

# رُوحُ الْمَعَانِي

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لجانحة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق  
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل  
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي  
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه  
صليب الرحمة وأفاض عليه سجال  
الإحسان والتدعة آمين



دار  
السياسة التراث العربي

بغروت - لبنان



# رُوحُ الْمَعَانِي

في

## تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِي

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



الجزء الثالث عشر

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

إدارة الطباعة المنيرية

ولل

أصمى والتراب العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الأتراك رقم ١



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

( وَمَا أُرِيَتْ نَفْسٌ ) أى لا أنزهها عن السوء قال ذلك عليه السلام : هضبا لنفسه البرية عن كل سوء وتواضعا لله تعالى وتحاشيا عن التزكية والاعجاب بحالها على أسلوب قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «أناسيد ولد آدم ولا فخر» (١) أو تحدينا بنعمة الله تعالى وابرازا لسره المكثون في شأن أفعال العباد أى لا أنزهها من حيث هى - هى - ولا أسند هذه الفضيلة إليها بمقتضى طبيعتها من غير توفيق من الله سبحانه بل إنما ذلك بتوفيقه جل شأنه ورحمته ، وقيل : إنه أشار بذلك إلى أن عدم التعرض لم يكن لعدم الميل الطبيعي بل لخوف الله تعالى ( إِنَّ النَّفْسَ ) البشرية التى من جهاتها نفسى في حد ذاتها ( لِأَمَارَةٍ ) لكثيرة الأمر ( بالسوء ) أى بجنسه ، والمراد أنها كثيرة الميل إلى الشهوات مستعملة في تحصيلها القوى والآلات . وفي كثير من التفسير أنه عليه السلام حين قال : ( ليعلم أنى لم أخنه بالغيب ) قال له جبريل عليه السلام : ولا حين هممت ؟ فقال : ( وما أبرىء نفسى ) الخ ، وقد أخرجه الحاكم في تاريخه . وابن مردويه بلفظ قريب من هذا عن أنس مرفوعا ، وروى ذلك عن ابن عباس . وحكيم بن جابر . والحسن . وغيرهم ، وهو إن صح يحمل الهم فيه على الميل الصادر عن طريق الشهوة البشرية لا عن طريق العزم والقصد ، وقيل : لا مانع من أن يحمل على الثانى ويقال : إنه صغيرة وهى تجوز على الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة ، ويلتزم أنه عليه السلام لم يكن إذ ذاك نبيا . والزخشرى جعل ذلك وما أشبهه من تليق المبطله وبهتهم على الله تعالى ورسوله ، وارتضاه وهو الحرى بذلك ابن المنير وعرض بالمعتزلة بقوله : وذلك شأن المبطله من كل طائفة ( إِلَّا مَرَحِمَ رَبِّي ) قال ابن عطية : الجمهور على أن الاستثناء منقطع و( ما ) مصدرية أى لكن رحمة ربى هى التى تصرف عنها السوء على حد ما جوز في قوله سبحانه : ( ولا هم ينقدون إلا رحمة منا ) وجوز أن يكون استثناء من أعم الأوقات و( ما ) مصدرية ظرفية زمانية أى هى أماره بالسوء في كل وقت إلا في وقت رحمة ربى وعصمته ، والنصب على الظرفية لا على الاستثناء كما توهم ، لكن فيه التفريغ في الاثبات والجمهور على أنه لا يجوز إلا بعد النفي أو شبهه . نعم أجازوه بعضهم في الاثبات ان استقام المعنى كقراءات الايام الجمعة . وأورد على هذا بأنه يلزم عليه كون نفس يوسف وغيره من الأنبياء عليهم السلام مائلة إلى الشهوات في أكثر الأوقات إلا أن يحمل ذلك على ما قبل النبوة بناه على جواز ما ذكر قبلها أو يراد جنس النفس لا لكل واحدة .

وتعقب بأن الأخير غير ظاهر لأن الاستثناء معيار العموم ولا يرد ما ذكر رأسا لأن المراد هضم النوع البشرى اعترافا بالعجز لولا البصمة على أن وقت الرحمة قد يعم المعرلة لبعضهم اه ، ولعل الأولى الاقتصار على مافي حيز الملاوة فامل ، وأن يكون استثناء من النفس أو من الضمير المستتر في - أماره - الراجع إليها

(١) روى «ولا فخر» بالمعجمات من فرق ومعناه الكلام الباطل اه منه .



أى كل نفس أمانة بالسوء إلا التي رحمها الله تعالى وعصمها عن ذلك كنفسي أو من مفعول -أمانة- المحذوف  
 أى أمانة صاحبها إلا ما رحمه الله تعالى ، وفيه وقوع (ما) على من يعقل وهو خلاف الظاهر ، ولينظر الفرق  
 في ذلك بينه وبين انقطاع الاستثناء ﴿ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥٣ ﴾ عظيم المغفرة فيغفر ما يعترى النفس بمقتضى  
 طباعها وبمبالغ في الرحمة فيعصمها من الجريان على موجب ذلك ، والاضهار في مقام الاضمار مع الترض  
 لعنوان الربوبية لتربية مبادئ المغفرة والرحمة ، ولعل تقديم ما يفيد الأولى على ما يفيد الثانية لأن التخلية مقدمة  
 على التحلية ، وذهب الجبائي واستظهره أبو حيان إلى أن (ذلك ليعلم) إلى هنا من كلام امرأة العزيز ، والمعنى  
 ذلك الاقرار والاعتراف بالحق ليعلم يوسف إنى لم أخنه ولم أكذب عليه في حال غيبته وما أبرئ نفسي مع  
 ذلك من الحياة حيث قلت ما قلت وفعلت به ما فعلت إن كل نفس أمانة بالسوء إلا نفسا رحمها الله تعالى  
 بالصمة كنفسي يوسف عليه السلام إن ربي غفور لمن استغفر لذنبه واعتذر به رحيم له . وتعقب ذلك  
 صاحب الكشف بأنه ليس موجه إلا ما توهم من الاتصال الصورى وليس بذلك ، ومن أين لها أن تقول :  
 (وما أبرئ نفسي) بعد ما وضع ولا كشية الأباق أنها أمها يرجع إليها طمها ورهها ه

ومن الناس من انتصر له بأن أمر التعليل ظاهر عليه ، وهو على تقدير جملة من كلامه عليه السلام غير  
 ظاهر لأن علم العزيز بأنه لم يكن منه ما عرف به إنما يستدعى التفتيش مطلقا لا خصوص تقديمه على الخروج  
 حين طلبه الملك والظاهر على ذلك التقدير جعله له . وأجيب بأن المراد ليظهر علمه على أتم وجه وهو يستدعى  
 الخصوص ، ويساعد على إرادة ظهور العلم أن أصل العلم كان حاصل للعزيز قبل حين شهد شاهد من  
 أهلها وفيه نظر . ويمكن أن يقال : إن في الثبوت وتقديم التفتيش على الخروج من مراعاة حقوق العزيز ما فيه  
 حيث لم يخرج من جنسه قبل ظهور بطلان ما جعله سببا له مع أن الملك دعاه إليه ، و يترتب على ذلك علمه  
 بأنه لم يخنه في شيء من الاشياء أصلا فضلا عن خيانتة في أهله لظهور أنه عليه السلام إذا لم يقدم على ما عسى  
 أن يتوهم أنه نقض لما أبرمه مع قوة الداعي وتوفر الدواعي فهو بعدم الاقدام على غيره أجدر وأحرى ،  
 فالعلة للثبوت مع ما تلاه من القصة هي قصد حصول العلم بأنه عليه السلام لم يكن منه ما يخون به كائنا ما كان  
 مع ما عطف عليه ، وذلك العلم إنما يترتب على ما ذكر لاعلى التفتيش ولو بعد الخروج كالأجنبي ، أو يقال :  
 إن المراد ليجرى على موجب العلم بما ذكر بناء على التزام أنه كان قبل ذلك عالما به لكنه لم يجر على موجب  
 علمه وإلا لما حبسه عليه السلام فيتلافى تقصيره بالأعراض عن تقبيح أمره أو البناء عليه ليحظى عند الملك  
 ويعظمه الناس فتتبع من دعوته أشجارها وتجرى في أودية القلوب أنهارها ، ولا شك أن هذا ما يترتب على  
 تقديم التفتيش كما فعل ، وليس ذلك مما لا يلبق بشأنه عليه السلام بل الأنبياء عليهم السلام كثيرا ما يفعلون  
 مثل ذلك في مبادئ أمرهم ؛ وقد كان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم يعطى الكافر إذا كان سيد قومه ما يعطيه  
 ترويجا لأمره ، وإذا حمل قوله عليه السلام لصاحبه التاجي (اذكرنى عند ربك) على مثل هذا كما فعل أبو حيان  
 تناسب طرفا الكلام أشد تناسب ، وكذا لو حمل ذلك على ما اقتضاه ظاهر الكلام وتظافت عليه الأخبار ه  
 وقيل : هنا : إن ذلك لتلا يقبح العزيز أمره عند الملك تحملا لامضاء ما قضاه ، ويكون ذلك من قبيل السعى  
 في تحقيق المقتضى لخلاصه وهذا من قبيل التسمير لرفع المانع لكنه مما لا يلبق بجملة شأنه عليه السلام ه



ولعل الدعاء، بالمنغفرة في الخبر السالف على هذا إشارة إلى ما ذكر ، ويقال : إنه عليه السلام إنما لم يعاتب عليه بما عرتب على الأول لكونه دونه مع أنه قد بلغ السيل الزبي ، ولا يخفى أن عوده عليه السلام لما يستدعى أدى عتاب بالنسبة إلى منصبه بعد أن جرى ما جرى في غاية البعد ، ومن هنا قيل : الأولي أن يجعل ماتقدم بما تقدم ويحمل هذا على أنه عليه السلام أراد به تهديد أمر الدعوة الى الله تعالى جبراً لما فعل قبل واتباعاً لخلاف الأولي بالنظر إلى مقامه بالأولى ، وقيل : في وجه التعليل غير ذلك ، وأخرج ابن جرير عن ابن جريج أن هذا من تقديم القرآن وتأخير هذبه إلى أنه متصل بقوله : ( فاستله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن ) الخ ويرد على ظاهره ما لا يخفى فتأمل جميع ما ذكرناه لتكون على بصيرة من أمرك . وفي رواية البري عن ابن كثير . وقالون عن نافع أنهما قرآ ( بالسو ) على قلب المعزة واوا والادغام ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ أَتَوْنِي بِهِ اسْتِخْلَصُهُ ﴾ أجعله خالصاً ﴿ لِنَفْسِي ﴾ وخصوصاً ﴿ فَلَمَّا كَلَّمَهُ ﴾ في السلام إيجاز أي فأتوا به فلما الخ ، وحذف ذلك للإيدان بسرعة الاتيان فكأنه لم يكن بينه وبين الامر باحضاره عليه السلام والمحطاب معه زمان أصلاً ، ولم يكن حاضراً مع النسوة في المجلس كما زعمه بعض وجعل المراد من هذا الامر قربوه إلى ، والضمير المستكن في ( كلمه ) ليوسف عليه السلام والبارز للملك أي فلما كلم يوسف عليه السلام الملك اثر ماأثاته فاستنطقه ورأى حسن منطقها بما صدق الخبر الخبر ، واستظهر في البحر كون الضمير الأول للملك والثاني ليوسف أي فلما كلمه الملك ورأى حسن جوابه ومحاورته ﴿ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدِينَا مَكِينٌ ﴾ ذو مكانة ومنزلة رفيعة ﴿ آمين ٥٤ ﴾ مؤتمن على كل شيء ، وقيل : آمن من كل مكروه ، والوصف بالأمانة هو الابغ في الاكرام ، و( اليوم ) ليس بمعيار للسكانة والأمانة بل هو أن التكلم ، والمراد تحديد مبداً محترزاً عن كونها بعدحين ، وفي اختيار لدى . على عند ما لا يخفى من الاعتناء بشأنه عليه السلام ، وكذا في اسمية الجملة وتأكيدها . روى أن الرسول جاءه فقال له : أجب الملك الآن بلا معاودة وأنت عنك ثياب السجن واغتسل والبس ثياباً جديداً ففعل فلما قام ليخرج دعا لأهل السجن اللهم عطف عليهم قلوب الاخيار ولا تم عليهم الاخبار فهم اعلم الناس بالاخبار في كل بلد ثم خرج فكتب على الباب هذه منازل البلوى وقبور الاحياء وشماته الاعداء وتجربة الاصدقاء ، فلما وصل إلى باب الملك قال : حسبي ربي من دنياي وحسبي ربي من خلقه عز جارك وجل ثناؤك ولا إله غيرك ، فلما دخل على الملك قال : اللهم إني أسألك بخيرك من خيره وأعوذ بك من شره وشر غيره ثم سلم عليه بالعربية فقال له الملك : ما هذا اللسان ؟ فقال : لسان عمي اسمعيل ، ثم دعاه بالعبرانية فقال له : وما هذا اللسان أيضا ؟ فقال : هذا لسان آبائي ، وكان الملك يعرف سبعين لساناً فكلّمه بها فأجابته بجميعها فتعجب منه وقال : أيها الصديق إني أحب أن أسمع رؤياي منك لحكاها عليه السلام له طبق ما رأيت لم يخرم منها حرفاً ، فقال الملك : أعجب من تأويلك ليأها معرفتك لها فأجلسه معه على السرير وفوض إليه أمره ، وقيل : إنه أجلسه قبل أن يقص الرؤيا . وأخرج ابن جرير عن ابن اسحق قال : ذكروا أن قطيفير هلك (١) في تلك الليالي وأن الملك زوج (٢) يوسف أمراته راعيل فقال لها حين ادخلت عليه : أليس هذا خيراً مما كنت تريدين ؟ فقالت : أيها الصديق لا تلتني فاني كنت امرأة

(١) وجاء في رواية أن الملك عزله ونصب يوسف عليه السلام منصبه منه (٢) وكان ذلك على الفرر بناء على أنه لم تكن العدة من دينهم اهـ



كما ترى حسناء جملاء ناعمة في ملك ودينا وكان صاحبي لا يأتي النساء وكنت كما جعلك الله تعالى في حسنك وهيئتك فغلبتني نفسى على ما رأيت فيزعمون أنه وجدها عذراء فأصابها فولدت له رجلين أفرأيتهم وميشا •  
 أخرج الحكيم الترمذي عن وهب قال: أصابت امرأة العزيز حاجة فقيل لها: لو أتيت يوسف بن يعقوب فسأتيه فاستشارت الناس في ذلك فقالوا: لا تفعلينا فانا نخافه عليك قالت: كلا إني لا أخاف من يخاف الله تعالى فأدخلت عليه فرأته في ملكه فقالت: الحمد لله الذى جعل العبيد ملوكا بطاعته ثم نظرت إلى نفسها فقالت: الحمد لله الذى جعل الملوك عبيدا بمعصيته ففضى لها جميع حوائجها ثم تزوجها فوجدها بكرا الخبر هـ  
 وفي رواية أنها تعرضت له في الطريق فقالت ما قلت فدفقها فتزوجها فوجدها بكرا وكان زوجها عتيبا، وشاع عند القصاص أنها عادت بكرا إكراماً له عليه السلام بعد ما كانت ثيبا غير شابة، وهذا مما لا أصل له، وخبر تزوجها أيضا مما لا يعول عليه عند المحققين؛ وعلى فرض ثبوت الزواج فظاهر خبر الحكيم أنه إنما كان بعد تعيينه عليه السلام لما عين له من أمر الخزانة، قيل: ويعرب عنه قوله تعالى:

(قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ) أى أرض مصر، وفي معناه قول بعضهم أى أرضك التى تحت تصرفك، وقيل: أراد بالأرض الجنس وبخزائنها الطعام الذى يخرج منها، و(على) متعلقة على ما قبل - بمستول - مقدر، والمعنى واني على أمرها من اليراد والصرف (إِنَّ حَفِيفًا) لها من لا يستحقها (عَلِيمٌ هـ) بوجوه التصرف فيها، وقيل: بوقت الجوع، وقيل: حفيظ للحساب عليم بالالسن، وفيه دليل على جواز مدح الانسان نفسه بالحق إذا جعل أمره: وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل واجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلا وكان متعينا لذلك، وما في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمرة قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يا عبد الرحمن لا تسأل الأمانة فانك إن أوثقتها عن مسألة وطلت اليها وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها» ورد في غير ما ذكر. وعن مجاهد أنه أسلم الملك على يده عليه السلام، وامل إثارة عليه السلام لتلك الولاية خاصة إنما كان للقيام بما هو أهم أمور السلطة إذ ذلك من تدير أمر السنين لسكونه من فروع تلك الولاية لا مجرد عموم الفائدة كما قيل هـ

وجاء في رواية أن الملك لما كلمه عليه السلام وقص رؤياه وعبرها له قال: ماترى أيها الصديق؟ قال: تزوع في سنى الخصب زرعاً كثيراً فانك لو زرعت فيها على حجر نبت وتبنى الخزانة وتجمع فيها الطعام بقصبه وسبله فانه أبقي له ويكون القصب علقا للدواب فاذا جاءت السنون بعث ذلك فيحصل لك مال عظيم، فقال الملك: ومن لى هذا ومن يجمعه ويبيعه لى ويكفنى العمل فيه؟ فقال: (اجعلنى على خزائن الارض) الخ، والظاهر أنه أجابه لذلك حين سأله، وإنما لم يذكر إجابته له عليه السلام إيدانا بأن ذلك أمر لا مرد له غنى عن التصريح به لاسيا بعد تقديم ماتندرج تحته أحكام السلطنة جميعها. وأخرج الثعلبي عن ابن عباس قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرحم الله تعالى أخى يوسف لوم لوم يقل: (اجعلنى على خزائن الارض) لاستعمله من ساعته ولكنه أخر ذلك سنة» ثم أنه كما روى عن ابن عباس. وغيره توجه وختمه بخاتمته ورداه بسيفه ووضع له سريرا من ذهب مكللا بالدر والياقوت طوله ثلاثون ذراعا وعرضه عشرة أذرع

ووضع عليه الفرش وضرب عليه حلة من استبرق فقال عليه السلام : أما السرير فأشده مملوك وأما الحاتم فأدير به أمرك وأما التاج فليس من لباسي ولا لباس آباءي فقال : قد وضعته لإجلالك وأقرارا بفضلك ، فجلس على السرير ودانت له الملوك وفوض إليه الملك أمره وأقام العدل بمصر وأحبته الرجال والنساء ، وباع من أهل مصر في سني الفتحط الطعام في السنة الأولى بالدرهم والدنانير حتى لم يبق منها شيء ، وفي الثانية بالحلي والجواهر ، وفي الثالثة بالدواب والمواشي ، وفي الرابعة بالعبيد والجواري ، وفي الخامسة بالضياع والعقار ، وفي السادسة بالاولاد ، وفي السابعة بالرقاب حتى استرقفهم جميعا وكان ذلك مما يصح في شرعهم . فقالوا : ما رأينا كالיום مملوكا أجل وأعظم منه . فقال للملك : كيف رأيت صنع الله تعالى فيما خولني فما ترى في هؤلاء ؟ فقال الملك : الرأي رأيتك ونحن لك تبع فقال : اني أشهد الله تعالى وأشهدك اني قد اعتقمتهم ورددت اليهم أملاكهم •

ولعل الحكمة في ذلك اظهار قدرته وكرمه وانقيادهم بعد ذلك لآمره حتى يخلص ايمانهم ويتبعوه فيما يأمرهم به فلا يقال : ما الفائدة في تحصيل ذلك المال العظيم ثم اضاعته ؟ وكان عليه السلام في تلك المدة فيما يروى لا يشبع من الطعام فقيل له : أتجوع وخزائن الارض بيدك ؟ فقال : أخاف إن شبعت أنسى الجماع وأمر عليه السلام طبأخي المالك أن يجهلوا غذاه نصف النهار وأراد بذلك أن يذوق طعم الجوع فلا ينسى الجياج ، قيل : ومن ثم جعل الملوك غذاهم نصف النهار ، وقد أشار سبحانه الى ما آتاه من الملك العظيم بقوله جل و علا : ( وَكَذَلِكَ ) أى مثل التمسكين البديع ( مَكَّنَّا لِيُوسُفَ ) أى جعلنا له مكانا ( في الأرض ) أى أرض مصر ، روى أنها كانت أربعين فرسخا في أربعين ، وفي التعبير عن الجمل المذكور بالتمسكين في الارض مسندا الى ضميره تعالى من تشريفه عليه السلام والمبالغة في كمال ولايته والاشارة الى حصول ذلك من أول الامر لا أنه حصل بعد السؤال مالا يخفى ، واللام في ( ليوسف ) على ما زعم أبو البقاء يجوز أن تكون زائدة أى مكنا يوسف وأن لا تكون كذلك والمفعول محذوف أى مكنا له الامور ، وقد مر لك ما يتضح منه الحق ( يَتَّبِعُوهُ مِنْهَا ) ينزل من قطعها وبلادها ( حَيْثُ يَشَاءُ ) ظرف ليتبوا ، وجوز أن يكون مفعولا به كما في قوله تعالى : ( الله أعلم حيث يجعل رسالته ) و( منها ) متعلق بما عنده ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من حيث . وتعقب بأن ( حيث ) لا يتم الا بالمضاف اليه وتقديم الحال على المضاف اليه لا يجوز ، والجملة في موضع الحال من يوسف وضمير ( يشاء ) له ، وجوز أن يكون لله تعالى فقيه التفات ، ويؤيد أنه قرأ ابن كثير . والحسن . وبخلاف عنهم أبو جعفر . وشيبة . ونافع ( نشاء ) بالنون فان الضمير على ذلك لله تعالى قطعا ( نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا ) بنعمتنا وعطائنا في الدنيا من الملك والغنى وغيرهما من النعم ، وقيل : المراد بالرحمة النبوة وليس بذلك ( مِنْ نَشَاءِ ) بمقتضى الحكمة الداعية للبشيرة ( وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ٥٦ ) بل نوفي لهم أجورهم في الدنيا لاجسامهم ، والمراد به على ما قيل : الايمان والثبات على التقوى فان قبوله سبحانه : ( وَلَا أَجْرَ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ٥٧ ) قد وضع فيه الوصول موضع ضمير ( المحسنين ) وجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل تنبيها على ذلك ، والمعنى ولا أجرهم في الآخرة خير ، والاضافة

فيه للبابسة ، وجعل في تعقب الجملة المثبتة بالجملة المنفية اشعار بأن مدار المشيئة المذكورة احسان من تصيبه الرحمة المذكورة ، وفي ذكر الجملة الثالثة المؤكدة بعد دفع توهم انحصار ثمرات الاحسان فيما ذكر من الاجر العاجل ، ويفهم من ذلك ان المراد - بمن نشاء - من نشاء أن تصيبه بالرحمة من عبادنا الذين آمنوا واستمروا على التقوى . وتعقب بأنه خلاف الظاهر ، ولعل الظاهر حمل (من) على ما هو أعم بما ذكره وحينئذ لا يبعد أن يراد بالرحمة النعمة التي لا تكون في مقابلة شيء من الاعمال وبالاجر ما كان في مقابلة شيء من ذلك ، ويبقى أمر وضع الموصول موضع الضمير على حاله كأنه قيل : تفضل على من نشاء من عبادنا كيف كانوا وتنعيم عليهم بالملك والغنى وغيرهما لا في مقابلة شيء ، ونوفى أجور المؤمنين المستميرين على التقوى منهم ونعطيهم في الدنيا ما نعطيهم في مقابلة إيمانهم واستمرارهم على التقوى وما نعطيهم في مقابلة ذلك في الآخرة من النعيم العظيم المقيم خير لهم مما نعطيهم في الدنيا عظيمة ودوامه \*

واعترض بأن فيه إطلاق الرحمة على ما يصيب الكافر من نحو الملك والغنى مع أنه ليس برحمة كما يشعر به كثير من الآيات ويقضيه قولهم : ليس لله تعالى نعمة على كافر . وأجيب بأن قولهم : في (الرحمن) انه الذي يرحم المؤمن والكافر في الدنيا ظاهر في صحة إطلاق الرحمة على ما يصيب الكافر من ذلك ، وكذا قوله تعالى : (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ظاهر في صحة القول بكون الكافر مرحوما في الجملة وأمر الاشعار سهل ، وقولهم : ليس لله تعالى نعمة على كافر إنما قاله البعض بناها على أخذ - يحمد عاقبتها - في تعريفها . وإن أبيت ولا أظن فلم لا يجوز أن يقال : إنه عبر عما ذكر بالرحمة رعاية لجانب من اندرج في عموم (من) من المؤمنين \* نعم يرد على تفسير الرحمة هنا بالنعمة التي لا تكون في مقابلة شيء من الاعمال والاجر بما كان ماروياً عن سفیان ابن عيينة أنه قال : المؤمن يثاب على حسناته في الدنيا والآخرة والفاجر يعجل له الخير في الدنيا وما له في الآخرة من الآتي وتلا الآية فانه ظاهر في أن ما يصيب الكافر بما تقدم في مقابلة عمل له وأن في الآية ما يدل على ذلك وليس هو الا (نصيب برحمتنا من نشاء) وقد يجاب بأنه لعله حمل (المحسنين) على ما يشمل الكفار الذين لما يحسن كصلة الرحم ونصرة المظلوم وإطعام الفقير ونحو ذلك ، فخصر الدلالة فيما ذكر ممنوع نعم إن هذا الاثر يعكس على التفسير السابق عكراً أي إذا الآية عليه لا تعرض فيه للكافر أصلاً فلا معنى لتلاوتها إثر ذلك الكلام .

وعمم بعضهم الأوقات في (نصيب - ولا نضيع) فقال نصيب في الدنيا والآخرة ولا نضيع أجر المحسنين بل نوفي أجورهم عاجلاً وآجلاً ، وأيد بأنه لا موجب للتخصيص وأن خير سفیان يدل على العموم وتعقب بأن من خص ذلك بالدنيا فإمما خصه ليكون ما بعده تأسيساً وبأنه لا دلالة للخبر على ذلك لأنه مأخوذ من مجموع الآية وفيه ما فيه . وعن ابن عباس تفسير (المحسنين) بالصابرين ، ولعله رضى الله تعالى عنه على تقدير صحة الرواية رأى ذلك أوفق بالمقام . وأياما كان في الآية إشارة إلى أن ما أعد الله تعالى ليوسف عليه السلام من الاجر والثواب في الآخرة أفضل مما أعطاه في الدنيا من الملك .

(وجاء إخوة يوسف) بتارين لما أصاب أرض كنعان وبلاد الشام ما أصاب مصر ، وقد كان حل بال يعقوب عليه السلام ما حل بأهلها فدعا أبناءه ما عدا بنيامين فقال لهم : يا بني بلغني أن بمصر ملكا صالحا يبيع



الطعام فتجهزوا اليه واقدوه تشتروا منه ما تحتاجون اليه فخر جواحتي قدموا مصر ﴿ فَدْخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ عليه السلام وهو في مجلس ولايته ﴿ فَعَرَّفَهُمْ ﴾ لقوة فهمه وعدم مباينة أحوالهم السابقة أحوالهم يوم المفارقة لمغارقته إياهم وهم رجال وتشابهه هياتهم وزبهم في الحالين ، ولكون همته معقودة بهم وبمعرفة أحوالهم لاسيما في زمن القحط ، ولعله عليه السلام كان مترقباً بجيئهم اليه لما يعلم من تأويل رؤياه . وروى أنهم انتسبوا في الاستئذان عليه فعرفهم وأمر بانزلهم ، ولذلك قال الحسن : ما عرفهم حتى تعرفوا اليه . وتعقب ذلك في الانتصاف بأن توسط الفاء بين دخولهم عليه ومعرفة لهم يأبى كلام الحسن ويدل على أن مجرد دخولهم عليه استعقبه المعرفة بلا مهلة وفيه تأمل . ﴿ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٥٨ ﴾ أى والحال أنهم منكرون له لنسيانهم له بطول العهد وتباين ما بين حاله في نفسه ومنزله وزيه ولا اعتقادهم أنه هلك ، وقيل : إنهم يعرفونه لأنه عليه السلام أوقف ذوى الحاجات بعيدا منه ولعلمهم بالواسطة ، وقيل : إن ذلك لمحض أنه سبحانه لم يخلق العرفان في قلوبهم تحقيقا لما أخبر أنه سينبئهم بأمرهم وهم لا يشعرون فكان ذلك معجزة له عليه السلام ، وقابل المعرفة بالانكار على ما هو الاستعمال الشائع ، فعن الراغب المعرفة والعرفان معرفة الشيء بتفكر في اثره فهو أخص من العلم ، وأصله من عرفت أى أصبت عرفه أى راعته ويضاد المعرفة الانكار والعلم الجهل ، وحيث كان إنكارهم له عليه السلام أمراً مستمرا في حالتي المحضر والمغيب أخبر عنه بالجملة الاسمية بخلاف عرفانه عليه السلام إياهم .

﴿ وَمَلَأَ جِزْيَهُمْ بِجَهَازِهِمْ ﴾ أصلهم بعدتهم وأوفر ركائبهم بما جاؤا لأجله ، ولعله عليه السلام إنما باع كل واحد منهم حل بعير لما روى أنه عليه السلام كان لا يبيع أحدا من المتارين أ كثر من ذلك تقسيطا بين الناس وفيها يأتي ان شاء الله تعالى من قولهم : (وزداد كيل بعير) ما يؤيده ، وأصل الجهاز ما يحتاج اليه المسافر من زاد ومتاع ، وجهاز العروس ماتزف به إلى زوجها ، والميت ما يحتاج اليه في دفنه . وقرئ . بكسر الجيم ﴿ قَالَ اتُونِي بِأَخْ لَكُمْ مِنْ أَيْكُمْ ﴾ ولم يقل بأخيكم مبالغة في اظهار عدم معرفته لهم كأنه لا يدري من هو ولو أضافه اقتضى معرفته لاشعار الاضافة به ، ومن هنا قالوا في أرسل غلاما لك : الغلام غير معروف وفي أرسل غلامك معروف بينك وبين مخاطبك عهده ، ولعله عليه السلام إنما قال ذلك لئلا قيل : من أنهم سألوه حملا زائدا على المعتاد لبنيامين فأعطاهم ذلك وشرط عليهم أن أتوه به مظهر أنهم أنه يريد أن يعلم صدقهم ، وقيل : انهم لما رأوه فكلموه بالعبرية قال لهم : من أتم فاني أنكركم ؟ فقالوا : نحن قوم من أهل الشام رعاة أصابنا الجهد فيجتنا نمتار فقال : لعلمكم جتتم عيوننا تنظرون عورة بلادى قالوا : معاذ الله نحن اخوة بنو أب واحد وهو شيخ صديق نبي من الانبياء اسمه يعقوب قال : كم أتم ؟ قالوا : كنا اثني عشر فهلك منا واحد ، فقال : كم أتم منها ؟ قالوا : عشرة . قال : فأي الحادى عشر ، قالوا : هو عند أبيه يتسلى به عن الهالك . قال : فن يشهد لكم انكم لستم عيوننا وان ماتقولون حق ؟ قالوا : نحن ببلاد لا يعرفنا فيها أحد فيشهد لنا قال : فدعوا بعضكم عندى رهينة واتوني بأخيكم من أيبكم وهو يحمل رسالة من أيبكم حتى أصدقكم فافتعروا فأصاب القرعة شمعون ، وقيل : إنه عليه السلام هو الذى اختاره لأنه كان أحسنهم رأيا فيه ، والمشهور أن الاحسن يهوذ اغلفه وعنده ، ومن هنا يعلم سبب هذا القول . وتمت قب بأنه لا يساعده ورود الامر بالآيتين به

عند التجهيز ولا الحث عليه ببقاء الكيل ولا الاحسان فى الانزال ولا الاقتصار على منع الكيل من غير ذكر الرسالة على أن استبقاء شمعون لو وقع لكان ذلك طامة ينسئ عندها كل قيل ، وقال بمضهم : إنه يضعف الخبر اشتاله على بهت اخوته بجملهم جواسيس إلا أن يقال : إن ذلك كان عن وحى \*

وقال ابن المتير : إن ذلك غير صحيح لأنه اذا ظنهم جواسيس كيف يطلب منهم واحدا من إخوانهم وما فى النظم الكريم يخالفه وأطال فى ذلك . وتعقب بأنه ليس بشئ لأنهم لما قالوا له : إنهم أولاد يعقوب عليه السلام طلب أحامهم وبه يتضح الحال . وأخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس أنهم لما دخلوا عليه عليه السلام فمرفهم وهم له متكرون جاء بصواع الملك الذى كان يشرب فيه فوضعه على يده فجعل ينقره ويطن وينقره ويطن فقال : إن هذا الجمام ليخبرنى خبرا هل كان لكم أخ من أيبكم يقال له يوسف وكان أبوه يحبه دونكم وانكم انطلقتم به فالق يتموه فى الجب وأخبرتكم أباكم أن الذئب أكله وجثم على قميصه بدم كذب ؟ قال : فجعل بعضهم ينظر الى بعض ويعجبون أن الجمام يخبر بذلك ، وفيه مخالفة للخبر السابق ، وفى الباب أخبار أخر وكلها مضطربة فليقتصر على ما حكاها الله تعالى مما قالوا ليوسف عليه السلام وقال :

(الَّتَرْوَنَ أَنى أَوْفَ الْكَيْلِ) أتمه لكم ، وإيثار صيغة الاستقبال مع كون هذا الكلام بعد التجهيز للدلالة على ان ذلك عادة مستمرة (وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ ٥٩) جملة حالية أى الأترون أنى أوف الكيل لكم ايفاء مستمرا والحال ائى فى غاية الاحسان فى انزالكم وضيافتكم وكان الامر كذلك ، ويفهم من كلام بعضهم التعميم فى الجملتين بحيث يندرج حيثذ فى ذلك المخاطبون ، وتخصيص الرؤية بالايفاء لوقوع الخطاب فى أثنائه ، وأما الاحسان فى الانزال فقد كان مستمرا فيما سبق ولحق ولذلك أخبر عنه بالجملة الاسمية ، ولم يقل ذلك عليه السلام بطريق الامتنان بل لحثهم على تحقيق ما أمرهم به ، والاقتصار فى الكيل على ذكر الايفاء لأن معاملته عليه السلام معهم فى ذلك كعاملته مع غيرهم فى مراعاة مواجب العدل ، وأما الضيافة فليس للناس فيها حق فنخصهم فى ذلك بما يشاء قاله شيخ الاسلام (فَأَن لَّمْ تَأْتُونى بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدى) ايعاد لهم على عدم الاتيان به ، والمراد لا كيل لكم فى المرة الاخرى فضلا عن ايافته (وَلَا تَقْرُبُون ٦٥) أى لا تقربونى بدخول بلادى فضلا عن الاحسان فى الانزال والضيافة ، وهو إما نهى أو نهي معطوف على التقديرين على الجزاء ، وقيل : هو على الاول استئناف لثلا يازم عطف الانشاء على الخبر . وأجيب بأن العطف مقتضى فيه لأن النهى يقع جزاء ، وفيه دليل على أنهم كانوا على نية الامتياز مرة بعد أخرى وأن ذلك كان معلوما له عليه السلام ، والظاهر أن ما فعله معهم كان بوحى والا فالبر يقتضى أن يبادر إلى أيبه ويستدعيه لكن الله سبحانه أراد تكميل أجر يعقوب فى محنته وهو الفعال لما يريد فى خليفته (قَالُوا سُرُّوْهُ عَنْ أَبَاهُ) أى سنخادعه ونستميله برفق ونجتهد فى ذلك ، وفيه تنبيه على عزة المطلب وصعوبة مناله (وَأَنَا لَمَاعُلُونَ ٦١) أى انا لقادرون على ذلك لا تنمايا به أو انا لفاعلون ذلك لا محالة ولا نفرط فيه ولا توانا ، والجملة على الاول تذييل يؤكد مضمون الجملة الاولى ويحقق حصول الموعود من إطلاق المسبب - أعنى الفعل - على السبب - أعنى

القدرة-، وعلى الثاني هي تحقيق للوفاء بالوعد وليس فيه مايدل على أن الموعد يحصل أولاً .

( وَقَالَ ) يوسف عليه السلام ( لفتيانه ) لغلمانه الكياليين كما قال قتادة . وغيره أوألعوانه الموظفين لخدمته كما قيل ، وهو جمع فتي أو اسم جمع له على قول وليس بشيء . ، وقرأ أكثر السبعة ( لفتيته ) وهو جمع قلة له ، ورجحت القراءة الأولى بأنها أوفق بقوله : ( اجعلوا بضاعتهم في رحلهم ) فان الرحال فيه جمع كثرة ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد فينبغى أن يكون في مقابله صيغة جمع السكثرة ، وعلى القراءة الاخرى يستعار أحدا للجمعين للآخر . روى أنه عليه السلام وكل بكل رحل رجل يعي فيه بضاعتهم التي اشتروا بها الطعام وكانت نعلا واداما ؛ واصل البضاعة قطعة وافرة من المال تقتنى للتجارة والمراد بها هنا ثمن ما اشتروه والرحل ما على ظهر المركوب من متاع الركاب وغيره كما في البحر ، وقال الراغب : هو ما يوضع على البعير للمركوب ثم يعبر به تارة عن البعير وأخرى عما يجلس عليه في المنزل ويجمع في القلة على أرحله ، والظاهر أن هذا الامر كان بعد تجهيزهم ، وقيل : قلبه ففقيه تقديم وتأخير ولا حاجة اليه ، وإنما فعل عليه السلام ذلك تفضلا عليهم وخوفا أن لا يكون عند أبيه ما يرجعون به مرة أخرى وكل ذلك لتحقيق ما يتوخاه من رجوعهم بأخيم كما يؤذنب به قوله : ( لعلهم يعرفونها ) أى يعرفون حق ردها والتكرم بذلك - فلعل - على ظاهرها وفي الكلام مضاف مقدر ، ويحتمل أن يكون المعنى لكي يعرفوها فلا يحتاج إلى تقدير وهو ظاهر التعلق بقوله : ( إذا أنقلبوا ) أى رجعوا ( إلى أهالهم ) فان معرفتهم لها مقيدة بالرجوع وتفريغ الاوعية قطعاً ، وأما معرفة حق التكرم في ردها وإن كانت في ذاتها غير مقيدة بذلك لكن لما كان ابتدائها حينئذ مقيدة به ( لعلهم يرجعون ٦٢ ) حسبما طلبت منهم ، فان التفضل باعطاء البدلين ولا سيما عند اعواز البضاعة من أقوى الدواعي إلى الرجوع ، وقيل : إنما فعله عليه السلام لما أنه لم ير من السكرم أن يأخذ من أبيه واخوته ثمنا وهو الكريم ابن الكريم وهو كلام حق في نفسه ولكن بأباه التعليل المذكور ، ومثله في هذا ما زعمه ابن عطية من وجوب صلتهم وجبرهم عليه عليه السلام في تلك الشدة إذ هو ملك عادل وهم أهل إيمان ونبوة ، وأغرب منه ما قيل : إنه عليه السلام فعل ذلك توطئة لجعل السقاية في رحل أخيه بعد ذلك ليقين أنه لم يسرق لمن يتأمل القصة ، ووجه بعضهم عليه الجمل المذكور للرجوع بأن دياتهم تحمّلهم على رد البضاعة لاحتمال أنه لم يقم ذلك قصداً أو قصداً للتجربة - فيرجعون - على هذا الاملازم وإنما متعدي ، والمعنى يرجعونها أى يردونها ، وفيه أن هيئة التعبية تنادى بأن ذلك بطريق التفضل فاحتمال غيره في غاية البعد ، الأترى أنهم كيف جزموا بذلك حين رآوها وجعلوا ذلك دليلا على التفضلات السابقة كما ستحيط به خبراً إن شاء الله تعالى .

( فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ ) أى حُكِمَ بمنعه بعد اليوم ان لم نذهب بأخينا بنيامين حيث قال لنا الملك . ( إن لم تأتوني به فلا كيل لكم عندي ) والتعير بذلك عما ذكر مجاز والداعى لارتكابه أنه لم يقع منع ماض ، وفيه دليل على كون الامتياز مرة بعد أخرى كان معهوداً بينهم وبينه عليه السلام ، وقيل : ان الفعل على حقيقته والمراد منع أن يكال لأخيم الغائب حملاً آخر ورد بغيره غير محمل بناء على رواية أنه عليه السلام لم يعط له وسقاً ( فَأَرْسَلْنَا مَعَهُنَّ أَخَانًا ) بنيامين الى مصر ، وفيه إيدان بأن مدار المنع على عدم



كرونه معهم ( نَكْتَلُ ) أى من الطعام ما يحتاج اليه ، وهو جواب الطلب ، قيل : والأصل يرفع المانع ونكتل فالجواب هو يرفع إلا أنه رفع ووضع موضعه يكتل لأنه لما عاق المانع من الكيل بعدم اتيان أخيهم كان إرساله رفعا لذلك المانع، ووضع موضعه ذلك لأنه المقصود ، وقيل : انه جىء بآخر الجزأين ترتبا دلالة على أولها مبالغة ، وأصل هذا الفعل نكتيل على وزن نفعيل قلبت الياء الفالتحريك وانفتاح ما قبلها ثم حذف لالتقاء الساكنين . ومن الغريب أنه نقل السجاوندى أنه سأل المازنى ابن السكيت عند الواثق عن وزن نكتل فقال : نفعل فقال المازنى : فأذا ماضيه كتل فخطأه على أباغ وجهه وقرأ حزة . والكسائى ( بكتل ) بياء الغيبة على اسناده للاخ مجازا لأنه سبب للاكتيال أو يكتل أخونا فينضم اكتياله إلى اكتيالنأ، وقوى أبو حيان بهذه القراءة القول ببقاء منع على حقيقته ومثله الامام ( وَإِنَّا لَهُ لَحَفُظُونَ ۖ ۶۳ ) من أن يصيبه مكروه، وهذا سد باب الاعتذار وقد بالغوا في ذلك كما لا يخفى ، وفي بعض الأخبار - ولا يخفى حاله - أنهم بإدخالها على أبيهم عليه السلام سلبو عليه - سلاما ضعيفا فقال لهم : يا بنى المالك تسلمون على سلاما ضعيفا وما لى لا أسمع فيكم صوت شمعون فقالوا : يا أبا نأ جنتك من عند أعظم الناس ملكا ولم ير مثله علما وحكما وخشوعا وسكينة ووقارا ولئن كان لك شبه فانه يشبهك ولكننا أهل بيت خلقنا للبلاء إنه اتهمنا وزعم أنه لا يصدقنا حتى ترسل معنا بنيامين برسالة منك تخبره عن حزنك وما الذى أحزنك وعن سرعة الشيب اليك وذهاب بصرك وقد منع منا الكيل فيما يستقبل إن لم نأته بأخيना فأرسله معنا نكتل وإنا له لحافظون حتى نأتيك به ( قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ ) استفهام إنكارى ( و آمنكم ) بالمد وفتح الميم ورفع النون مضارع من باب علم وأمنه واتممنه بمعنى أى ما اتهمتمكم عليه ( إِلَّا كَأَآمَنُكُمْ ) أى الا اثمانا مثل اثتائى إياكم ( عَلَّ أَخِيهِ ) يوسف ( مِنْ قَبْلُ ) وقد قائم أيضا فى حقه ما قائم ثم فاعلم به ما فاعلم فلا أتق بكم ولا بحفظكم وإنما أفوض أمرى إلى الله تعالى ( فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفَظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ۖ ۶۴ ) فأرجو أن يرحمنى بحفظه ولا يجمع على مصيبتين، وهذا كما ترى ميل منه عليه السلام إلى الاذن والارسال لما رأى فيه من المصلحة، وفيه أيضا من التوكل على الله تعالى ما لا يخفى ، ولذا روى أن الله تعالى قال : وعزق ورجلى لأردهما عليك اذ تولت على ، ونصب ( حافظا ) على التمييز نحو لله دره فارسا ، وجوز غير واحد أن يكون على الحالية . وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بجيد لما فيه من تعقيد الخبرية بهذه الحالة . ورد بأنها حال لازمة وكدة لا يئنة ومثلها كثير مع أنه قول بالمفهوم وهو غير معتبر ولو اعتبر ورد على التمييز وفيه نظر ، وقرأ أكثر السبعة ( حافظا ) ونصبه على ما قال أبو البقاء على التمييز لا غير . وقرأ الأعمش ( خير حافظ ) على الاضافة وافراد ( حافظ ) وقرأ أبو هريرة ( خير الحافظين ) على الاضافة والجمع ، ونقل ابن عطية عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قرأ ( فالله خير حافظا وهو خير الحافظين ) قال أبو حيان : وينبئ أن تجمل جملة ( وهو خير ) الخ تفسيراً للجملة التى قبلها لأنها قرآن وقد مر تحليل ذلك ( وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَعَهُمْ ) قال الراغب : المتاع هل ما ينفع به على وجه ، وهو فى الآية الطعام ، وقيل : الوعاء وكلاهما متاع وهما متلا زمان فان الطعام كان فى الوعاء ، والمعنى على أنهم لما فتحوا أوعية طعامهم ( وَجَدُوا بَعْضَهُمْ ) التى كانوا أعطوها ثمنا للطعام ( زِدَّتْ إِلَيْهِمْ ) أى تفضلا وقد علوا ذلك بما مر من دلالة الحال ، وقرأ علقمة . ويحيى بن وثاب . والاعمش

(ردت) بكسر الراء ، وذلك أنه نقلت حركة الدال المدغمة إلى الراء بعد توهم خلوها من الضمة وهي لغة لبني ضبة كما نقلت العرب في قيل وبيع ، وحكى قطرب النقل في الحرف الصحيح غير المدغم نحو ضرب زيد .

(قَالُوا) استئناف يائي كأنه قيل : ماذا قالوا حينئذ ؟ فقيل : قالوا لا يهيم ولعله كان حاضرا عند الفتح

(يَا أَبَانَا مَا نَبَغَى) إذا فسر البغى بمعنى الطلب كما ذهب اليه جماعة - فما - يحتمل أن تكون استفهامية منصوبة المحل على أنها مفعول مقدم - لنبغى - فالعنى ماذا نطلب وراما ما وصفنا لك من احسان الملك الينا وكرمه الداعي الى امتثال أمره والمراجعة اليه في الحوائج وقد كانوا أخبروه بذلك على ما روي أنهم قالوا له عليه السلام : إنا قدمنا على خير رجل وأزلنا واكرمنا كرامة لو كان رجلا من آل يعقوب ما أكرمنا كرامته ، وقوله تعالى :

(هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رَدَّتْ الْبَيِّنَاتُ) جملة مستأنفة موضحة لما دل عليه الانكار من بلوغ اللطف غايته كأنهم قالوا :

كيف لا وهذه بضاعتنا ردها الينا تفضلا من حيث لا ندرى بعد ما من علينا بما يثقل الكواهل من المن العظام وهل من مزيد على هذا فنطلبه ، ومرادهم به أن ذلك كاف في استيجاب الامتثال لأمره والالتجاء اليه في استجلاب المزيد ، ولم يريدوا أنه كاف مطلقا فيبغى التقاعد عن طلب نظائره وهو ظاهر .

وجملة (ردت) في موضع الحال من (بضاعتنا) بتقدير قد عند من يرى وجوبها في أمثال ذلك والعامل معنى

الإشارة ، وجعلها خبر (هذه) - وبضاعتنا - يائنا له ليس بشيء ، وإيثار صيغة البناء للمفعول قيل : للإيذان بكال الاحسان الناشئ عن كمال الاخفاء المفهوم من كمال غفلتهم عنه بحيث لم يشعروا به ولا يفاعله ، وقيل : للإيذان

بتعين الفاعل وفيه من مدحه أيضا ما فيه ، وقوله تعالى : (وَمِمِّيرُ أَهْلَانَا) أى تجلب لهم الميرة ، وهي بكسر

الميم وسكون الياء طعام يتاراه الانسان أى يجلبه من بلد إلى بلد ، وحاصله تجلب لهم الطعام من عند الملك

معطوف على مقدر ينسحب عليه رد البضاعة أى فنستظهر بها ونمير أهلنا (وَمَحْمُوظُ أَخَانَا) من المكارة

حسبا وعدنا ، وتفروقه على ماتقدم باعتبار دلالة على إحسان الملك فانه مما يمين على الحفظ (وَنَزَادُ)

أى بواسطته ولذلك وسط الاخبار به بين الاصل والمزيد (كَيْلٌ بَعِيرٌ) أى وسق بعير زائدا على أوساق

أباعرنا على قضية التقيس المهورد من الملك ، والبعير فى المشهور مقابل الناقة ، وقد يطلق عليها

وتكسر فى لغة باؤه ويجمع على أبرة وبعران وأباعر ، وعن مجاهد تفسيره هنا بالحمار وذكر أن بعض العرب يقول للحمار بعير وهو شاذ .

وقوله تعالى (ذَلِكَ كَيْلٌ) أى مكيل (بِسِيرٍ ٦٥) أى قليل لا يقوم بأودنا يحتمل أن يكون إشارة

الى ما كيل لهم أولا ، والجملة استئناف جىء بها للجواب عما عسى أن يقال لهم : قد صدقتم فيما قلتم ولكن ما الحاجة

الى التزام ذلك وقد جتمم بالطعام ؟ فكأنهم قالوا : ان ما جئنا به غير كاف لنا فلا بد من الرجوع مرة أخرى

وأخذ مثل ذلك مع زيادة ولا يكون ذلك بدون استصحاب أخينا ، ويحتمل أن يكون إشارة الى ما تحمله

أباعرم ، والجملة استئناف وقع تعليلا لما سبق من الازدياد كأنه قيل : أى حاجة الى الازدياد ؟ فقيل : لأن

ما تحمله أباعرنا قليل لا يكفينا ، وقيل : المعنى ان ذلك السيل الزائد قليل لا يضيقنا فيه الملك أو سهل عليه لا يتعاطمه ، وكان الجملة على هذا استئناف جىء به لدفع ما يقال : لعل الملك لا يعطيكم فوق العشرة شيئا

ويرى ذلك كثيرا أو صعبا عليه وهو كاترى ، وجوز أن يكون ذلك إشارة الى الكيل الذى هم بصدده وتضمنه كلامهم وهو المنضم اليه كيل البعير الحاصل بسبب أخيهام المتعبد بحفظه كأنهم لما ذكروا ما ذكروا صرحوا بما يفهم منه مبالغة في استزال أبيهم فقالوا : ذلك الذى نحن بصدده كيل سهل لا مشقة فيه ولا حنة تتبعه ، وقد يبقى الكيل على معناه المصدرى والكلام على هذا الطرز لا يسيرا •

وجوز بعضهم كون ذلك من كلام يعقوب عليه السلام والإشارة الى كيل البعير أى كيل بعير واحد شىء قليل لا يخاطر مثله بالولد ، وكان الظاهر على هذا ذكره مع كلامه السابق أو اللاحق ، وقيل معنى (مانبغى) أى مطلب نطلب من مهماتنا ، والجل الواقعة بعده توضيح وبيان لما يشعر به الإنكار من كونهم فائزين ببعض المطالب أو متمكنين من تحصيله فكأنهم قالوا : هذه بضاعتنا حاضرة فنستظهر بها ونغير أهلنا ونحفظ أخاننا من المكروه ونزداد بسببه غير ما نكتاله لأنفسنا كيل بعير فأى شىء نبغى وراء هذه المبانى ، وما ذكرنا من العطف على المقدر هو المشهور . وفي الكشف لك أن تقول : إن (نمير) وما تلاه معطوف على مجموع (مانبغى) والمعنى اجتماع هذين القولين منهم في الوجود ولا يحتاج الى جامع وراء ذلك لكونهما محكيين قولاً لهم على أنه حاصل لاشتراك الكل في كونه لا استنزال يعقوب عليه السلام عن رأيه وأن الملك اذا كان محسنا كان الحفظ أهون شىء ، والاستفهام لرجوعه الى النفى لا يمنع العطف وواقفه في ذلك بعضهم •

وقرأ ابن مسعود . وأبو حيوة (ما تبغى) بقاء الخطاب ؛ وروت عائشة رضى الله تعالى عنها ذلك عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والخطاب ليعقوب عليه السلام ، والمعنى أى شىء وراء هذه المبانى المشتبهة على سلامة أختنا وسعة ذات ايدينا أو وراء ما فعل معنا الملك من الاحسان داعيا الى التوجه اليه ، والجملة المستأنفة موضحة أيضا لذلك أو أى شىء تبغى شاهدا على صدقنا فيما وصفنا لك من إحسانه ، والجملة المذكورة عبارة عن الشاهد المدلول عليه بفحوى الإنكار ، ويحتمل أن تكون (ما) نافية ومفعول (تبغى) محذوف أن ما نبغى شىئا غير ما رأيناه من احسان الملك في وجوب المراجعة اليه أو مانبغى غير هذه المبانى ، والقول بأن المعنى مانبغى منك بضاعة أخرى تشتريها ضعيف ، والجملة المستأنفة على كل تقدير تعليل للنفي ، وإما اذا فرس النبغى بمجاورة الحد - فما - نافية فقط ، والمعنى مانبغى في القول ولا تكذب فيما وصفنا لك من احسان الملك بناو كرمه الموجب لما ذكر ، والجملة المستأنفة لبيان ما ادعوا من عدم البغى ، وقوله : (و نمير) الخ عطف على (مانبغى) أى لانبغى فيما نقول ونمير ونفعل كيت وكيت فاجتمع أسباب الاذن في الارسال ، والأول كالتهديد والمقدمة للبواقي والتناسب من هذا الوجه لأن الكل متشارك في أن المطلوب يتوقف عليها بوجه ما ، على أنه لو لم يكن غير الاجتماع في المقولية لكفى على ما مر آفا عن الكشف •

وجوز (١) كونه كلاما مبتدأ أى جملة تذييلية اعتراضية كقولك : فلان ينطق بالحق والحق أبلغ كأنه قيل : وينبغى أن نمير ، ووجه التأكيد الذى يقتضيه التذييل أن المعنى أن الملك محسن ونحن محتاجون فقيم التوقف في الارسال وقد تأكد موجاهه ، وقال العلامة الطيبي : إنما صح التأكيد والتذييل لأن الكلام في الامتياز وكل من الجمل بمعناه أو المعنى (مانبغى) في الرأى وما نعدل عن الصواب فيما نفسير به عليك من إرسال

(١) فيه رد على صاحب الفرائد حيث غفل عن ذلك فقال رادا على هذا التجويز : ان الواو لا تصلح في الابتداء والتزم العطف اه منه •



أخينا معنا ، واجل كلها للبيان أيضا إلا أن ثم محذوف ينساق إليه الكلام أى بضاعتنا حاضرة نستظهر بها ونمير أهلنا ونصنع كيت وذبت وهو على ما قيل : وجه واضح حسن يلائم ما كانوا فيه مع أبيهم فتأمل هذا . وقرأت عائشة . وأبو عبد الرحمن السلمي (ونمير) بضم النون ، وقد جاء مار عياله وأما رم بمعنى كما في القاموس ه

( قَالَ لَنْ أُرْسَلَهُ مَعَكُمْ ) بعد أن عاينت منكم ما أجرى المدامع ( حَتَّى تَوُتُونَ مَوْتَعَمَّانَ اللَّهِ ) أى حتى تعطونى ما أتوتق به من جهته ، فالمتوق مصدر ميمى بمعنى المفعول ، وأراد عليه السلام أن يحلفوا له بالله تعالى وإنما جعل الحلف به سبحانه موثقا منه لأنه ما تؤكده اليهود به وتشدد وقد أذن الله تعالى بذلك فهو إذن منه تعالى شأنه ( لَتَأْتُنَّنِي بِهِ ) جواب قسم مضمرة إذ المعنى حتى تحلفوا بالله وتقولوا والله لتأتينك به ه

وفي مجمع البيان نقلا عن ابن عباس أنه عليه السلام طلب منهم أن يحلفوا بحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين وسيد المرسلين ، والظاهر عدم صحة الخبر . وذكر العمادى أنه عليه السلام قال لهم : قولوا بالله رب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لتأتينك به ﴿ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ ﴾ أى إلا أن تغلبوا فلا تطيقوا ذلك أو إلا أن تهلكوا جميعا وكلاهما مروى عن مجاهد ، وأصله من إحاطة العدو واستعماله في الهلاك لأن من أحاط به العدو فقد هلك غالبا ، والاستثناء قيل مفرغ من أعم الأحوال والتقدير لتأتينى به على كل حال إلا حال الإحاطة بكم . ورد بأن المصدر من (أن) والفعل لا يقع موقع الحال كالمصدر الصريح فيجوز جئتكم ركضا أى راكضا دون جئتكم أن تركض وإن كان فى تأويله لما أن الحال عندهم نكرة ( وأن ) مع مافى حيزها معرفة فرتبة الضمير . وأجيب بأنه ليس المراد بالحال الحال المصطاح عليها بل الحال اللغوية ، ويؤول ذلك الى نصب المصدر المؤول على الظرفية وفيه نظر . وفى البحر أنه لو قدر كون ( أن ) والفعل فى موقع المصدر الواقع ظرف زمان أى لتأتينى به فى كل وقت لإحاطة بكم أى لإلا وقت إحاطة بكم لم يجز عند ابن الأبارى لأنه ينع وقوع المصدر المؤول ظرفا ويشترط المصدر الصريح فيجوز خرجنا صياح الديك دون خرجنا أن يصيح الديك أو ما يصيح الديك ، وجاز عند ابن جنى المجوز لذلك كما فى قول أبى ذؤيب الهذلى :  
وتالله ما إن شهلة (١) أم واحد • بأوجد منى أن يهان صغيرها

وقيل : من أعم العال على تأويل الكلام بالنفى الذى ينساق إليه أى لتأتينى ولا تمتنعن من الاتيان به الا للإحاطة بكم كقولهم : أقسمت عليك الافعلت أى . أطاب الافعلك ، والظاهر اعتبار التأويل على الوجه الأول أيضا فان الاستثناء فيه مفرغ كما علمت ، وهو لا يكون فى الاثبات إلا إذا صح وظهر ارادة العموم فيه نحو قرأت الايوم الجمعة لإمكان القراءة فى كل يوم غير الجمعة وهنا غير صحيح لأنه لا يمكن لآخوة يوسف عليه السلام أن يأتوا بأخيه فى كل وقت وعلى كل حال سوى وقت الإحاطة بهم لظهور أنهم لا يأتون به له وهو فى الطريق أو فى مصر اللهم إلا أن يقال : إنه من ذلك القبيل وأن العموم والاستغراق فيه عرفى أى فى كل حال يتصور الاتيان فيها ، وتعقب المولى أبو السعود تجويز الأول بلا تأويل بقوله : وأنت تدرى أنه حيث لم يكن الاتيان من الافعال الممتدة الشاملة للأحوال على سبيل المعية كما فى قولك : لألزمك إلا أن تقضينى حقى ولم يكن مراده عليه السلام مقارنته على سبيل البدل لما عدا الحال المستثناة كما إذا قلت : صل إلا أن تكون محدثا

(١) امرأة شهلة بالشين اذا كانت نصفًا عاقلة اه منه

بل مجرد تحققه ووقوعه من غير اخلال به كما في قولك : لاحجن العام لأن أحصر فان مرادك إتمامه الاخبار بعدم منع ما سوى حال الاحصار عن الحج لا الاخبار بمقارنته لتلك الاحوال على سبيل البدل كما هو مرادك في مثال الصلاة كان اعتبار الاحوال معه من حيث عدم منعها منه ، فأل المعنى إلى التأويل المذكور اه .

وبحث فيه واحدا من الفضلاء بثلاثة أوجه . الاول أنه لو كان المراد من قوله : (لأتأني به) الاخبار بمجرد تحقق الاتيان ووقوعه من غير اخلال به لم يحتاج إلى التأويل المذكور - أعنى التأويل بالنفى - كما لا يخفى على المأمّل في كلامه يفيد خلاف مراده . الثاني أنا سلمنا أن ليس مراد القائل من قوله : لاحجن الخ الاخبار بمقارنته الحج لما عدا حال الاحصار على سبيل البدل لكن لا نسلم أن ليس مراده منه الا الاخبار بعدم منع ما سوى حال الاحصار عنه غايته أن بينهما ملازمة وذلك لا يستلزم الاحتياج إلى التأويل بالنفى . الثالث أنه إن أراد من قوله : كان اعتبار الاحوال الخ أن الاتيان به لم يكن معه اعتبار الاحوال كما هو الظاهر فمنوع ، وإن أراد أن اعتبار الاحوال معه يستلزم حيثية عدم منعها منه فسلم لكن لا يلزم منه الاحتياج إلى التأويل المذكور أيضاً وليس المدعى الاذاك اه وهو كما ترى فتبصر ، ثم انهم أجابوه عليه السلام إلى ما اراد ﴿ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْعِدَهُمْ ﴾ عدمهم من الله تعالى حسبما أراد عليه السلام ﴿ قَالَ ﴾ عرضا لثقتة بالله تعالى وحثاهم على مراعاة حلفهم به عز وجل ﴿ اللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ ﴾ في أثناء طلب الموتق وابتائه من الجانبين ، واثار صيغة الاستقبال لاستحضار الصورة المؤدى إلى تثبيتهم ومحافظتهم على تذكروه ومراقبته ﴿ وَكَيْلٌ ﴾ أى مطلع رقيب ، فان الموكل بالامر يراقبه ويحفظه ، قيل : المراد أنه سبحانه مجاز على ذلك .

﴿ وَقَالَ ﴾ ناصحاهم لما عزم على إرسالهم جميعا ﴿ يَا بَنِيَّ لَاتَدْخُلُوا ﴾ مصر ﴿ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ ﴾ نهام عليه السلام عن ذلك حذرا من اصابة العين فانهم كانوا ذوى جمال وشارة حسنة وقد اشتهروا بين أهل مصر بالزاني والكرامة التي لم تكن لغيرهم عند الملك فسكانوا مظنة لأن يعانوا اذا دخلوا كوكبة واحدة ، وحيث كانوا بجهوليين همومرين بين الناس لم يوصهم بالفرق في المرة الأولى ، وجوز أن يكون خوفه عليه السلام عليهم من العين في هذه الكربة بسبب أن فيهم محبوبه وهو بنيامين الذى يتسلى به عن شقيقه يوسف عليه السلام ولم يكن فيهم في المرة الاولى فأهمل أمرهم ولم يحتفل بهم لسوء صنيعهم في يوسف ، والقول أنه عليه السلام نهام عن ذلك أن يستراب بهم لتقدم قول أتم جواسيس ليس بشيء أصلا ، ومثله ما قيل : إن ذلك كان طمعا أن يتسمعوا خبر يوسف عليه السلام ، والعين حق فأصح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وصح أيضا زيادة « ولو كان شئ سابق القدر سبقته العين » و « إذا استغسلتم فاغسلوا » وقد ورد أيضا « إن العين لتدخل القبر والجل القدر » وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم يعوذ الحسنين رضئ الله تعالى عنهما بقوله : « أعوذ بكلمات الله تعالى التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة » وكان يقول : « كان أبو تايه وذهما إسماعيل واسحق عليهم السلام » .

ولبعضهم في هذا المقام كلام مفصل مبسوط لا بأس باطلاعك عليه ، وهو أن تأثير شئ في آخر إما نفساني أو جسماني وكل منهما إما في نفساني أو جسماني ، فالانواع أربعة يندرج تحتها ضروب الوحي والمعجزات

والكرامات والالهامات والمنامات وأنواع السحر والأعين والذيرنجيات ونحو ذلك . أما النوع الأول- أعنى تأثير النفساني في مثله- فكأثير المبادئ العالية في النفوس الانسانية بافاضة العلوم والمعارف ، ويندرج في ذلك صنفان أحدهما ما يتعلق بالملم الحقيقي بأن يلقى إلى النفس المستعدة لذلك فإل العلم من غير واسطة تعليم وتعلم حتى تحيط بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية كما ألقى إلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم علوم الأولين والآخرين مع أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يتلو من قبل كتاباً ولا يخطه يمينه • وثانيهما ما يتعلق بالتخييل القوي بأن يلقى إلى من يكون مستعداً له ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات المستقبلية ، والمنامات والالهامات داخلة أيضاً تحت هذا النوع ، وقد يدخل تحته نوع من السحر وهو تأثير النفوس البشرية القوية فيها قوتاً للتخييل والوهم في نفوس بشرية أخرى ضعيفة فيها هاتان القوتان كنفوس البله والصبيان والعموم الذين لم تقو قوتهم العقلية فتتخيّل ما ليس موجود في الخارج موجوداً فيه وما هو موجود فيه على ضد الحال الذي هو عليها ؛ وقد يستعان في هذا القسم من السحر بأفعال وحرركات يعرض منها للحس حيرة وللخيال دهشة . ومن ذلك الاستهتار في الكلام والتخاطب فيه . وأما النوع الثاني- أعنى تأثير النفساني في الجسماني- فكأثير النفوس الانسانية في الابدان من تغذيتها وإتمامها وقيامها وقومدها إلى غير ذلك ومن هذا القبيل صنف من المعجزات وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بأن تبلغ قوتها إلى حيث تتمكن من التصرف في العالم تمكئها من التصرف في بدنها كتدبير قوم بريح عاصفة أو صاعقة أو زلزلة أو طوفان وربما يستعان فيه بالتضرع والابتهاج إلى المبادئ العالية كأن يستسقى للباس فيسقى ويدعو عليهم فيهلكون ولهم فينجون ، ويندرج في هذا صنف من السحر أيضاً كما في بعض النفوس الحبيثة التي تقوى فيها القوة الوهمية بسبب من الأسباب كالرياضة والمجاهدة مثلاً فيسلطها صاحبها على التأثير فيمن أرادته بتوجه تام وعزيمة صادقة إلى أن يحصل المطلوب الذي هو تأثره بنحو مرض وذبول جسم ويصل ذلك إلى الهلاك ، وأما النوع الثالث وهو تأثير الجسماني في الجسماني فكأثير الأدوية والسموم في الابدان ويدخل فيه أنواع الذيرنجيات والطلسمات فانها بتأثير بعض المركبات الطبيعية في بعض بسبب خواص فيها تجذب المغناطيس للحديد واختطاف الكهرباء التين ، وقد يستعان في ذلك بتحصين المناسبات بالأجرام العلوية المؤثرة في عالم الكون والفساد كما يشاهد في صور أشكال موضوعة في أوقات مخصوصة على أوضاع معلومة في مقابلة بعض الجهات ومسامته بعض الكواكب يستدفع بها كثير من أذى الحيوانات . وأما النوع الرابع وهو تأثير الجسماني في النفساني فكأثير الصور المستحسنة أو المستفجة في النفوس الانسانية . من استماتها اليها وتفتيرها عنها وعد من ذلك تأثير أصناف الأغاني والرقص والملاهي في بعض النفوس وتأثير البيان فيمن له ذوق كما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «إن من البيان لسحراً» إذاتهم هذا فاعلم أنهم اختلفوا في إصابة العين فأبو علي الجبائي أنكراها انكاراً بليغاً ولم يذكر لذلك شبهة فضلاً عن حجة وأثبتها غيره من أهل السنة . والمعتزلة . وغيرهم إلا أنهم اختلفوا في كيفية ذلك فقال الجاحظ : إنه يمتد من العين أجزاء فتصل بالشخص المستحسن فتؤثر فيه تأثير السم في الابدان فالتأثير عنده من تأثير الجسماني في الجسماني •

وضمن ذلك القاضي بأنه لو كان الأمر كما قال لوجب أن تؤثر العين في الشخص الذي لا يستحسن كتأثيرها فيما يستحسن . وتعقبه الامام بأنه تضعيف ضعيف ، وذلك لأنه إذا استحسن العائن شيئاً فاما أن



يجب بقاءه كما إذا استحسّن ولده مثلاً، وإما أن يكره ذلك كما إذا أحسّ بذلك المستحسن عند عدوه الحاسد هو له، فإن كان الأول فإنه يحصل عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله وهو يوجب انحصار الروح في داخل القلب، فحينئذ يسخن القلب والروح جدا ويحصل في الروح الباصر كيفية قوية مسخنة، وإن كان الثاني فإنه يحصل عند ذلك الاستحسان هم شديد وحزن عظيم بسبب حصول ذلك المستحسن لعدوه، وذلك أيضا يوجب انحصار الروح وحصول الليفية القوية المسخنة، وفي صورتين يسخن شعاع العين فيؤثر ولا كذلك في عدم الاستحسان فباز الفرق، ولذلك السبب أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم العائن بالوضوء ومن أصيب بالاغتسال اهـ. وما أشار إليه من أن العائن قد يصيب ولده مثلاً مما شهدت له التجربة، ولكن أخرج الامام أحمد في مسنده عن أبي هريرة، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال: «العين حق يضرها الشيطان وحسد ابن آدم»، وظاهره يقتضي خلاف ذلك، وأما ما ذكره من الأثر بالوضوء والاغتسال فقد جاء في بعض الروايات، وكيفية ذلك أن يغسل العائن وجهه ويديه ومرقبه وركبتيه وأطراف رجليه وداخل أذنيه أي ما يلي جسده من الأزار، وقيل وركبتيه، وقيل: هذا كبره ويصب الغسالة على رأس المعين وقد مر، وإذا استغسل فاغسلوا، وهو خطاب للعائنين أي إذا طلب منكم ما اعتيد من الغسل فافعلوا والأمر للندب عند بعض، وقال الماوردي تبعا لجماعة: للوجوب فيجب على العائن أن يغسل مِمَّ يعطى الغسالة للمعين لأنه الذي يقتضيه ظاهر الأمر ولأنه قد جرب ذلك وعلم البره به ففيه تخليص من الهلاك كاطعام المضطر، وذكر أن ذلك أمر تبديي وهو مخالف لما أشار إليه الامام من كون الحكمة فيه تبريد تلك السخونة، وهو مأخوذ من كلام ابن القيم حيث قال في تعليل ذلك: لأنه كما يؤخذ درياق لسلم الحجة من لحمها يؤخذ علاج هذا الأمر من أثر الشخص العائن، وأثر تلك العين كشمعة نار أصابت الجسد ففي الاغتسال اطفاء لتلك الشمعة، وهو (١) على علته أوفى من كلام الامام. ويرد على ما قرره في الاتصاف للجاحظ أنه لا يصد عنه باب الاعتراض على ما ذكره في كيفية إصابة العين، إذ يرد عليه ما ثبت من أن بعض العائنين قد يصيب ما يصف له ويمثل ولو كان بينه وبينه فراسخ، والتزام امتداد تلك الاجزاء الى حيث المصاب بما لا يسكده بقيل (٢) كما لا يخفى على ذي عين. وقال الحكيمة واختاره بعض المحققين من أهل السنة: إن ذلك من تأثير النفساني بالجسماني وينتج على أنه ليس من شرط المؤثر أن يكون تأثيره بحسب هذه الكيفيات المحسوسة أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بل قد يكون التأثير نفسيا محضا كما يدل عليه أن اللوح الذي يكون قليل عرض اذا كان موضوعا على الأرض بقدر كل انسان على المشي عليه ولو كان موضوعا بين جدارين مرتفعين لم يقدر كل أحد على المشي عليه وما ذلك الا لأن الخوف من السقوط منه يوجب السقوط وأيضا إن الانسان إذا تصور أن فلانا مؤذيا له حصل في قلبه غضب وتسخن مزاجه، فبدأ ذلك ليس إلا التصور النفساني بل مبدأ الحركات البدنية. مطلقا ليس الا التصورات النفسانية، ومتى ثبت أن تصور النفس

(١) فيه اشارة الى ان فيه ما فيه ايضا فقد ذكر ابن القيم نفسه أن ذلك لا يستفهم به من انكره ولا يخفى انه لو كان الأمر كما ذكر لم يكن فرقا بين المنكر والمعتقد في الانتفاع فتأمل اهمته (٢) ومثله ما يقال من ذهابهم كالمسلم كقول:

سهم اصاب وراميه بنى سلم من بالعراق لقد ابعدت مرماك

(٢ - ٣ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

يوجب تغير بدنه الخاص لم يبعد أيضاً أن يكون بعض النفوس بحيث تتعدى تأثيراتها إلى سائر الابدان ، وأيضاً جواهر النفوس مختلفة فلا يتمتع أن يكون بعض النفوس بحيث تؤثر في تغير بدن حيوان آخر بشرط أن تراه أو ترى مثاله على ما نقل وتتعجب منه ، ومتى ثبت أن ذلك غير متمنع وكانت التجارب شاهدة بوقوعه وجب القول به من غير تلعم ، ولأن وقوع ذلك أكثرى عند اعمال العين والنظر بها إلى الشيء نسب التأثير إلى العين والافالمازتر إنما هو النفس ، ونسبة التأثير إليها كمنسبة الاحراق إلى النار والرى إلى الماومحو ذلك ، والقاعل للآثار في الحقيقة هو الله عز سلطانه بالاجماع ، لكن جرت عادته تعالى على خلقها بالاسباب من غير توقف عقلي عليها كما يظن جهلة الفلاسفة على ما نقل عن الساف أو عند الاسباب من غير مدخلة لها بوجه من الوجوه على ماشاع عن الاشعري ۵

فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام : « الدين حق » أن اصابة النفس بواسطتها أمر كائن مقضى به في الوضع الالهي لاشبهة في تحققة وهو كسائر الآثار المشاهدة لنحو النار والماء والأدوية مثلا . وأنت تعلم أن مدار كل شيء المشيئة الالهية فما شاء الله تعالى فإن وما لم يشأ لم يكن ، وحكمة خلق الله تعالى التأثير في مشيئة العين أمر مجهول لنا . وزعم أبو هاشم . وأبو القاسم البلخي أن ذلك مما يرجع إلى مصلحة التكليف قالوا : لا يتمتع أن تكون العين حقا على معنى أن صاحب العين إذا شاهد الشيء وأعجب به استحسانا كان المصلحة له في تكليفه أن يغير الله تعالى ذلك الشيء حتى لا يبقى قلب ذلك المكلف متعلقا به ، ثم لا يبعد أيضاً أنه لو ذكره عند تلك الحالة وعدل عن الاعجاب وسأل ربه سبحانه بقاء ذلك تغيير المصلحة فيبقى الله تعالى ولا يفنيه وهو كما ترى ، ثم ان ما أشار اليه من نفع ذكر الله تعالى والالتجاء اليه سبحانه حق ، فقد صرحوا بأن الادعية والرقى من جملة الاسباب لدفع أذى العين بل إن من ذلك ما يكون سببا لرد سهم العائن اليه . فقد أخرج ابن عساکر أن سعيد الساحي قيل له : احفظ ناقتك من فلان العائن فقال : لا سبيل له اليها فعانها فسقطت تعظرب فاخبر الساحي فوقف عليها فقال : حبس حابس وشهاب قابس رددت عين العائن عليه وعلى أحب الناس اليه وعلى كبده وكليتيه رشيق وفي ماله يلبق (فارجم البصر هل ترى من فطور) الآية فخرجت حدقتا العائن وسلبت الناقه ۵

وبدل على فقع الرقية من العين مشروعيتهما كما تدل عليه الآثار ، وقد جاء في بعضها أنه ﷺ قال : لا رقية الا من عين او حمة ، والمراد منه أنه لا رقية أولى وانفع من رقية العين والحمة والافقد رقى ﷺ بعض أصحابه من غيرهما . وينبغي لمن علم من نفسه أنه ذو عين أن لا ينظر إلى شيء نظر اعجاب وأن يذكر الله تعالى عند رؤية ما يستحسن . فقد ذكر غير واحد من المجر بين أنه إذا فعل ذلك لا يؤثر ، ونقل الاجهوري أنه يتدب أنه يعوذ للمعين فيقول اللهم بارك فيه ولا تضره ماشاء الله لا قوة الا بالله ، وفي تحفة المحتاج أن من أدويتها أى العين المحرقة التي أمر النبي ﷺ بها أن يتوضأ العائن إلى آخر ما ذكرناه آنفا وأن يدعو للمعين وأن يقول للمعين ماشاء الله لا قوة الا بالله حصنت نفسي بالحى القيوم الذى لا يموت ابدا ودفعت عنها السوء بألف لاحول ولا قوة الا بالله ، ويسن عند القاجنى لمن رأى نفسه سليمة واحواله معتدلة أن يقول ذلك . وفي شرح مسلم عن العلماء أنه على السلطان منع من عرف بذلك من مخالطة الناس ويزرقه من بيت المال إن كان فقيرا فان ضرره أشد من ضرر المجذوم الذى منعه عمر رضى الله تعالى عنه من مخالطة الناس . ورأيت لبعض أصحابنا أيضا القول بتدب

ذلك ، وأنه لا كفارة على عائش قيل : لأن الدين لا تعد مهلكا عادة على أن التأثير يقع عندها لا بها حتى بالظر للظاهر ، وهذا بخلاف الساحر فانهم صرحوا بأنه يقتل إذا قرأن سحره يقتل غالبا . ونقل عن المالكية أنه لافرق بين الساحر والعائن فيقتلان إذا قتلا ؛ ثم إن ابن الهيثم على ما نقل عن الرازي لا تؤثر من له نفس شريفة لما في ذلك من الاستعظام للشيء . وفيما أخرجه الامام أحمد في مسنده ما يؤيد المدعى ، واعترض بما رواه القاضي أن نبيا استكثر قومه فمات منهم في ليلة مائة الف فشكا ذلك إلى الله تعالى فقال له سبحانه وتعالى : (إلك استكثرتهم فمات منهم هلاصتهم إذا استكثرتهم فقال : يارب كيف أحصيتهم ؟ قال : تقول - حصنتكم بالحى القيوم إلى آخر ما تقدم ) وقد يجاب بأن ما ذكر الرازي هو الاغلب بل يعين تأويل هذا إن صح بأن ذلك النبي عليه السلام لما غفل عن الذكر عند الاستكثار عوتب فيم ليسأل فيه لم فهو كالصابئة بالعين لأنه عن حقيقة هذا والله تعالى أعلم ، ثم إنه عليه السلام لم يكتف بالهوى عن الدخول من باب واحد بل ضم إليه قوله : ﴿ وَأَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ ﴾ بيانا للمراد به وذلك لأن عدم الدخول من باب واحد غير - يازم للدخول من أبواب متفرقة وفي دخولهم من بابين أو ثلاثة بعض مافى الدخول من باب واحد من نوع اجتماع وصحح لوقوع المحذور ، وإنما لم يكتف بهذا الامر مع كونه مستلزما للهوى السابق إظهاراً لـ لـ لـ العناية به وإيداناً بأنه المراد بالامر المذكور لتحقيق شيء آخر ﴿ وَمَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ ﴾ أى لا أنفعكم ولا يدفع عنكم بتدبيرى ﴿ مِنْ اللَّهِ شَيْءٌ ﴾ أى من قضائه تعالى عليكم شيئاً فانه لا يفتى حذر من قدر ، ولم يرد بهذا عليه السلام - كما قيل - الغاء الحذر بآية كيف وقد قال سبحانه : ﴿ خذوا حذرکم ﴾ وقال عز قائلنا : ﴿ وَلَا تَقْوُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ بل أراد بيان أن ما وصاهم به ليس مما يستوجب المراد لاحتالة بل هو تدبير وتثبيت بالاسباب العادية التى لا تؤثر الا بآذنه تعالى وأن ذلك ليس بمدافعة للقدر بل هو استعانة بالله تعالى وهرب منه إليه ﴿ إِنْ الْحُكْمُ ﴾ أى ما الحكم مطلقاً ﴿ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ لا يشاركه أحد ولا يمانه شيء ﴿ عَلَيْهِ ﴾ سبحانه دون غيره ﴿ تَوَكَّلْتُ ﴾ فى كل ما آتى به وأدبر ، وفيه دلالة على أن ترتيب الاسباب غير محل بالتوكل ، وفى الخبر « اعقلها وتوكل »

﴿ وَعَلَيْهِ ﴾ عز سلطانه دون غيره ﴿ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ أى المريدون للتوكل ، قيل : جمع بين الواو والفاء فى عطف الجملة على الجملة مع تقديم الصلة للاختصاص ليفيد بالواو عطف فعل غيره من تخصيص التوكل بالله تعالى شأنه على فعل نفسه وبالفاء سببية فعله لكونه نية لفعل غيره من المقتدين به ، وهى على ما صرح به بعضهم زائدة حيث قال : ولا بد من القول بزيادة الفاء وإفادتها السببية ، ويلزم أن الزائد قد يدل على معنى غير التوكيد ، وذكر أنه لو اكتفى بالفاء وحدها وقيل : فعليه فليتوكل الخ أفاد تسبب الاختصاص لأصل التوكل وهو المقصود ، وكل ذلك لا يخلو عن بحث . واختار بعضهم أنه جىء بالفاء افادة للتأكيد فقط كما هو الامر الشائع فى الحروف الزائدة فتدبر ، وأياما كان يدخل بنوه عليه السلام فى عموم الامر دخولا أوليا ، وفى هذا الاسلوب ما لا يخفى من حسن هدايتهم وارشادهم إلى التوكل فى فهم بصدده على الله تعالى شأنه غير معتمدين على ما وصاهم به من التدبير ﴿ وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ ﴾ من الأبواب المتفرقة من البلد ، قيل : كانت له أربعة أبواب فدخلوا منها ، وإنما اكتفى بذكره لاستلزامه الانتهاء عما نوهوا عنه ،



وحاصله لما دخلوا متفرقين ﴿ مَا كَانَ ﴾ ذلك الدخول ﴿ يَفْنَى عَنْهُمْ مَنَ اللَّهِ ﴾ من جهته سبحانه ﴿ من شيء ﴾ أي شيئاً مما قضاه عليهم جل شأنه، والجملة قيل : جواب (لما) والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل لتحقق المقارنة الواجبة بين جواب (لما) ومدخولها، فإن عدم الاغناء بالفعل إنما يتحقق عند نزول المحذور لا وقت الدخول وإنما المتحقق حينئذ ما أفاده الجمع المذكور من عدم كون الدخول مغنياً فيما سيأتي، وليس المراد بيان سببية الدخول المذكور لعدم الاغناء كما في قوله تعالى: (فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا) فان مجيئ النذير هناك سبب لزيادة نفورهم بل بيان عدم سببته للاغناء مع كونها متوقفة في بادئ الرأي حيث أنه وقع حسباً وصاهم به عليه السلام، وهو نظير قولك : حلف أن يعطيني حتى عند حلول الأجل فلما حل لم يعطني شيئاً، فان المراد بيان عدم سببية حلول الأجل للاعطاء مع كونها مرجوة بموجب الحلف لا بيان سببته لعدم الاعطاء، فالماكل بيان عدم ترتب الغرض المقصود على التدبير المعهود مع كونه مرجو الوجود لا بيان ترتب عدمه عليه، ويجوز أن يراد ذلك أيضاً بناء على ما ذكره عليه السلام في تضعيف وصيته من أنه لا يفتي عنهم تدييره من الله تعالى شيئاً فكأنه قيل : ولما فعلوا ما وصاهم به لم يقدم ذلك شيئاً ووقع الأمر حسباً قال عليه السلام فلقوا ما لقوا فيكون من باب وقوع المتوقع اهـ، وإلى كون الجواب ما ذكر ذهب أبو حيان وقال : إن فيه حجة لمن زعم أن - لما - حرف وجوب لوجوب لا ظرف زمان بمعنى حين إذ لو كان كذلك ماجاز أن يكون معمولا لما بعد (ما) النافية، ولعل من يذهب إلى ظرفيتها يجوز ذلك بناء على أن الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره، وقال أبو البقاء : في جواب (لما) وجهان. أحدهما أنه (آوى) وهو جواب (لما) الأولى والثانية كقولك : لما جئتكم وكلمتكم أجبته وحسن ذلك أن دخولهم على يوسف عليه السلام تعقب دخولهم من الأبواب. والثاني أنه محذوف أي امتلوا أو قوضوا حاجة أبيهم وإلى الوجه الأخير ذهب ابن عطية أيضاً ولا يخفى أنه عليه وعلى ما قبله ترتفع غائلة توجيه أمر الترتب، وما أشار إليه صاحب القيل في ثاني وجهيه هو الذي يقتضيه ظاهر كلام كثير من المفسرين حيث ذكروا أن هدامته تعالى تصديق لما أشار إليه يعقوب عليه السلام في قوله : (ولا أغني عنكم من الله شيئاً) ● واعترض القول بعدم ترتب الغرض على التدبير بأن الغرض ليس الا دفع اصابة العين لهم وقد تحقق بدخولهم متفرقين وهو وارد أيضاً على ما ذكر في الوجه الأخير كالألحني. وأجيب بأن المراد بدفع العين أن لا يسهم سوء ما، وإنما خصت اصابة العين لظهورها، وقيل : إن ما أصابهم من العين أيضاً فلم يترتب الغرض على التدبير بل تخلف ما أراده عليه السلام عن تدييره، وتعقب بأنه تكلف واستظهر أن المراد أنه عليه السلام خشي عليهم شر العين فأصابهم شر آخر لم يخطر بباله فلم يقد دفع ما خافه شيئاً، وحينئذ يدعى أن دخولهم من حيث أمرهم أبوهم كان مفيداً لهم من حيث أنه دفع العين عنهم إلا أنه لما أصابهم ما أصابهم من إضافة السرعة اليهم وانتضاهم بذلك مع أخيمهم بوجدان الصواع في رحله وتضاعف المصيبة على أبيهم لم يعد ذلك فائداً فكان دخولهم لم يقدم شيئاً. واعترض أيضاً ما ذكر في توجيه الجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل بأن المشهور أن الغرض منه افادة الاستمرار كما مرّت الإشارة إليه غير مرة وظاهر ذلك لا يدل عليه، قيل : وإذا كان الغرض هنا ذلك احتمال الكلام وجهين نفي استمرار الاغناء واستمرار نفيه وفيه

تأمل فنأمل جدا . هذا وما أشرنا إليه من زيادة ( من ) في المنصوب هو أحد وجهين ذكرهما الرازي في الآية . ثانيهما جواز كونها زائدة في المرفوع وحيث لا يكون في الكلام ضمير الدخول إلا يخفى ، قيل : ولو اعتبر على هذا الوجه كون مرفوع ( كان ) ضمير الشأن لم يبعد أى ما كان الشأن يغنى عنهم من الله تعالى شئ ﴿الْحَاجَةُ﴾ استثناء منقطع أى ولكن حاجة ﴿ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا ﴾ أى أظهرها ووصاهم بها دفما للخطرة غير معتقد أن للتدبير تأثيرا في تغيير التقدير، والمراد بالحاجة شفقتة عليه السلام وحرارته من أن يعانوا •

وذكر الراغب أن الحاجة إلى الشئ الفقر إليه مع محبته وجمعه حاج وحاجات وحوائج ، وحاج يحوج احتاج ثم ذكر الآية . وأنكر بعضهم مجي الحوائج جمعا لها وهو محجوج بوروده في الفصيح ، وفي التصريح باسمه عليه السلام إشعار بالتعطف والشفقة والترحم لأنه عليه السلام قد اشتهر بالخزن والرقه ، وجوز أن يكون ضمير (قضاها) للدخول على معنى أن ذلك الدخول قضى حاجة في نفس يعقوب عليه السلام وهي إرادته أن يكون دخولهم من أبواب متفرقة ، فالمعنى ما كان ذلك الدخول يغنى عنهم من جهة الله تعالى شيئا لكن قضى حاجة حصلت في نفس يعقوب لوقوعه حسب إرادته ، والاستثناء منقطع أيضا ، وجملة (قضاها) صفة (حاجة) وجوز أن يكون خبر (إلا) لأنها بمعنى لكن وهي يكون لها اسم وخبر فإذا أولت بها فقد يقدر خبرها وقد يصرح به كما نقله القطب . وغيره عن ابن الحاجب ، وفيه أن عمل إلا بمعنى لكن عملها محال يقل به أحد من أهل العربية •

وجوز الطيبي كون الاستثناء متصلا على أنه من باب هـ ولا عيب فهم غير أن سيوفهم هـ فالعنى ما أغنى عنهم ما وصاهم به أبوه شيئا إلا شفقتة التي في نفسه ، ومن الضرورة أن شفقة الأب مع قدر الله تعالى كإلهاء فاذن ما أغنى عنهم شيئا أصلا ﴿ وَإِنَّهُ لَدُوُّ عِلْمٍ ﴾ جليل ﴿ لَمَّا عَلَّمْنَاهُ ﴾ أى لتعليمنا إياه بالوحى ونصب الأدلة حيث لم يعتقد أن الحذر يدفع القدر حتى يتبين الخلل في رأيه عند تخلف الأثر أو حيث بت القول بأنه لا يغنى عنهم من الله تعالى شيئا فكانت الحال كما قال ، فاللام للتتميل و ( ما ) مصدرية والضمير المنصوب يعقوب عليه السلام ، وجوز كون ( ما ) موصولا اسميا والضمير لها واللام صلة علم والمراد به الحفظ أى إنه لذو حفظ ومراقبة لذى علمناه إياه ، وقيل : المعنى إنه لذو علم لفوائده الذى علمناه وحسن انارة ، وهو إشارة إلى كونه عليه السلام عاملا بما علمه وما أشير إليه أولا هو الأولى ، ويؤيد التتميل قراءة الأعمش ( بما علمناه ) وفي تأكيد الجملة بان واللام وتنكير ( علم ) وتعليله بالتعليم المسند إلى ضمير العظمة من الدلالة على جلالة شأن يعقوب عليه السلام وعلو مرتبة علمه وفخامته مالا يخفى هـ

﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ٦٨ ﴾ سر القدر ويزعمون أنه يغنى عنه الحذر ، وقيل : المراد ( لا يعلمون ) لإيجاب الحذر مع أنه لا يغنى شيئا من القدر . وتعقب بأنه يأباه مقام بيان تخلف المطلوب عن المبادئ هـ وقيل : المراد ( لا يعلمون ) أن يعقوب عليه السلام بهذه المثابة من العلم ، ويراد - بأكثر الناس - حيثئذ المشركون فانهم لا يعلمون أن الله تعالى كيف ارشد أوليائه إلى العلوم التي تنفعهم في الدنيا والآخرة ، وفيه أنه بمعزل عما نحن فيه هـ

وجعل المفعول سر القدر هو الذى ذهب اليه غير واحد من المحققين وقد سعى في بيان المراد منه وتحقیق إلغاء الحذر بعض أفاضل المتأخرين المتشبهين بأذیال الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فقال : إن لنا قضاء وقدرًا وسر قدر وسر سره ، وبيانه أن الممكنات الموجودة ، وإن كانت حادثة باعتبار وجودها العيني لكنها قديمة باعتبار وجودها العلى وتسمى بهذا الاعتبار مهيات الأشياء والحروف العالية والأعيان الثابتة ، ثم إن تلك الأعيان الثابتة صور نسبية وظلال شؤونات ذاتية لحضرة الواجب تعالى ، فكما أن الواجب تعالى والشؤون الذاتية له سبحانه مقدسة عن قبول التغير أزلا وأبدا كذلك الأعيان الثابتة التي هي ظلها وصورها يمتنع عليها أن تتغير عن الأحكام التي هي عليها في حد نفسها ، فالقضاء هو الحكم الكلى على أعين الموجودات بأحوال جارية وأحكام طارئة عليها من الأزلى إلى الأبد ، والقدر تفصيل هذا الحكم الكلى بتخصيص إيجاد الأعيان وإظهارها بأوقات وأزمان يقتضى استعدادها الوقوع فيها وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص ، وسر القدر هو أن يمتنع أن يظهر عين من الأعيان لإعلى حسب ما يقتضيه استعداده ، وسر سر القدر هو أن تلك الاستعدادات أزلية غير مجعولة يجعل الجاعل لتكون تلك الأعيان ظلال شؤونات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال ، ولا شك أن الحكم الكلى على الموجودات تابع لعله تعالى بأعيانها الثابتة ، وعله سبحانه بتلك الأعيان تابع لنفس تلك الأعيان إذ لا أثر للعلم الأزلى في المعلوم بآيات أمر له لا يكون ثابتًا أو ينفى أمر عنه يكون ثابتًا بل عله تعالى بأمر ما إنما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه ، وأما الأعيان فقد عرفت أنها ظلال لامور أزلية مقدسة عن شوائب التغير فكانت أزلا ، فالله تعالى علم بما كان وقضى وحكم بما علم وقدر وأوجد بما قضى وحكم ، فالقدر تابع للقضاء التابع للعلم التابع للمعلوم التابع لما هو ظل له فاليه سبحانه يرجع الأمر كله فيمتنع أن يظهر خلاف ما علم فلذا يابغو الحذر ، لكن أمر به رعاية للأسباب فان تعطيلها مما يفوت انتظام أمر هذه النشأة ، ولذا ورد أن نبيًا من الأنبياء عليهم السلام ترك تعاطي أسباب تحصيل الغذاء وقال : لا أسمى في طلب شيء بعد أن كان الله تعالى هو المتكفل برزق ولا آكل ولا أشرب مالم يكن سبحانه هو الذى يطعمنى ويسقئنى فىقأيا ما على ذلك حتى كادت تعيظ نفسه بما كابدته فأوحى اليه سبحانه يافلان لو بقيت كذلك إلى يوم القيامة ولم تتعاط سببا مارزقتك أتريد أن تعطل أسبابي ؟

وقال بعض المحققين : إن سبب إيجاب الحذر أن كثيرا من الأمور قضى معلقا ونيط تحصيله بالأفعال الاختيارية للبشر بترتيب أسبابه ودفع موانعه فيمكن أن يكون الحفظ عن المكروه من جملة ما نيط بفعل اختياري وهو الحذر وهو لا يابى ماقلناه كما لا يخفى (هذا) \*

وذكر الشيخ الأكبر قدس سره أن القدر مرتبة بين الذات والمظاهر ومن علم الله تعالى عله ومن جهله سبحانه جهله والله تعالى شأنه لا يعلم فالقدر أيضا لا يعلم ، وإنما طوى عله حتى لا يشارك الحق في علم حقائق الأشياء من طريق الاحاطة بها إذ لو علم أى معلوم كان بطريق الاحاطة من جميع وجوهه كما يعلمه الحق لما تميز علم الحق عن علم العبد بذلك الشيء ولا يلزمنا على هذا الاستواء فيما علم منه ، فان الكلام فيما علم كذلك ، فان العبد جاهل بكيفية تعلق العلم مطلقا بمعلومه فلا يصح أن يقع الاشتراك مع الحق في العلم بمعلوم ما ، ومن المعلومات العلم بالعلم ، ومامن وجه من المعلومات إلا والقدر فيه حكم لا يعلمه إلا هو سبحانه



فلو علم القدر علمت أحكامه ولو علمت أحكامه لاستقل العبد في العلم بكل شيء وما احتاج إليه سبحانه في شيء وكان له الغنى على الإطلاق ، وسر القدر عين تحكمه في الخلاق ، وأنه لا ينكشف لهم هذا السر حتى يكون الحق بصرمه .

وقد ورد النهي عن طلب علم القدر وفي بعض الآثار أن عزيزا عليه السلام كان كثير السؤال عنه إلى أن قال الحق سبحانه له : يا عزيز أئنت سألت عنه لأبحرن اسمك من ديوان النبوة ، وبقرّب من ذلك السؤال عن علل الأشياء في مكنوناتها ، فإن أفعال الحق لا ينبغي أن تعلق ؛ فإن ما ثم علة موجبة لتكرير شيء إلا عين وجود الذات وقبول عين الممكن لظهور الوجود ، والأزل لا يقبل السؤال عن العلة ، والسؤال عن ذلك لا يصدر إلا عن جاهل بالله تعالى فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك ﴿ وَمَا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ وَأَوَى ﴾ أى ضم ﴿ إِلَيْهِ أَخَاهُ ﴾ بنيامين ، قال المفسرون : إنهم لما دخلوا عليه عليه السلام قالوا : أيها الملك هذا أخونا الذي أمرتنا أن نأتيك به قد جئناك به فقال لهم : أحسنتم وأصبتم وستجدون ذلك عندي ، وبلغوه رسالة أيهم ، فإنه عليه السلام لما ودعوه قال لهم : بلغوا ملك مصر سلامي وقولوا له : إن أبانا يصل إليك وبدعوك ويشكر صنعك معنا ، وقال أبو منصور المهراني : إنه عليه السلام خاطبه بذلك في كتاب فلما قرأه يوسف عليه السلام بكى ثم انه أكرمهم وأزلهم وأحسن زلمهم ثم أضافهم وأجلس كل اثنين منهم على مائدة فبقى بنيامين وحيدا فبكى وقال : لو كان أخي يوسف حيا لأجلسني معه فقال يوسف عليه السلام : بقي أخوك وحده فقالوا له : كان له أخ فهلك قال : فأنا أجلسه معي فأخذه وأجلسه معه على مائدة وجعل يؤاؤه ، فلما كان الليل أمرهم بمثل ذلك وقال : ينام كل اثنين منكم على فراش فبقى بنيامين وحده فقال : هذا ينام عندي على فراشي فنام مع يوسف عليه السلام على فراشه فجعل يوسف عليه السلام يضمه إليه ويشم ريحه حتى أصبح وسأله عن ولده فقال : لي عشرة بنين اشتقت أسماءهم من اسم أخ لي هلك فقال له : أنتخب أن أكون أخاك بدل أخيك الهالك ؟ قال : من يجد أخا مثلك أيها الملك ؟ ولكن لم يلدك يعقوب ولا راحيل فبكى يوسف عليه السلام وقام إليه وعانقه وتعرف إليه عند ذلك ﴿ قَالَ أَنَّى أَنَا أَخُوكَ ﴾ يوسف ﴿ فَلَا تَبْتَسْ ﴾ أى فلا تحزن ﴿ بَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٦٩ ﴾ بنا فيما مضى فإن الله تعالى قد أحسن لنا وجمعنا على خير ولا تعلم بما أعلنتك ، والقول بأنه عليه السلام تعرف إليه وأعلمه بأنه أخوه حقيقة هو الظاهر . وروى عن ابن عباس . وابن اسحاق . وغيرهما إلا أن ابن اسحاق قال : إنه عليه السلام قال له بمد أن تعرف إليه : لا تبال بكل ماتراه من المسكروه في تحميلي في أخذك منهم ، قال ابن عطية : وعلى هذا التأويل يحتمل أن يشير ( بما كانوا يعملون ) إلى ما يعمله قتيانه عليه السلام من أمر السقايه ونحو ذلك ، وهو لعمري بما لا يكاد يقول به من له أدنى معرفة بأساليب الكلام ، وقال وهب : إنما أخبر عليه السلام أنه قائم مقام أخيه الذاهب في الود ولم يكشف إليه الأمر ، ومعنى ( لا تبتس ) الخ لا تحزن بما كنت تلقاه منهم من الحسد والأذى فقد أمنتهم ، وروى أنه قال ليوسف عليه السلام : أنا لا أفارقك قال : قد علمت اغتنام والدي فاذا حبستك ازداد غمه ولا سبيل لي ذلك إلا أن أنسبك إلى مالا يحمل قال : لا أبالي فافعل ما بدا لك قال : فاني أدس صناعي في

رحلك ثم أنادى عليك بأنك سرقتہ ليتها لردك بعد تسربك معهم قال : افعل ﴿قَلْبًا جَهْرًا مَّجْهَرًا﴾ ووفى لهم الكيل وزاد فلا منهم على ماروى حمل بعير ﴿جَمَلَ السَّقَايَةِ﴾ هي إناء يشرب به الملك وبه كان يكال الطعام للناس ، وقيل : كانت تسقى بها الدواب ويكال بها الحبوب ، وكانت من فضة مرصعة بالجواهر على ماروى عن عكرمة أو بدون ذلك كما روى عن ابن عباس . والحسن وعن ابن زيد أنها من ذهب ، وقيل : من فضة مرمة بالذهب ، وقيل : كانت إناء مستطيلة تشبه المكوك الفارسي الذي يلتقى طرفاه يستعمله الأعاجم ، يروى أنه كان للعباس مثله يشرب به في الجاهلية ولعزة الطعام في تلك الأعوام قصر كيله على ذلك ، والظاهر أن الجاعل هو يوسف عليه السلام نفسه ، ويظهر من حيث كونه ملكاً أنه عليه السلام يياثر الجعل بنفسه بل أمر أحدا فجعلها ﴿فِي رَحْلِ أَخِي﴾ ببناء من حيث يشعر أو لا يشعر .

وقرى ( وجعل ) بواو ، وفي ذلك احتمالان . الاول أن تكون الواو زائدة على مذهب الكوفيين وما بعدها هو جواب ( لا ) والثاني أن تكون عاطفة على محذوف وهو الجواب أى فلما جهزهم أمهلم حتى انطلقوا وجعل ﴿ثُمَّ أَدْنَى مُؤَدِّنٍ﴾ نادى مسمع كما في جمع البيان ، وفي الكشف وغيره نادى مناديه وأورد عليه أن النحاة قالوا : لا يقال قام قائم لأنه لا فائدة فيه . وأجيب بأنهم أرادوا أن ذلك المنادى من شأنه الاعلام بما نادى به بمعنى أنه موصوف بصفة مقدرة تتم بها الفائدة أى أذن رجل معين للأذان ﴿أَتَبَّأَ الْعِيرُ لَكُمْ لَسَارِقُونَ ۗ ۷۰﴾ وقد يقال : قياس ما في النظم الجليل على المثال المذكور ليس في محله وكثيرا ما تتم الفائدة بما ليس من أجزاء الجملة ، ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر وهو مؤمن » والعير الإبل التي عليها الأحمال سميت بذلك لأنها تعبر أى تذهب ونجى . وهو اسم جمع لذلك لا واحده ، والمراد هنا أصحاب العير كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « يا خيل الله اركبى » وذلك اما من باب المجاز أو الاضمار الا أنه نظر الى المعنى ( ١ ) في الآية ولم ينظر اليه في الحديث ( ٢ ) وقيل : العير قافلة الخمر ثم توسع ( ٣ ) فيها حتى قبلت لكل قافلة كأنها جمع عبر بفتح العين وسكون الياء وهو الخمار ، وأصلها عبر بضم العين وآلباء استئقلت الضمة على الياء محذفت ثم كسرت العين لتقل الياء بعد الضمة كما فعل في بيض جمع أبيض وغيد جمع أعيد ، وحمل العير هنا على قافلة الإبل هو المراد عن الأكثرين ، وعن مجاهد أنها كانت قافلة حمير ، والخطاب ( باتمك لسارقون ) ان كان بأمر يوسف عليه السلام فلعله أريد بالسرقة أخذهم له من أبيه على وجه الخيانة كالسراق ، ودخول بنيامين فيه بطريق التغليب أو أريد سرقة ( ٤ ) السقاية ، ولا يضر لزوم الكذب لأنه اذا تضمن مصلحة رخص فيه . واما كونه برضا أخيه فلا يدفع ارتكاب الكذب وانما يدفع تأذى الأخ منه ، أو يكون المعنى على الاستفهام أى أتمك لسارقون ولا يخفى ما فيه من البعد والافهور من قبل المؤذن بناء على زعمه قبل والاول هو الاظهر الاوافق للسباق . وفي البحر الذي يظهر أن هذا التحيل ورمى البراءة بالسرقة وادخال المم على يعقوب عليه

( ١ ) فقيل إنكم لسارقون اه منه ( ٢ ) فقيل اركبى دون اركبوا اه منه

( ٣ ) وقيل تجوز بها لقافة الخمر فتامل اه منه ( ٤ ) والكلام من قبيل بنو فلان قتلوا فلانا فتدبر اه منه

السلام يوحى من الله تعالى لماعلم سبحانه في ذلك من الصلاح ولما أراد من محتهم بذلك، ويؤيده قوله سبحانه: (وكذلك كدنا يوسف) وقرأ اليماني (إنكم سارقون) بلالام (قَالُوا) أى الاخوة (وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ) أى على طالبي السقاية المفهوم من الكلام أو على المؤذن إن كان أريد منه جمع كأنه عليه السلام جعل مؤذنين ينادون بذلك على ما في البحر، والجملة في موضع الحال من ضمير (قالوا) جرى بها الدلالة على انزعاجهم مما سمعوه لمبايئته لحالهم أى قالوا مقبلين عليهم (وَأَذَا تَفْقَدُونَ ٧١) أى أى شئ تفقدون أو ما الذى تفقدونه؟ والفقد كما قال الراغب: عدم الشئ بعد وجوده فهو أخص من العدم فانه يقال له ولما لم يوجد أصلا، وقيل: هو عدم الشئ بأن يعزل عنك لافعلك، وحاصل المعنى ما ضاع منكم؛ وصيغة المستقبل لاستحضار الصورة. وقرأ السلى (تفقدون) بضم التاء من أفقدته إذا وجدته فقيدا نحو أحمده إذا وجدته محمودا. وضعف أبو حاتم هذه القراءة ووجهها ما ذكره، وعلى القراءة تين فالمدول عما يقتضيه الظاهر من قولهم: ماذا سرق منكم على ما قيل لبيان كمال نزاهتهم باظهار أنه لم يسرق منهم شئ فضلا عن أن يكونوا هم السارقين له، وإنما الممكن أن يضيع منهم شئ فيسألونهم ماذا، وفيه إرشاد لهم إلى مراعاة حسن الأدب والاحتراز عن المجازفة ونسبة البراء إلى ما لاخير فيه لاسيا بطريق التأكيد فلذلك غيروا كلامهم حيث قالوا فى جوابهم:

(قَالُوا تَفْقَدُ صُوعَ الْمَلِكِ) ولم يقولوا سرقتموه أو سرق، وقيل: كان الظاهر أن يبادروا بالانكار ونفى أن يكونوا سارقين ولكنهم قالوا ذلك طلبا لاجال الدعوى إذ يجوز أن يكون فيها ما تبطل به فلا تحتاج إلى خصام، وعدلوا عن ماذا سرق منكم؟ إلى ما فى النظم الجليل لما ذكر آتقا، والصواع بوزن غراب المكبال وهو السقاية ولم يعبر بها بمبالغة فى الافهام والافصاح؛ ولذا أعاد الفعل، وصيغة المستقبل لما تقدم وللشكلة • وقرأ الحسن. وأبو حيوة. وابن جبير فيما نقل ابن عطية كما قرأ الجمهور إلا أنهم كسروا الصاد، وقرأ أبو هريرة. ومجاهد (صاع) بغير واو على وزن فعل فالالف فيه بدل من الواو المفتوحة. وقرأ أبو رجاء (صوع) بوزن قوس •

وقرأ عبد الله بن عون بن أبي رطبان (صوع) بضم الصاد وكلها لغات فى الصاع، وهو بما يذكر ويؤنث وأبو عبيدة لم يحفظ التأنيث، وقرأ الحسن. وابن جبير فيما نقل عنها صاحب اللوامح، (صواع) بالغين المعجمة على وزن غراب أيضا، وقرأ يحيى بن يعمر كذلك إلا أنه حذف الألف وسكن الواو، وقرأ زيد بن على (صوغ) على أنه مصدر من صاغ يصوغ أريد به المفعول. وكذا يراد من صواعغ وصوغ فى القراءة تين أى تفقد مصوغ الملك (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ) أى أى به مطلقا ولو من عند نفسه، وقيل: من دل على سارقه وفضحه (حَمْلُ بَعِيرٍ) أى من الطعام جماله، والحمل على ما فى مجمع البيان بالكسر لما انفصل بالفتح لما اتصل، وكأنه أشار إلى ما ذكره الراغب من أن الحمل بالفتح يقال فى الاثقال المحمولة فى الباطن كالولد فى البطن والماء فى السحاب والثرثرة فى الشجرة (وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ٧٢) أى كفيل أؤديه اليه وهو قول المؤذن •

واستدل بذلك كما فى الهداية وشروحا على جواز تعليق الكفالة بالشروط لأن مناديه علق الالتزام



بالكفالة بسبب وجوب المال وهو المحيي بصواع الملك وندائه بأمر يوسف عليه السلام ، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا مضى من غير إنكار ، وأورد عليه أمران . الأول ما قاله بعض الشافعية من أن هذه الآية محمولة على الجمالة لما يأتي به لا البيان الكفالة فهي كقول من أبق عبده من جاء به فله عشرة دراهم وهو ليس بكفالة لأنها إنما تكون إذا التزم عن غيره وهنا قد التزم عن نفسه . الثاني أن الآية متروكة الظاهر لأن فيها جهالة المكفول له وهي تبطل الكفالة . وأجيب عن الأول بأن الزعم حقيقة في الكفالة والعمل بها مهما أمكن واجب فكأن معناه قول المنادى للغير : إن الملك قال : لمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم فيكون ضامنا عن الملك لا عن نفسه فتحقق حقيقة الكفالة . وعن الثاني بأن في الآية ذكر أمرين الكفالة مع الجمالة للكفول له ، وإضافتها إلى سبب الوجوب ، وعدم جواز أحدهما بدليل لا يستلزم عدم جواز الآخره وفي كتاب الأحكام أنه روى عن عطاء الخراساني ( زعيم ) بمعنى كفيل فظن بعض الناس أن ذلك كفالة إنسان وليس كذلك لأن قائله جعل حل بعير أجرة لمن جاء بالصاع وأ كده بقوله : ( وأنا به زعيم ) أي ضامن فألزم نفسه ضمان الأجرة لرد الصاع ، وهذا أصل في جواز قول القائل : من حمل هذا المتاع لموضع كذا فله درهم وأنه إجارة جائزة وإن لم يشارط رجلا بعينه وكذا قال محمد بن الحسن في السير الكبير : ولعل حل البعير كان قدرا معلوما ، فلا يقال : إن الإجارة لا تصح إلا بأجر معلوم كذا ذكره بعض المحققين • وقال الامام : إن الآية تدل على أن الكفالة كانت صحيحة في شرعهم ، وقد حكم بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله « الزعيم غارم » وليست كفالة بشيء مجهول لأن حمل بعير من الطعام كان معلوما عندهم فصحت الكفالة به إلا أن هذه كفالة مال لرد السرقة وهي كفالة لما لم يجب لأنه لا يحل للشارق أن يأخذ شيئا على رد السرقة •

ولعل مثل هذه الكفالة كانت تصح عندهم ، وتعقب بأنه لا دليل على أن الراد هو من علم أنه الذي سرق ليجتاح إلى التزام القول بصحة ذلك في دينهم وتسام البحث في محله ( قَالُوا تَاللَّهِ ) أكثر النحويين على أن التاء بدل من الواو كما أبدلت في تراث وتوراة عند البصريين ، وقيل هي بدل من الباء ، وقال السهيلي : إنها أصل برأسها ، وقال الزجاج : إنها لا يقسم بها إلا في الله خاصة . وتعقب بالمنع لدخولها على الرب مطلقا أو مضافا للكعبة وعلى الرحمن (١) وقالوا تحيئاتك أيضا . وأياما كان في القسم بها معنى التمتع كأنهم تمنعوا من رمهم بما ذكر مع ما شاهدوه من حالهم ، فقد روى أنهم كانوا يعكرون (٢) أفواه إبلهم لثلاث تال من ذروع الناس وطعامهم شيئا واشتهر أمرهم في مصر بالغفة والصلاح والمثابرة على فنون الطاعات ، ولذا قالوا : ( لَقَدْ عَلِمْتُمْ ) علما جازما مطابقا للواقع ( مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ ) أي لنسرق فإن السرقة من أعظم أنواع الافساد أولنفسد فيها أي إفساد كان فضلا عما نسبتونا إليه من السرقة ، ونفى المحيي للافساد وإن لم يكن مستلزما لما هو مقتضى المقام من نفي الافساد مطلقا لكنهم جعلوا المحيي الذي يترتب عليه ذلك ولو بطريق الاتفاق بحيث لغرض الافساد مفعولا لأجله ادعاء إظهار الكمال قبده عندهم وترية لاستحالة

(١) قيل على ضعف اه منه

(٢) وليتهم قد كانوا عكفوا فم ذبهم عن اكل يوسف عليه السلام اه منه

صدوره عنهم فكأنهم قالوا: إن صدر عنا إفساد كان مجيئنا لذلك مريدين به تقييح حاله وإظهار حال نزاهتهم عنه كذا قيل \*

وقيل: إنهم أرادوا نفى لازم المجيء للافساد في الجملة وهو تصور الافساد مبالغة في نزاهتهم عن ذلك فكأنهم قالوا: ما مر لنا الافساد ببال ولا تعلق بخيال فضلاعن وقوعه منا ولا يخفى بعده (وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ٧٣) أى ما كنا نوصف بالسرقة قط، والظاهر دخول هذا في حيز العلم كالاول، ووجهه أن العلم بأحوالهم المشاهدة يستلزم العلم بأحوالهم الفاتنة، والخالف في الحقيقة على الأمرين اللذين في حيز العلم لاعلى علم المخاطبين بذلك إلا أنهم ذكروه للاستشهاد وتأيد الكلام، ولذا أجزت العرب العلم مجرى القسم كما في قوله: ولقد علمت لتأتين منيتي \* إن المنيا لا تطيش سهامها

وفي ذلك من إزام الحججة عليهم وتحقيق أمر التعجب المفهوم من ناه القسم من كلامهم كما فيه، وذكر بعضهم أنه يجوز أن يكون كما جئنا الخ متعاقى العلم وأن يكون جواب القسم أو جواب العلم لتضمنه معناه وهو لا يأتى ما تقدم (قَالُوا) أى أصحاب يوسف عليه السلام (فَأَجَزَأُوهُ) أى الصواع، والكلام على حذف مضاف أى ما جزأه سرقته، وقيل: الضمير لسرق أو للسارق والجزأ يضاف إلى الجنابة حقيقة وإلى صاحبها مجازاً، وقد يقال: بحذف المضاف فافهم والمراد فما جزأه ذلك عندكم وفي شريعتكم (أَنْ كُنْتُمْ كَذِبِينَ ٧٤) أى في ادعاء البراءة كما هو الظاهر، وفي التعبير بـإن- مراعاة لجانهم (قَالُوا) أى الاخوة (جَزَأُوهُ مِنْ وَجَدٍ) أى أخذ من وجد الصواع (فِي رَحْلِهِ) واسترقاقه، وقد المضاف لأن المصدر لا يكون خبراً عن الذات ولأن نفس ذات من وجد في رحله ليست جزءاً في الحقيقة، واختاروا عنوان الوجدان في الرحل دون السرقة مع أنه المراد لأن كون الأخذ والاسترقاق سنة عندهم ومن شريعة أيهم عليه السلام إنما هو بالنسبة إلى السارق دون من وجد عنده مال غيره كيفما كان إشارة إلى كمال نزاهتهم حتى كأن أنفسهم لا تطاردهم وأنسهم لا تساعدهم على التلفظ به مثبتاً لأحدهم بأى وجه كان وكانهم تأكيداً لتلك الإشارة عدلوا عن وجد عنده إلى من وجد في رحله (فَهُوَ جَزَأُوهُ) أى فأخذه جزأوه وهو تقدير للحكم السابق بإعادته كما في قولك: حق الضيف أن يكرم فبرحقه وليس مجرد تأكيد، فالعرض من الأول إفادة الحكم ومن الثاني إفادة حقيقته والاحتفاظ بشأنه كأنه قيل: فهذا ما تلخص وتحقق للناظر في المسألة لامية فيه، قيل: وذكر الفاء في ذلك لتفرعه على ما قبله ادعاء وإلا فكان الظاهر تركها لمكان التأكيد، ومنه يعلم أن الجملة المؤكدة قد تعطف لتسكتة وإن لم يذكره أهل المعاني، وجوز كون (من) موصولة مبتدأ وهذه الجملة خبره والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط وجملة المبتدأ وخبره خبر (جزأوه) . وأن تكون (من) شرطية مبتدأ (ووجد في رحله) فعل الشرط وجزأوه فهو جزأوه والفاء رابطة والشرط وجزأوه خبر أيضاً كما في احتمال الموصولة . واعترض على ذلك بأنه يلزم خلل الجملة الواقعة خبراً للبتداء عن عائد إليه لأن الضمير المذكور -لن- لا له . وأجيب بأنه جعل الاسم الظاهر هو والجزأه الثاني قائماً مقام الضمير والربط كما يكون بالضمير يكون بالظاهر والأصل جزأوه من وجد في رحله فهو- هو- أى فهو الجزأه، وفي العدول ما علم من التقرير السابق وإزالة اللبس والتفخيم لاسيما في مثل هذا الموضوع فهو كاللازم، وقد

صرح الزجاج بأن الاظهار هنا أحسن من الاضمار وعلله ببعض ما ذكر وانشد :

لا أرى الموت يسبق الموت شيء • فنصر الموت ذا الغنى والفقير

وبذلك يندفع ما في البحر اعتراضاً على هذا الجمل من أن وضع الظاهر موضع الضمير للربط إنما يفسح إذا كان المقام مقام تعظيم كما قال سيديه فلا ينبغي حمل النظم الجميل على ذلك، وأن يكون جزاؤه خبر مبتدا محذوف تقديره المسؤول عنه جزاؤه فهو حكاية قول السائل ويكون (من وجد) الخ بياناً وشروعا في الفتوى، وهذا على ما قيل ذاق قول من يستفتى في جزاء صيد المحرم: جزاء صيد المحرم، ثم يقول: (ومن قله منكم متعمداً الجزاء مثل ما قتل من النعم) فإن قول المفتي: جزاء صيد الحرم بتقدير ما استفتيت فيه أو سألت عنه ذلك وما بعده بيان للحكم وشرح للجواب، وليس التقدير ما ذكره جزاء صيد الحرم لأن مقام الجواب والسؤال ناب عنه. نعم إذا ابتدأ العالم بالقائه مسألة فهناك يناسب هذا التقدير •

وتعقب ذلك أبو حيان بأنه ليس في الاخبار عن المسؤول عنه بذلك كثير فائدة إذ قد علم أن المسؤول عنه ذلك من قولهم: (فاجزأه) وكذا يقال في المثال، وأجيب بأنه يمكن أن يقال: إن فائدة ذلك لإعلام المفتي المستفتى أنه قد أحاط خبره بسؤاله ليأخذ فتواه بالقبول ولا يتوقف في ذلك لظن الغفلة فيها عن تحقيق المسؤول وهي فائدة جلية •

وزعم بعضهم أن الجملة من الخبر والمبتدا المحذوف على معنى الاستفهام الانكاري كأن المسؤول ينكر أن

يكون المسؤول عنه ذلك لظهور جوابه ثم يعود فيجيب وهو كما ترى ﴿كَذَلِكَ﴾ أي مثل ذلك الجزاء

الأدنى ﴿تَجَزَى الظَّالِمِينَ ٧٥﴾ بالسرعة، والظاهر أن هذا من تمة كلام الاخوة فهو تأكيد للحكم المذكور

غيب تأكيد ويان لفتح السرعة وقد فعلوا ذلك ثقة بكلام براءتهم عنها وهم عما فعل بهم غافلون، وقيل:

هو من كلام أصحاب يوسف عليه السلام، وقيل: كلامه نفسه أي مثل الجزاء الذي ذكرتموه تجزى السارقين •

﴿فَبَدَأَ﴾ قيل المؤذن ورجح بقرب سبق ذكره، وقيل: يوسف عليه السلام فقد روى أن إخوته لما

قالوا ما قالوا قال لهم أصحابه: لا بد من تفتيش رجالكم فردوهم بعد أن ساروا منزلاً أو بعد أن خرجوا

من العمارة إليه عليه السلام فبدأ ﴿بِأَوْعِيْتِهِمْ﴾ أي بتفتيش أوعية الاخوة العشرة ورجح ذلك بمقابلة يوسف

عليه السلام فانها تقتضى ظاهراً وقوع ما ذكر بعد ردهم اليه ولا يخفى أن الظاهر أن إسناد التفتيش اليه عليه

السلام مجازي والمفتش حقيقة أصحابه بأمره بذلك ﴿قَبِلَ﴾ تفتيش ﴿وَعَاءَ أَخِيهِ﴾ بينامين لنفي التهمة •

روى أنه لما بلغت التوبة إلى وعائه قال: ما أظن هذا أخذ شيئاً فقالوا: والله لا تركه حتى تنظر في رحله فانه

أطيب لنفسك وأنفسنا ففعل ﴿ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا﴾ أي السقاية أو الصواع لانه كما عدت مما يؤث ويذكر

عند الحفاظ، وقيل: الضمير للسرة المبهومة من الكلام أي ثم استخرج السرعة ﴿مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ﴾ لم يقل منه

على رجوع الضمير إلى الوعاء أو من وعائه على رجعه إلى أخيه فقصداً إلى زيادة كشف ويان، والوعاء

الطرف الذي يحفظ فيه الشيء وكان المراد به هنا ما يشمل الرحل وغيره لانه الأنسب بمقام التفتيش ولنا

لم يبر بالرحال على ما قيل، وعليه يكون عليه السلام قد قتش كل ما يمكن أن يحفظ الصواع فيه مما كان معهم



من رحل وغيره •

وقولهم: مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد كما قال المدقق أبو القاسم السمرقندى لا يقتضى أن يارم في كل مقابلة مقارنة الواحد للواحد لأن انقسام الآحاد على الآحاد كما يجوز أن يكون على السواء كما في ركب القوم دوابهم يجوز أن يكون على التفاوت كما في باع القوم دوابهم فإنه يفهم معه أن كلا منهم باع ماله من دابة وقد مر التنبيه على هذا فيما سبق وحينئذ يحتمل أن يراد من وعاء أخيه الواحد والمتعدد •

وقرأ الحسن (وعاء) بضم الواو وجاء كذلك عن نافع . وقرأ ابن جبير (إعاء) بابدال الواو المكسورة همزة ثاقبا في وشاح اشاح وفي وسادة اسادة وقلب الواو المكسورة في أول الكلمة همزة مطرد في آفة هذيل (كذلك) أى مثل ذلك الكيد العجيب وهو إرشاد الأخوة إلى الافناء المذكور بأجراته على ألسنتهم وحلمهم عليه بواسطة المستفيين من حيث لم يحسبوا (كُدْنَا لِيُوسُفَ) أى صنعنا ودبرنا لأجل تحصيل غرضه من المقدمات التي رتبها من دس السقاية وما يتلوه فالكيد مجاز لغوى في ذلك والا فحقيقته وهي أن توهم غيرك خلاف ماتخفيه وتريده على ما قالوا محال عليه تعالى، وقيل: إن ذلك محمول على التمثيل، وقيل: إن في الكيد اسنادين بالفحوى إلى يوسف عليه السلام وبالتصريح اليه سبحانه والاول حقيقى والثانى مجازى، والمعنى فعلنا كيد يوسف وليس بذلك، وفي درر المرتضى أن كدنا بمعنى أردنا وأشد •

كادت وكدت وتلك خير ارادة • لوعادنم لهو الصباية ماضى

واللام للنفع لا كاللام في قوله تعالى: (فيكيدوا لك كيدا) فانها للضرر على ما هو الاستعمال الشائع • (مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ) أى في سلطانه على ما روى عن ابن عباس أوفى حكمه وقضائه كما روى عن قتادة، والكلام استئناف وتعليل لذلك الكيد كأنه قيل: لماذا فعل ذلك؟ فقيل: لأنه لم يكن ليأخذ أخاه جزاء وجود الصواع عنده في دين الملك في أمر السارق إلا بذلك الكيد لأن جزاء السارق في دينه على ما روى عن الكلبي وغيره أن يضاعف عليه الغرم . وفي رواية ويضرب دون أن يؤخذ ويسترق كما هو شريعة يعقوب عليه السلام فلم يكن يتمكن بما صنعه من أخذ أخيه بمأنسب اليه من السرقة بحال من الاحوال • (إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) أى الاحال مشيئته تعالى التي هي عبارة عن ذلك الكيد أو الاحال مشيئته تعالى للاخذ بذلك الوجه، وجوز أن يكون المراد من ذلك الكيد الارشاد المذكور ومبادئه المؤدية اليه جميعا من ارشاد يوسف عليه السلام وقومه إلى مصادر عنهم من الأفعال والأقوال حسبها شرح مرتبا، وأمر التعليل كما هو بيد أن المعنى على هذا الاحتمال مثل ذلك الكيد البالغ الى هذا الحد كدنا ليوسف عليه السلام ولم نكتف ببعض من ذلك لأنه لم يكن يأخذ أخاه في دين الملك به إلا حال مشيئتنا له بإيجاد ما يجرى ويجرى الجزاء الصورى من العلة التامة وهو إرشاد اخوته الى الافناء المذكور فالفصل المستفاد من تقديم المجرور مأخوذ بالنسبة الى البعض، وكذا يقال في تفسير من فسر (كدنا ليوسف) بقوله علمناه إياه وأوحينا به اليه أى مثل ذلك التعليم المستتب لما شرح علمناه دون بعض من ذلك فقط الخ، والاستثناء على كل حال من أعم الاحوال وجوز أن يكون من أعم العلل والأسباب أى لم يكن ليأخذ أخاه في دين الملك لعل من العلل

وسبب من الأسباب إلا لعله مشيئته تعالى، وأياما كان فهو متصل لأن أخذ السارق إذا كان ممن يرى ذلك ويعتقده ديننا لاسيما عند رضاه وافتائه به ليس مخالفا لدين الملك فذلك لم ينازعه الملك وأصحابه في مخالفة دينهم بل لم يعدوه مخالفة •

وقيل: إن جملة ما كان الخ في موضع البيان والتفسير للسيد وأن معنى الاستثناء إلا أن يشاء الله تعالى أن يجعل ذلك الحكم حكم الملك وفيه بحث، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا أى لكن أخذه بمشيئة الله سبحانه وإذنه في دين غير دين الملك ﴿نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ﴾ أى رتبا كثيرة عالية من العلم، وانتصاها على ما نقل عن أبي البقاء على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات، وجوز غير واحد النصب على المصدرية، وأياما كان فالمفعول به قوله تعالى: ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ أى نشاء رفعه حسبما تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة كما رفعنا يوسف عليه السلام، وإثارة صيغة الاستقبال للاشعار بأن ذلك سنة مستمرة غير مختصة بهذه المادة والجملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ﴾ من أولئك المرفوعين ﴿عَلِيمٌ﴾ (٧٦) لا ينالون شأوه • قال المولى المحقق شيخ الاسلام قدس سره في بيان ربط الآية بما قبل: إنه إن جعل السيد عبارة عن إرشاد الاخوة إلى الاقناء وحملهم عليه أو عبارة عن ذلك مع مباديه المؤدية اليه فالمراد برفع يوسف عليه السلام ما اعتبر فيه بالشرطية أو الشظرية من إرشاده عليه السلام إلى ما يتم من قلبه من المبادئ المفضية إلى استيقاظ أخيه، والمعنى أرشدنا إخوته إلى الاقناء لأنه لم يكن متمكنا من غرضه بدونه أو أرشدنا كلامهم ومن يوسف وأصحابه إلى ماصدر عنهم ولم نكتف بما تم من قبل يوسف لأنه لم يكن متمكنا من غرضه بمجر ذلك • وحينئذ يكون قوله تعالى: (نرفع) إلى (عليم) توضيحا لذلك على معنى أن الرفع المذكور لا يوجب تمام مراده إذ ليس ذلك بحيث لا يغيب عن علمه شيء بل إنما نرفع كل من نرفع حسب استعداد وفوق كل واحد منهم عليم لا يقادر قدره برفع كلا منهم إلى ما يليق به من معارج العلم وقد رفع يوسف إلى ذلك وعلم أن ما حواه دائرة علمه لا يفي بمرامه فأرشد إخوته إلى الاقناء المذكور فكان ما كان وكان عليه السلام لم يكن على يقين من صدور ذلك منهم وإن كان على طمع منه فإن ذلك إلى الله تعالى شأنه وجودا وعمدا، والتعرض لوصف العلم لتعيين جهة الفوقية، وفي صيغة المبالغة مع التنكير والالتفات إلى الغيبة من الدلالة على فخامة شأنه عز شأنه وجلالة مقدار علمه المحيط جل جلاله ما لا يخفى. وإن جعل عبارة عن التعليم المستتب للاقناء فالرفع عبارة عن ذلك التعليم، والاقناء وإن كان لم يكن داخل تحت قدرته عليه السلام لكنه كان داخل تحت علمه بواسطة الوحي والتعليم، والمعنى مثل ذلك التعليم البالغ إلى هذا الحد علمناه ولم يقتصر على تعليم ما عدا الاقناء الذي سيصدر عن إخوته إذ لم يكن متمكنا من غرضه في أخيه إلا بذلك، وحينئذ يكون قوله تعالى: (نرفع درجات من نشاء) توضيحا لقوله سبحانه: (كدنا) وبيان أن ذلك من باب الرفع إلى الدرجات العالية من العلم ومدح حال يوسف عليه السلام برفعه إليها (فوق) الخ تذيلا له أى نرفع درجات عالية من نشاء رفعه وفوق كل منهم عليم هو أعلى درجة، قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: فوق كل عالم عالم إلى أن ينتهي العلم إلى الله تعالى، والمعنى أن إخوة يوسف كانوا علماء إلا أن يوسف أفضل منهم اه والذى اختاره الزمخشري على ما قبل حديث التذييل إلا أنه أوجز في كلامه حتى خفي مغزاه وعد ذلك من المدا حض حيث قال: وفوق كل ذي علم عليم فوفقه أرفع درجة منه في علمه أو فوق العلماء كلهم عليم

هم دونه في العلم وهو الله عز و علا ، و بيان ذلك على ما في الكشف أن غرضه أن يبين وجه التذليل بهذه الجملة فأفاد أنه إما على وجه التأكيـد لرفع درجة يوسف عليه السلام على إخوته في العلم أى فافهم علما لأن فوق كل ذى علم عليهم أرفع درجة منه، وفيه مدح له بأن الذين فاقهم علماء أيضا وإما على تحقيق أن الله تعالى رفعه درجات وهو اليه لامنازع له فيه فقال: وفوق العلماء كلهم عليهم هم دونه يرفع من يشاء يقربه اليه بالعلم كما رفع يوسف عليه السلام، وذكر أن ما يقال: من أن الكـل على الثاني مجموعى وعلى الأول بمعنى كل واحد كلام غير محصل لأن الداخـل على النكرة لا يكون مجموعيا، وأصل النكـتة في التردد أنه لو نظر إلى العلم ولا تناهيه كان الأول فيرتقى إلى ما لا نهاية لعلمه بل جل عن النهاية من كل الوجوه، ولا بد من تخصيص في لفظ (كل) والمعنى وفوق كل واحد من العلماء عالم وهكذا إلى أن ينتهى، و لو نظر إلى العالم وإفادته إياه كان الثاني، والمعنى وفوق كل واحد واحد عالم واحد فأولى أن يكون فوق كلهم لأن الثاني معلول الأول، ولظهور المعنى عليه قدر وفوق العلماء كلهم وكلا الوجهين يناسب المقام اهـ ولعل اعتبار كون الجملة الأولى مدحا ليوسف عليه السلام وتعظيما لشأن الكيد وكون الثانية تديلا هو الأظهر فتأمل. وقد استدل بالآية من ذهب إلى أنه تعالى شأنه عالم بذاته لا بصفة علم زائدة على ذلك، وحاصل استدلالهم أنه لو كان له سبحانه صفة علم زائدة على ذاته كان ذا علم لا يتصافه به وكل ذى علم فوقه عليهم للآية فيلزم أن يكون فوقه وأعلم منه جل وعلا عليهم آخر وهو من البطـلان بمكان. وأجيب بأن المراد بكل ذى علم المخلوقات ذو العلم لأن الكلام في الحائق ولأن العليم صيغة مبالغة معناه أعلم من كل ذى علم فيتعين أن يكون المراد به الله تعالى فما يقابله يلزم كونه من المخلائق لئلا يدخل فيما يقابله، وكون المراد من العليم ذلك هو احدى روايتين عن الخبر، فقد أخرج عبد الرزاق. وجماعة عن سعيد بن جبـير قال: كنا عند ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فحدث بحديث فقال رجل عنده: (وفوق كل ذى علم عليهم) فقال ابن عباس: بشيا قلت الله العليم وهو فوق كل عالم، وإلى ذلك ذهب الضحاك، فقد أخرج أبو الشيخ عنه أنه قال بعد أن تلا الآية يعنى الله تعالى بذلك نفسه، على أنه لو صح ما ذكره المستدل لم يكن الله تعالى عالما ببناء على أن الظاهر اتفاقه معنا في صحة قولنا فوق كل العلماء عليهم، وذلك أنه يلزم على تسليم دليله إذا كان الله تعالى عالما أن يكون فوقه من هو أعلم منه، فإن أجاب بالتخصيص في المثال فالآية مثله وقرأ غير واحد من السبعة (درجات من نشاء) بالاضافة، قيل: والقراءة الأولى أنسب بالتذليل حيث نسب فيها الرفع إلى من نسب اليه الفوقية لا إلى درجته والأمر في ذلك هين، وقرأ يعقوب بالياء في (يرفع) و(يشاء). وقرأ عيسى البصرة (ترفع) بالنون و(درجات) منواو (من يشاء) بالياء، قال صاحب اللوامح: وهذه قراءة مرغوب عنها ولا يمكن انكارها. وقرأ عبدالله الحبري (وفوق كل ذى عالم عليهم) فخرجت كما في البحر على زيادة ذى أو على أن (عالم) مصدر بمعنى علم كالباطل أو على أن التقدير كل ذى شخص عالم، والذي في الدر المنثور أنه رضى الله تعالى عنه قرأ (وفوق كل عالم عليهم) بدون (ذى) ولعله لإثبات والله تعالى العليم (قَالُوا) أى الاخوة (إِنْ يَسْرِقُ) يعنون بنيامين (فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ) يريدون به يوسف عليه السلام وما جرى عليه من جهة عمته، فقد أخرج ابن اسحق. وابن جرير. وابن أبي حاتم عن مجاهد قال: كان أول ما دخل على يوسف عليه السلام من البلاء فيما بلغنى أن عمته كانت تحضنه وكانت أكبر ولد اسحق عليه السلام وكانت اليها منطقة أيها وكانوا يتوارثونها



بالكبر فكانت لا تحب أحدا كحبها إياه حتى إذا ترعرع وقعت نفس يعقوب إليه فأثاها فقال : يا اختاه سلبى إلى يوسف فوالله ما أقدّر على أن يغيب عنى ساعة فقالت: والله ما أنا بباركته فدعه عندى أيا ما أنظر إليه لعل ذلك يسلبنى ، فلما خرج يعقوب عليه السلام من عندها عمدت إلى تلك المنطقة فحزمتها على يوسف عليه السلام من تحت ثيابه ثم قالت : فقدت منطفة أبى اسحق فانظروا من أخذها فالتمست ثم قالت : اكشفوا أهل البيت فكشفوهم فوجدوها مع يوسف عليه السلام فقالت : والله إنه لسلم لى أصنع فيه ماشئت فأثاها يعقوب فاخبرته الخبر فقال لها : أنت وذاك إن كان فعل فامسكته فما قدر عليه حتى ماتت \*

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال فى الآية : «سرق يوسف عليه السلام صنما لجدته أبى أمه من ذهب وفضة فكسره وألقاه على الطريق فغيره أخوته بذلك ، وأخرج غير واحد عن زيد بن أسلم قال : كان يوسف عليه السلام غلاما صغيرا مع أمه عند خال له وهو يلعب مع الغلمان فدخل كنيسة لهم فوجد تمثالا صغيرا من ذهب فأخذه وذلك الذى عنوه بسرته . وقال مجاهد : إن سائلا جاءه يوما فأخذ بيضة فناولها إياه : وقال سفيان بن عيينة : أخذ دجاجة فأعطاهما السائل . وقال وهب : كان عليه السلام يحب الطعام من المائدة للفقراء وقيل وقيل . وعن ابن المنير أن ذلك تصلف لايسوغ نسبة مثله الى بيت النبوة بل ولا الى أحد من الاشراف فالواجب تركه واليه ذهب مكى . وقال بعضهم : المعنى إن يسرق فقد سرق مثله من بنى آدم وذكر له نظائر فى الحديث ، قيل : وهو كلام حقيق بالقول .

وأنت تعلم أن فى عد كل ما قيل فى بيان المراد من سرقة الأخ تصلفا تصانف فان فيه ما لا بأس فى نسبتته الى بيت النبوة ، وإن ادعى أن دعوى نسبتهم السرقة الى يوسف عليه السلام بما لا يلىق نسبة مثله اليهم لأن ذلك كذب إذ لا سرقة فى الحقيقة وهم أهل بيت النبوة الذين لا يكذبون جاء حديث أكله الذئب وهم غير معصومين أولا وآخرا وما قاله البعض . وقيل : انه كلام حقيق بالقول بما ياباه ما بعد كالا يخفى على من له ذوق ، على أن ذلك فى نفسه بعيد ذوقا وأثوا بكلمة (إن) لعدم جزمهم بسرته بمجرد خروج السقاية من رحله ، فقد وجدوا من قبل بضاعتهم فى رحالهم ولم يكونوا سارقين . وفى بعض الروايات أنهم لما رأوا اخراج السقاية من رحله خجلوا فقالوا : يا ابن راحيل كيف سرقت هذه السقاية ؟ فرفع يده الى السماء فقال : والله ما فعلت فقالوا : فمن وضعها فى رحلك ؟ قال : الذى وضع البضاعة فى رحالكم ، فان كان قولهم : (إن يسرق) الخ بعد هذه المناولة فالظاهر أنها هى التى دعتمهم (لأن) وأما قولهم : (إن ابنك سرق) فبناء على الظاهر ومدعى القوم وكذا عليهم مبنى على ذلك ، وقيل : إنهم جزموا بذلك (وإن) لمجرد الشرط ولعله الاولى لظاهر ما يأتى ان شاء الله تعالى تحقيقه (ويسرق) لحكاية الحال الماضية ، والمعنى ان كان سرق فليس يبدع لسبق مثله من أخيه وكانهم أرادوا بذلك دفع المعرة عنهم واختصاصها بالشقيقين ، وتكبير (أخ) لأن الحاضرين لا علم لهم به . وقرأ أحمد بن جبير الانطاكى . وابن ابى سريج عن الكسائى . والوليد بن حسان . وغيرهم (فقد سرق) بالتشديد مبنيا للمفعول أى نسب الى السرقة (فَأَسْرَهَا يُوسُفُ) الضمير لما يفهم من الكلام والمقام أى أضمر الحزاة التى حصلت له عليه السلام بما قالوا ، وقيل : أضمر مقالهم أو نسبة السرقة اليه فلم يجبهم عنها (فى نفسه) لا أنه أسرها لبعض اصحابه كما فى قوله تعالى : ( وأسرت لهم اسراوا )

(وَلَمْ يُدِّهَا) أى يظهرها (لَهُمْ) لا قولاً ولا فعلاً صفحا لهم وحلها وهو تأكيد لما سبق (قَالَ) أى فى نفسه، وهو استئناف مبنى على سؤال نشأ من الاخبار. بالاسرار المذكور كأنه قيل: فمذا قال فى نفسه فى تضايف ذلك؟ قيل: قال (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) أى منزلة فى السرقة، وحاصله أنكم أثبتت فى الاتصاف بهذا الوصف وأقوى فيه حيث سرقتم أخاصكم من أيكم ثم طفقتم تغفرون على البرى، وقال الزجاج: إن الاضمار هنا على شريطة التفسير لأن (قال أنتم) الخ بدل من الضمير، والمعنى فأسر يوسف فى نفسه قوله: (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) والتأنيث باعتبار أنه جملة أو كلمة. وتعمق ذلك أبو على بان الاضمار على شريطة التفسير على ضربين. أحدهما أن يفسر بمفرد نحو نعم رجلا زيد ور به رجلا. وثانيهما أن يفسر بجملة كقوله تعالى: (قل هو الله أحد) وأصل هذا أن يقع فى الابتداء ثم يدخل عليه النواسخ نحو (انه من) يأت ربه مجرما) (فأما لا تعمى الابصار) وليس منها - شفاء النفس مبذول - وغير ذلك، وتفسير المضمير فى كلا الموضوعين متصل بالجملة التى قبلها المتضمنة لذلك المضمير ومتعلق بها ولا يكون منقطعا عنها والذي ذكره الزجاج منقطع فلا يكون من الاضمار على شريطة التفسير. وفى أنوار التنزيل أن المفسر بالجملة لا يكون الا ضمير الشأن، واعتراض عليه بالمنع. وفى الكشف أن هذا ليس من التفسير بالجملة فى شيء حتى يعترض بأنه من خواص ضمير الشأن الواجب التصدير وانما هو نظير (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يانبي) الخ • وتعمق بأن فى تلك الآية تفسير جملة بجملة وهذه فيها تفسير ضمير بجملة. وفى الكشف جعل (أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا) هو المفسر وفيه خفاء. لأن ذلك مقول القول. واستدل بعضهم بالآية على اثبات الكلام التفسى بجعل (قال) الخ بدلا من - أسر - ولعل الأمر لا يتوقف على ذلك لما أشرنا اليه من أن المراد قال فى نفسه، نعم قال أبو حيان: إن الظاهر أنه عليه السلام خاطبهم وواجههم به بعد أن أسر كراهية مقاتلهم فى نفسه وغرضه توييحهم وتكذيبهم، ويقويه أنهم تركوا أن يشفعوا بأنفسهم وعدلوا الى الشفاعة له بأبيه وفيه نظر. وقرأ عبدا لله. وابن أبى عتبة (فأسره) بتذكير الضمير (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ۗ ۷۷) أى عالم علما بالغا الى أقصى المراتب بأن الأمر ليس كما تصفون من صدور السرقة مناه، فصيغة أفعل مجرد المبالغة لا لتفضيل علمه تعالى على علمهم كيف لا وليس لهم بذلك من علم قاله غير واحد. وقال أبو حيان: ان المعنى أعلم بما تصفون به منكم لأنه سبحانه عالم بحقائق الامور وكيف كانت سرقة أخيه الذى أحلتم سرقة عليه فأفعل حيثئذ على ظاهره. واعتراض بأنه لم يكن فيهم علم والتفضيل يقتضى الشركة، وأجيب بأنه تكفى الشركة بحسب زعمهم فانهم كانوا يدعون العلم لأنفسهم، ألا ترى قولهم: (فقد سرق أخ له من قبل) جزما.

(قَالُوا) عند ما شاهدوا عجايل أخذ بنيامين مستعطفين (يَسْأَلُهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا) طاعنا فى السن لا يكاد يستطيع فراقه وهو علالة به يتعلل عن شقيقه المالك، وقيل: أرادوا مسنا كبيرا فى القدر، والوصف على القولين محط الفائدة والا فالإخبار بأن له أبا معلوم مما سبق (فَخَذَ أَحَدُنَا مَكَانَهُ) بدله فلسنا عنده بمنزلة من المحبة والشفقة (إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۗ ۷۸) الينا فاتم احسانك فا الانعام الا بالانعام وأمن

عادتك الاحسان مطلقا فاجر على عادتك ولا تغيرها معنا فنحن أحق الناس بذلك ، فالاحسان على الأول خاص وعلى الثاني عام ، والجملة على الوجهين اعتراض تذييلي على ما ذهب اليه بعض المدققين ، وذهب بعض آخر إلى أنه إذا أريد بالاحسان الاحسان الهم تكون مستأنفة لبيان ما قبل إذ أخذ البدل احسان الهم وإذا أريد أن عموم ذلك من ذابك وعادتك تكون مؤكدة لما قبل وذكر أمر عام على سبيل التذييل أنسب بذلك .

﴿ قَالَ مَاذَا اللَّهُ ﴾ أى نعوذ بالله تعالى معاذنا من ﴿ أَنْ نَأْخُذَ ﴾ نحذف الفعل وأقيم المصدر مقامه مضافا إلى المفعول به وحذف حرف الجر كما فى أمثاله ﴿ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ ﴾ لأن أخذنا له إنما هو بقضية فتواكم فليس لنا الاخلال بموجها ﴿ إِنَّا إِذَا ﴾ أى إذا أخذنا غير من وجدنا متاعنا عنده ولو برضاه ﴿ لَطَلُّونَ ۗ ۷٩ ﴾ فى مذهبكم وشرعكم وما لنا ذلك ، وإيثار صيغة المتكلم مع الغير مع كون الخطاب من جهة اخوته على التوحيد من باب السلوك إلى سنن الملوك وللشعار بأن الاخذ والاعطاء ليس مما يستبد به بل هو منوط بأراء أهل الحل والعقد ، وإيثار ( من وجدنا متاعنا عنده ) على من سرق متاعنا الاخصر لأنه أوفق بما وقع فى الاستفتاء والفتوى أو لتحقيق الحق والاحتراز عن الكذب فى الكلام مع تمام المرام فانهم لا يحملون وجدان الصواع عنده على حمل غير السرعة ، والمتاع اسم لما ينتفع به وأريد به الصواع ، وما ألفت استعماله مع الاخلال مراد به الاسترقاق والاستخدام وكانه لهذا أثر على الصواع ، والظاهر أن الاخذ فى كلامهم محمول على هذا المعنى أيضا حقيقة . وجوز ابن عطية أن يكون ذلك مجازا لأنهم يعلمون أنه لا يجوز استرقاق حر غير سارق بدل من قد أحكمت السنة رقه فقروهم ذلك كما تقول لمن تكره فعله : اقتلنى ولا تفعل كذا وأنت لا تريد أن يقتلك ولكنك تبالح فى استنزاه ، ثم قال : وعلى هذا يتجه قول يوسف عليه السلام : ( معاذ الله ) لأنه تعوذ من غير جائز ، ويحتمل أن لا يريدوا هذا المعنى ، وبعيد عليهم وهم أنبياء أن يريدوا استرقاق حر فلم يبق إلا أن يريدوا بذلك الحيلة أى خذ أحدنا وأبقه عندك حتى ينصرف اليك صاحبك ومقصدك بذلك أن يصل بنيامين إلى أبيه فيعرفه جليلة الحال اه وهو كلام لا يعول عليه أصلا كما لا يخفى ؛ ولجواب يوسف عليه السلام . معنى باطن هو أن الله عز وجل إنما أمرنى بالوحى أن آخذ بنيامين لمصالح عملها سبحانه فى ذلك فلو أخذت غيره كنت ظلما لنفسى وعاملا بخلاف الوحى ﴿ فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ ﴾ أى يئسوا من يوسف عليه السلام واجابته لهم إلى مرادهم ، فاستفعل بمعنى فعل نحو سخر واستسخر وعجب واستعجب على ما فى البحر ، وقال غير واحد : إن السين والتاء زائدتان للمبالغة أى يئسوا ياسا كاملا لأن المطلوب المرغوب مبالغ فى تحصيله ، ولعل حصول هذه المرتبة من اليأس لهم لما شاهدوه من عوده بالله تعالى عما طابوه الدال على كون ذلك عنده فى أقصى مراتب الكراهة وأنه مما يجب أن يحترز عنه ويعاذ بالله تعالى منه ، ومن تسميته ذلك ظلما بقوله : ( إنا اذا لظالمون ) ه

وفى بعض الآثار أنهم لما رأوا خروج الصواع من رحله وكانوا قد أفتوا بما أفتوا تذكروا عهدهم مع أبيهم استنشاط من بينهم روييل (١) غضبا وكان لا يقوم لنفضه شئ ووقف شعره حتى خرج من ثيابه فقال: أيها الملك انتركن أخانا أو لاصبحن صيحة لا ييقين بها فى مصر حامل لإلا وضعت فقال يوسف عليه السلام لولد له صغير : قم إلى هذا فسه أوخذ يده ، وكان إذا مسه أحد من ولد يعقوب عليه السلام يسكن غضبه ، فلما

(١) وقيل : شمعون وروى عن وهب اه منه



فعل الولد سكن غضبه فقال لاختوته: من منسى منكم؟ فقالوا: ماسك أحد منا فقال: لقد منسى ولد من آل يعقوب عليه السلام، ثم قال لاختوته كم عدد الأسواق بمصر؟ قالوا: عشرة قال: اكفوني أتم الأسواق وأنا أكفيكم الملك أو اكفوني أتم الملك وأنا أكفيكم الأسواق فلما أحسن يوسف عليه السلام بذلك قام اليوم وأخذ بتلاييه وصرعه وقال: أنتم يامعشر العبرانيين تزعمون أن لأحد أشد منكم قوة فعند ذلك خضعوا وقالوا: (ياأيها العزيز) الخ، ويمكن على هذا أن يكون حصول اليأس الكامل لهم من مجموع الأمرين.

وجوز بعضهم كون ضمير (منه) لبنيامين، وتعقب بأنهم لم يأسوا منه بدليل تخاف كبيرهم لاجله وروى أبو ربيعة عن البري عن ابن كثير أنه قرأ (استأيسوا) من أيس مقلوب (١) ينس، ودليل القاب على ما في البحر عدم انقلاب ياء أيس ألفاً لتحرکها وانفتاح ما قبلها، وحاصل المعنى (٢) لما انقطع طمعهم بالكلية (خلصوا) انفردوا عن غيرهم واعتزلوا الناس.

وقول الزجاج: انفرد بعضهم عن بعض فيه نظر (نجياً) أى متناجين متشاورين فيما يقولون لأبيهم عليه الصلاة والسلام، وإنما وحده وكان الظاهر جمعه لأنه حال من ضمير الجمع لأنه مصدر بحسب الأصل كالتناجي أطاق على المتناجين مبالغة أو لتأويله بالمشق والمصدر ولو بحسب الأصل يشمل القليل والكثير أو لكونه على زنة المصدر لأن فعلا من أبنية المصادر هو فاعيل بمعنى مفاعل كجليس بمعنى مجالس وكعشير (٣) بمعنى معاشر، أى مناج بعضهم بعضا فيكونون متناجين وجمعه أجمية قال لبيد:

وشهدت أجمية الخلافة عاليا كعبى واردا فى الملوك شهود (٤)

وأشد الجوهري إلى إذا ما القوم كانوا أجمية واضطربوا مثل اضطراب الارشيه  
هناك أوصيني ولا توصى به وهو على خلاف القياس إذ قياسه فى الوصف افعلاء كغنى وأغنيا.

(قَالَ كَبِيرُهُمْ) أى رئيسهم وهو شمعون قاله مجاهد، أو كبيرهم فى السن وهو روبيل قاله قتادة، أو كبيرهم فى العقل وهو يهوذا قاله وهب. والكلبى، وعن محمد بن إسحق أنه لاوى (أَلَمْ تَعْلَمُوا) كأنهم أجمعوا عند التناجي على الانقلاب جملة ولم يرض به فقال منكرا عليهم: (ألم تعلموا)

(أَنَّ آبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ) عهداً يوثق به وهو حلفهم بالله تعالى وكونه منه تعالى لأنه باذنه فكأنه صدر منه تعالى أو هو من جهته سبحانه فمن ابتدائية (وَمَنْ قَبْلُ) أى من قبل هذا، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى: (مَافَرَطْتُمْ فِي يُوسُفَ) أى قصرتم فى شأنه ولم تحفظوا عهد أبيكم فيه وقد قلتم ما قلتم. (وما) مزيدة والجملة حالية، وهذا على ما قيل أحسن الوجوه فى الآية وأسلمها، وجوز أن تكون (ما) مصدرية ومحل المصدر النصب عطفا على مفعول (تعلموا) أى ألم تعلموا أخذ أبيكم مَوْثِقًا عَلَيْكُمْ وتفريطكم السابق فى شأن يوسف عليه السلام، وأورد عليه أمران. الفصل بين حرف العطف والمطوف بالظرف، وتقديم معمول صلة الموصول الحرفى عليه وفى جوازها خلاف للنحاة والصحيح الجواز خصوصا بالظرف المتوسع فيه، وقيل:

(١) فى جمع البيان أن أيس ويش كل منهما لفة اه منه (٢) على تقرير كون الزيادة للبالغة اه منه

(٣) وخليط بمعنى مخالط وسمير بمعنى مسامر وغير ذلك اه منه (٤) وهو يقرب كونه جامدا كزغيف وارغفة اه منه

بجواز العطف على اسم (أن) ويحتاج حينئذ إلى خبر لأن الخبر الأول لا يصح أن يكون خبره فهو (في يوسف) أو (من قبل) على معنى ألم تعلموا أن تقريركم السابق وقع في شأن يوسف عليه السلام أو أن تقريركم الكائن أو كائنا في شأن يوسف عليه السلام وقع من قبل ٥

واعترض بان مقتضى المقام إنما هو الاخبار بوقوع ذلك التفریط لا يكون تفریطهم السابق واقعا في شأن يوسف عليه السلام كما هو مفاد الأول ، ولا يكون تفریطهم الكائن في شأنه واقعا من قبل كما هو مفاد الثاني ٥ وفيه أيضاً ما ذكره أبو البقاء وتبعه أبو حيان من أن الغايات لا تقع خبراً ولا صلة (١) ولا صفة ولا حالا وقد صرح بذلك سيبويه سواء جرت أم لم تجر فتقول: يوم السبت يوم مبارك والسفر بعده ولا تقول والسفر بعده، وأجاب عنه في الدر المصون بأنه إنما امتنع ذلك لعدم الفائدة لعدم العلم بالمضاف إليه المحذوف فينبغي الجواز إذا كان المضاف إليه معلوما مدلولاً عليه كما في الآية الكريمة ، ورد بأن جواز حذف المضاف إليه في الغايات مشروط بقيام القرينة على تعيين ذلك المحذوف على ما صرح به الرضى فدل على أن الامتناع ليس معللاً بما ذكره وقال الشهاب : (٢) أن ما ذكره ليس متفقاً عليه فقد قال الامام المرزوقي في شرح الحاشية : إنها تقع صفات وأخباراً وصلات وأحوالاً ونقل هذا الاعراب المذكور هنا عن الرماني وغيره واستشهد له بما يثبت من كلام العرب ، ثم إن في تعريفها بالاضافة باعتبار تقدير المضاف إليه معرفة بعينه الكلام السابق عليها اختلافاً والمشهور أنها (٣) معارف ، وقال بعضهم : تنكرات وإن التقدير من قبل شيء كما في شرح التسهيل . والفاضل صاحب الدرسلك مسلكاً حسناً وهو أن المضاف إليه إذا كان معلوماً مدلولاً عليه بأن يكون مخصوصاً بمعنا صح الاخبار لحصول الفائدة فإن لم يتعين بأن قامت قرينة العموم دون الخصوص وقدر من قبل شيء لم يصح الاخبار ونحوه إذ ما شيء الا وهو قبل شيء ما فلا فائدة في الاخبار حينئذ يكون معرفة ونكرة ، ولا مخالفة بين كلامه وكلام الرضى مع أن كلام الرضى غير متفق عليه انتهى ، وهو كما قال تحقيق نفيس ، وقيل : محل المصدر الرفع على الابتداء والخبر (من قبل) وفيه البحث السابق ، وقيل : (ما) موصولة ومحلها من الاعراب ما تقدم من الرفع أو النصب وجملة (فرطتم) صلتها والعائد محذوف ، والتفریط بمعنى التقديم من الفرط لا بمعنى التقصير أى ما قدمتموه من الجناية ٥ وأورد عليه أنه يكون قوله تعالى : (من قبل) تنكراً فإن جعل خبراً يكون الكلام غير مفيد وإن جعل متعلفاً بالصلة يلزم مع التكرار تقديم متعلق الصلة على الموصول وهو غير جائز ، وقيل : (ما) نكرة موصوفة ومحلها ما تقدم وفيه ما فيه (فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ) مفرع على ما ذكره وذكر به ، و(برح) تامة وتستعمل إذا كانت كذلك بمعنى ذهب وبمعنى ظهر كما في قولهم : برح الخفاف ، وقد ضمنت هنا معنى فارق فنصبت (الارض) على المفعولية ولا يجوز أن تكون ناقصة لأن الارض لا يصح أن تكون خبراً عن المتكلم هنا وليست منصوبة على الظرفية ولا بنزع الخافض ؛ وعنى بها ارض مصر أى فلن أفرق ارض مصر جرياً على قضية الميثاق (حتى يأذن لي أبى) ٥

- (١) اورد على انها لا تكون صلة قوله تعالى : « كيف كان عاقبة الذين من قبل » ودفع بان الصلة قوله سبحانه : « وان اكثرهم مشركين » و« من قبل » ظرف لغو متعلق بخبر كان لاستمر صلة « اه منه  
(٢) وذكر أنه تحقيق حقيق بان يرسم في دوائر الازمان ويعلق في حقائب الحفظ والجان اه منه (٣) وذكر السيرافي في شرح الكتاب ما يقتضى إز الغايات معارف لا يقدر ما حذف بعدها الامرعة فأمل اه منه

في البراح بالانصراف اليه ﴿أَوْ يَحْكُمُ اللَّهُ لِي﴾ بالخروج منها على وجه لا يؤدي إلى نقض الميثاق أو مخلص أخى بسبب من الأسباب ، قال في البحر : إنه غياذلك بغايتين خاصة وهي اذن أبيه وعامة وهي حكم الله تعالى له وكأنه بعد أن غيا بالأولى رجوع وفوض الامر الى من له الحكم حقيقة جل شأنه ، وأراد حكمه سبحانه بما يكون عذرا له ولو الموت ، والظاهر أن أحب الغايتين اليه الأولى فلذا قدم (لي) فيها وأخره في الثانية فليفهم ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ ٨٠  
إذ لا يحكم سبحانه إلا بالحق والعدل ٥

﴿ ارْجِعُوا إِلَىٰ أَيْبِكُمْ فَقُولُوا لِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ له ﴿ يَا بَنِي آدَمَ إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ ﴾ الظاهر أن هذا القول من تمة كلام كبيرهم وقيل : هو من كلام يوسف عليه السلام وفيه بعد كما أن الظاهر أنهم أرادوا أنه سرق في نفس الامر ٥ ﴿ وَمَا شَهِدْنَا ﴾ عليه ﴿ إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا ﴾ من سرقة وتبقيناه حيث استخراج صواع الملك من رحله ٥ ﴿ وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴾ ٨١ ﴿ وما علمنا أنه يسرق حين أعطيناك الميثاق أو ما علمنا أنك ستصاب به كما أصبت يوسف . وقرأ الضحاك (سارق) باسم الفاعل ٥

وقرأ ابن عباس . وأبو رزين . والكسائي في رواية (سرق) بتشديد الراء مبني للدفعول أي نسب إلى السرقة فعنى (وما شهدنا) الخ وما شهدنا إلا بقدر ما علمنا من التسريق وما كنا للامر الخفي بحافظين أسرق بالصحة أم دس الصواع في رحله ولم يشعر . واستحسن هذه القراءة لما فيها من التنزيه كذا قالوا ، والظاهر أن القول باستفادة اليقين من استخراج الصواع من رحله مما لا يصح فكيف يوجب اليقين ، واحتمال أنه دس فيه من غير شعور قائم جعل مجرد وجود الشيء في يد المدعى عليه بعد إنكاره . وجبا للسرقة في شرعهم أولا ، قيل : فالوجه أن الظن بين القائم مقام العلم ، ألا ترى أن الشهادة تجوز بناء على الاستصحاب ويسمى علما كقوله تعالى : (فان علمتموهن مؤمنات) وانما جزموا بذلك لبعده الاحتمالات المعارضة عندهم ، وإذا جعل الحكم بالسرقة وكذا علمهم أيضا مبني على ما شاهدوا من ظاهر الامر اتحدت القراءتان ويفسر (وما كنا) الخ بما فسر به على القراءة الأخيرة ، وقيل : معنى (ما شهدنا) الخ ما كانت شهادتنا في عمرنا على شيء إلا بما علمنا وليست هذه شهادة منا إنما هي خبر عن صنيع ابنك بزعمهم (وما كنا) الخ كذا هو وهو ذهاب أيضا إلى أنهم غير جازين . وفي الكشف الذي يشهد له الذوق انهم كانوا جازين وقولهم : إن يسرق فقد سرق تمهيد بين ، وادعاء العلم لا يلزم العلم فان كان لبعده الاحتمالات المعارضة فلا يكون كذبا محرما وإلا فغايتة الكذب في دعوى العلم وليس بأول كذباتهم ، وكان قبل أن تنبؤا ولهذا خونهم الأب في هذه أيضا ، على أن قولهم : (جزاؤه من وجد في رحله) مؤكدا ذلك التأكيد يدل على أنهم جعلوا الوجدان في الرحل قاطعا وإلا كان عليهم أن يقولوا : جزاؤه من وجد في رحله متعديا وأسارقا ونحوه ، فان يحتمل عنهم الحزم هنالك فلم لا يحتمل هنا وفيه مخالفة لبعض ما نحن عليه ، وكذا لما ذكرناه في تفسير (جزاؤه) الخ ، ولعل الامر في هذا هين : ومن غريب التفسير أن معنى قولهم : (الغيب) الليل وهو بهذا المعنى في لغة حمير وكانهم قالوا : (وما شهدنا إلا بما علمنا . من ظاهر حاله . وما كنا للليل حافظين) أي لا ندري ما يقع فيه فلعله سرق فيه أو دلس عليه ، وأنا لا أدري ما الداعي إلى هذا التفسير المظلم مع تهليج صبح المعنى المشهور ، وأيا ما كان



فلام (الغيب) للتقوية والمراد حافظين الغيب ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ يعنون كجروى عن ابن عباس .  
 وقادة . والحسن مصر ، وقيل : قرية بقرها لحقهم المنادى بها ، والأول ظاهر على القول بأن المفتش لهم  
 يوسف عليه السلام والثاني الظاهر على القول بأنه المؤذن ، وسؤال القرية عبارة عن سؤال أهلها إما مجازاً  
 في القرية لا إطلاقاً عليها بعلaque الحالية والمحلية أو في النسبة أو يقدر فيه مضاف وهو مجاز أيضاً عند سيويه  
 وجماعة . وفي المحصول وغيره أن الاضمار والمجاز متباينان ليس أحدهما قسماً من الآخر والاكثرون على  
 المقابلة بينهما ، وأياما كان فالمسؤول عنه محذوف للعلم به ، وحاصل المعنى أرسل من تتق به إلى أهل القرية  
 وأسألهم عن القصة ﴿وَالْعَبْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ أى أصحابها الذين توجهنا فيهم وكنا معهم فان القصة معروفة  
 فيما بينهم وكانوا قوما من كنعان من جيران يعقوب عليه السلام ، وقيل : من أهل صنعاء ، والكلام هنا في  
 التجوز والاضمار كالکلام سابقاً \*

وقيل : لا تجوز ولا اضمار في الموضوعين والمقصود احواله تحقيق الحال والاطلاع على كنه القصة على  
 السؤال من الجمادات والبهائم أنفسها بناء على أنه عليه السلام نبى فلا يبعد أن تنطق وتخبره بذلك على خرق  
 العادة . وتعقب بأنه لا ما لا ينبغي أن يكون مراداً ولا يقتضيه المقام لأنه ليس بصدد اظهار المعجزة ، وقال بعض  
 الاجلة : الأولى ابقاء (القرية والعبر) على ظاهرهما وعدم اضمار مضاف اليهما ويكون الكلام مبني على دعوى  
 ظهور الامر بحيث أن الجمادات والبهائم قد علمت به وقد شاع مثل ذلك في الكلام قديماً وحديثاً  
 ومنه قول ابن الديمية :

سل القاعة الوعسا من الاجرع الذى به البان هل حيث اطلال دارك

وقوله : سلوا مضجعى عنى وعنهما فاننا رضينا بما يجربن عنا المضاجع

وقوله : واسأل نجوم الليل هل زار الكرى جفنى وكيف يزور من لم يعرف

ولا يخفى أن مثل هذا لا يخلو عن ارتكاب مجاز . نعم هو معنى لطيف يبد أن الجمهور على خلافه

وأكثرهم على اعتبار مجاز الحذف ﴿وَأَنَا لَصَادُقُونَ ٨٢﴾ فيما أخبرناك به ، وليس المراد اثبات صدقهم  
 بما ذكر حتى يكون مصادرة بل تأكيد صدقهم بما يفيد ذلك من الاسمية وإن واللام وهو مراد من قال : إنه  
 تأكيد في محل القسم ، ويحتمل على ما قيل أن يريد أن هنا قسماً مقدراً ، وقيل : المراد الاثبات ولا مصادرة  
 على معنى أنا قوم عادتنا الصدق فلا يكون ما أخبرناك به كذباً ولا نظنك في مرة من عدم قوله ﴿قَالَ﴾ أى  
 أبوم عليه السلام وهو استئناف مبنى على سؤال نشأ مما سبق فذأنه قيل : فماذا كان عند قول ذلك القائل  
 للاخوة ما قال ؟ فقيل : قال أبوم عندما رجعوا اليه فقالوا له ما قالوا : ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ وإنما  
 حذف للائذان بأن مسارعتهم الى قبول كلام ذلك القائل ورجوعهم به الى أيهم أمر مسلم غنى عن البيان  
 وإنما المحتاج اليه جوابه . يروى أنهم لما عزموا على الرجوع الى أيهم قال لهم يوسف عليه السلام : اذا أتيتم  
 أبابكم فاقروا عليه السلام وقولوا له : ان ملك مصر يدعوك أن لا تموت حتى ترى ولدك يوسف ليعلم أن  
 فى أرض مصر صدقين مثله ، فباروا حتى وصلوا اليه فأخبروه بجميع ما كان فبكى وقال ما قال ، (وبل) للاضراب

وهو على ما قيل اضراب لا عن صريح كلامهم فانهم صادقون فيه بل عما يتضمنه من ادعاء البراءة عن التسبب فيما نزل به وانه لم يصدر عنهم ما أدى الى ذلك من قول أو فعل كأنه لم يكن الأمر كذلك بل زيفت وسهلت لكم أنفسكم أمرا من الامور فأتيتوه يريد بذلك قيامهم بأخذ السارق بسرقة وليس ذلك من دين الملك • وقال أبو حيان إن هنا كلاما محذوفا وقم الاضراب عنه والتقدير ليس حقيقة كما أخبرتم بل سولت الخ وهو عند ابن عطية وادعى أنه الظاهر على حد ما قال في قصة يوسف عليه السلام ظن سوبهم خلا أنه عليه السلام صدق ظنه هناك ولم يتحقق هنا . وذكر ابن المنير في توجيه هذا القول ههنا مع أنهم لم يتعمدوا في حق بنيامين سوا ولا أخبروا اباهم الا بالواقع على جليته وما تركوه بمصر الا مغلوبين عن استصحابه انهم كانوا عند ايهم عليه السلام حينئذ متهمين وهم قمن باتهامه لما اسلفوه في حق يوسف عليه السلام وقامت عنده قرينة تؤكد التهمة وتقويها وهو اخذ الملك له في السرقة ولم يكن ذلك الا من دينه لا من دينه ولا من دين غيره من الناس فظن انهم الذين افتوه بذلك بعد ظهور السرقة التي ذكروها تمعدا ليتخلف دونهم، واتهام من هو بحيث يتطرق اليه التهمة لا جرح فيه لاسيما فيما يرجع الى الوالد مع الولد، ثم قال: ويحتمل أن يكون الوجه الذي سوغ له هذا القول في حقهم أنهم جعلوا مجرد وجود الصواع في رحل من يوجد في رحله سرقة من غير ان يحيلوا الحكم على ثبوت كونه سارقا بوجه معلوم، وهذا في شرعنا لا ثبت السرقة على من ادعت عليه فان كان في شرعهم أيضا كذلك ففي عدم تحرير الفتوى اشعار بأنهم كانوا حراصا على أخذه وهو من التسويل وان اقتضى ذلك في شرعهم فالعمدة على الجواب الاول هذا، والتنون في (أمرا) للتعظيم أى أمرا عظيما ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ أى فأمرى ذلك أو فصر جميل أجمل وقد تقدم تمام الكلام فيه فتذكره ﴿عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ يوسف وأخيه بنيامين والمتوقف بمصر ﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ﴾ بحال وحالهم ﴿الْحَكِيمُ ٨٣﴾ الذى يتبلى ويرفع البلاء حسب الحكمة البالغة، قيل: انما ترجى عليه السلام للرؤيا التى آياها يوسف عليه السلام فكان ينتظرها ويحسن ظنه بالله تعالى لاسيما بعد أن بلغ الشظاظ الوركين وجاوز الحرام الطيبين فانه قد جرت سنته تعالى ان الشدة اذا تناهت يجعل وراها فرجا عظيما، وانضم الى ذلك ما أخبر به عن ملك مصر أنه يدعه لانه لا يموت حتى يرى ولده ﴿وَتَوَلَّىٰ﴾ أى أعرض ﴿عَنْهُمْ﴾ كراهة لما جاؤا به ﴿وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ الأسف أشد الحزن على ما فات، والظاهر أنه عليه السلام أضافه الى نفسه، والآف بدل من ياء المتكلم للتخفيف، والمعنى يا أسفى تعال فهذا أوانك، وقيل: الآف ألف الندبة والهال محذوفة والمعلول عليه الأول، وإنما تأسف على يوسف مع ان الحادث مصيبة أخويه لان رزاه كان قاعدة الارزاء عنده وإن تقادم عهد اخذها بمجامع قلبه لا ينساه ولا يزول عن فكره أبدا ولم تنسى أوفى المصيبات بعده ولكن نكاه القرع بالقرح أوجع ولا يرد أن هذا مناف لمنصب النبوة اذ يقتضى ذلك معرفة الله تعالى ومن عرفه سبحانه أحبه ومن أحبه لم يفرغ قلبه لحب ماسواه لما قيل: إن هذه محبة طبيعية ولا تأبى الاجتماع مع حبه تعالى، وقال الامام: إن مثل هذه المحبة الشديدة تزيد عن القلب الخواطر ويكون صاحبها كثيرا الرجوع اليه تعالى كثير الدعاء والتضرع

فيصير ذلك سببا لئلا يستغرق، وسيأتي انشاء الله تعالى مالمصروفية قدس الله تعالى اسرارهم في هذا المقام في باب الاشارة ، وقيل : لانه عليه السلام كان وثاقا بحياتها عالما بمكانها طامعا باياهما ، وأما يوسف فلم يكن في شأنه ما يحرك سلسلة رجائه سوى رحمة الله تعالى وفضله وفيه بحث .

وأخرج الطبراني . وابن مردويه . والبيهقي في شعب الايمان عن سعيد بن جبير « لم تطأ أمة من الأمم (إنائه واناليه راجعون) الأمانة محمد ﷺ » أي لم يعدوه ولم يوفقوا له عند نزول المصيبة بهم، الأيرى إلى يعقوب عليه السلام حين أصابه ما أصابه لم يسترجع وقال ما قال، وفي (أسفا) (ويوسف) تجنيس نفيس من غير تكلف وهو مما يزيد الكلام الجليل بهجة ( وَأَيَّضْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ ) أي بسببه وهو في الحقيقة سبب للبكاء . والبكاء سبب لا يفاض عينه فان العبارة اذا كثرت محقت سواد العين وقلته الى يبيض كدر فاقيم سبب السبب مقامه لظهوره ، والا يفاض قيل انه كناية عن العمى فيكون قد ذهب بصره عليه السلام بالكلى واستظهره ابو حيان لقوله تعالى : ( فارتد بصيرا ) وهو يقابل بالأعمى ، وقيل : ليس كناية عن ذلك والمراد من الآية انه عليه السلام صارت في عينه غشاوة يضتهدما وكان عليه السلام يدرك ادراكا ضعيفا ، وقد تقدم الكلام في حكم العمى بالنسبة الى الاتياء عليهم السلام ، وأن ، الحسن بن يري جوارزه .

فقد أخرج عبد الله بن احمد في زوائده . وابن جرير . وابو الشيخ عنه قال : كان منذ خرج يوسف من عند يعقوب عليهما السلام الى يوم رجع ثمانون سنة لم يفارق الحزن قلبه ودموعه تجرى على خديه ولم يزل يبكي حتى ذهب بصره وما على الارض يومئذ والله أكرم على الله تعالى منه ، والظاهر أنه عليه السلام لم يحدث له هذا الامر عند الحادث الاخير ، وبدل عليه ما أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ليث بن أبي سليم أن جبريل عليه السلام دخل على يوسف عليه السلام في السجن ففرقه فقال له : أيها الملك الكريم على ربه هل لك علم يعقوب ؟ قال : نعم . قال : ما فعل ؟ قال : ايضت عيناه من الحزن عليك قال : فما بلغ من الحزن ؟ قال : حزن سبعين مشكلة قال : هل له على ذلك من أجر ؟ قال : نعم أجر مائة شهيد . وقرأ ابن عباس . ومجاهد ( من الحزن ) بفتح الحاء والزاى . وقرأ قتادة بضمهما . واستدل بالآية على جواز التأسف والبكاء عند النوائب ، ولعل الكف عن أمثال ذلك لا يدخل تحت التكليف فانه قل من يملك نفسه عند الشدائد .

وقد روى الشيخان من حديث أنس أنه ﷺ بكى على ولده ابراهيم وقال : « إن العين تدمع والقلب يخشع ولا نقول الا ما يرضى ربنا وإنا لفرأقك يا ابراهيم لمحزونون » ، وإنما المنهى عنه ما يفعله الجاهل من النياحة ولطم الخدود والصدور وشق الجيوب وتمزيق الثياب . ورويا أيضا من حديث أسامة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم رفع اليه صبي لبعض بناته يجود بنفسه فاقدمه في حجره ونفسه تنفقع كأنها في شئ ففاضت عيناه عليه الصلاة والسلام فقال سعد : يا رسول الله ما هذا ؟ فقال : هذه رحمة جعلها الله تعالى فيمن شامه عباده وإنما يرحم الله تعالى من عباده الرحما . وفي الكشف أنه قيل له عليه الصلاة والسلام : تبكى وقد نهيتنا عن البكاء ؟ قال : ما نهيتكم عن البكاء وإنما نهيتكم عن صوتين أحققتن صوت عند الفرح وصوت عند الترح ، وعن الحسن أنه بكى على ولد أو غيره فقيل له في ذلك فقال : ما رأيت الله تعالى جعل الحزن علرا على يعقوب عليه السلام (فَهُوَ كَلِيمٌ ٨٤)



أى مملوء من الغيظ على اولاده ممسك له في قلبه لا يظهره ، وقيل : مملوء من الحزن ممسك له لا يبيديه ، وهو من كظم السقاء اذا شده بعد ملئه ، ففعليل بمعنى مفعول أى مظلوم فهو كما جاء في يونس عليه السلام (إذ نادى وهو مظلوم) ويجوز أن يكون بمعنى فاعل كقوله تعالى: (والكاظمين) من كظم الغيظ اذا تجرعه أى شديد التجرع للغيظ أو الحزن لأنه لم يشكه الى أحد قط، وأصله من كظم البعير جرته اذا ردها في جوفه فكانه عليه السلام يرد ذلك في جوفه مرة بعد أخرى من غير أن يطلع أحدا عليه . وفي السلام من الاستمارة على الوجهين ما لا يخفى، ورجح الأخير منهما بأن فعिला بمعنى فاعل مطرد ولا كذلك فعيللا بمعنى مفعول ﴿قَالُوا أَيِ الْاِخْوَةِ وَقِيلَ لغيرهم من أتباعه عليه السلام﴾ ﴿تَاللَّهِ تَفْتَأُ﴾ أى لا تفتأ ولا تنزال ﴿تَذُكُّرُ يَوْسُفَ﴾ تفجعا عليه فحذف حرف النفي يا في قوله :

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ولو قطعوا رأسى لديك وأوصالى

لأن القسم إذا لم يكن معه علامة الاثبات كان على النفي وعلامة الاثبات هى اللام ونون التأكيد وهما يلزمان جواب القسم المثبت فاذا لم يذكرا دل على أنه منفي لأن المنفى لا يقارنهما ولو كان المقصود ههنا الاثبات لقبل لفتأ، ولزوم اللام والنون مذهب البصريين، وقال الكوفيون. والفارسي: يجوز الاقتصار على أحدهما وجاء الحذف فيما اذا كان الفعل حالاً كقراءة ابن كثير (لأنقسم يوم القيامة) وقوله :

لأبغض كل أمرى يزخرف قولاً ولا يفعل

ويتفرع على هذا مسألة فقهيّة وهى أنه إذا قال : والله أقوم ببحث إذا قام وإن لم يقم لا ، ولا فرق بين كون القائل عالماً بالعربية أو لا على ما أفنى به خير الدين الرملى ، وذكر أن الحلف بالطلاق كذلك فلوقال : على الطلاق بالثلاث تقومين الآن تطاق إن قامت ولا تطاق إن لم تقم ، وهذه المسئلة مهمة لأس بتحقيق الحق فيها وإن أدى إلى الخروج عما نحن بصده فنقول : قال غير واحد : إن العوام لو أسقطوا اللام والنون في جواب القسم المثبت المستقبل فقال أحدهم : والله أقوم مثلاً لا يبحث بعدم القيام فلا كفارة عليه ، وتعقبه المقدسى بأنه ينبغي أن تارمهم الكفارة لتعارفهم الحلف كذلك ، ويؤيده ما فى الظهيرية أنه لو سكن الماء أو نصب فى بالله يكون يمينا مع أن العرب منطقت بغير الجر ، وقال أيضا : انه ينبغي أن يكون ذلك يمينا وإن خلا من اللام والنون ، ويدل عليه قوله فى الولوجية : سبحان الله أقفل لإله إلا الله أقفل كذا ليس يمين إلا أن ينويه ، واعترضه الخير الرملى بأن ما نقله لا يدل لمدعاه ، أما الأول فلا أنه تغيير إعراب لا يمنع المعنى الموضوع فلا يضرب التسكين والرفع والنصب لما تقرر من أن اللحن لا يمنع الانقاد ، وأما الثانى فلا أنه ليس من المتنازع فيه إذ هو الاثبات والنفي لانه يمين ، وقد نقل ما ذكرناه عن المذهب والنقل يجب اتباعه ، ونظرفيه • أما أولا فبأن اللحن كما فى المصباح وغيره الخطأ فى العربية ، وأما ثانياً فبأن ما فى الولوجية من المتنازع فيه فانه أتى بالفعل المضارع مجرداً من اللام والنون وجعله يمينا مع النية ولو كان على النفي لوجب أن يقال : لانه مع النية يمين على عدم الفعل كما لا يخفى ، وإنما اشترط فى ذلك النية لسكونه غير متعارف • وقال الفاضل الحلبى : إن بحث المقدسى وجهه ، والقول بأنه يصادم المنقول يجب عنه بأن المنقول فى

المذهب كان على عرف صدر الإسلام قبل أن تتغير اللغة ، وأما الآن فلا يأتون باللام والنون في مثبت القسم أصلاً ، ويقرون بين الإثبات والنفي بوجود لا ولا وجودها ، وما اصطلاحهم على هذا إلا كاصطلاح الفرس ونحوهم في إيمانهم وغيرها ، ويؤيد هذا ما ذكره العلامة قاسم وغيره من أنه يحمل كلام كل عاقد وحالف واقف على عرفه وعادته سواء وافق كلام العرب أم لا ، ومثله في الفتح ، وقد فرق الحنابلة بين نفي وعم في الجواب أن بلى لا يجاب ما بعد النفي ونعم للتصديق فإذا قيل : ما قام زيد فإن قلت : بلى كان المعنى قد قام وإن نعم كان ما قام ، ونقل في شرح المنار عن التحقيق أن المعتبر في أحكام الشرع العرف حتى يقام كل واحد منها مقام الآخر ، ومثله في التلويح ، وقول المحط والحلف بالعربية أن يقول في الإثبات والله لأفعلن إلى آخر ما قال بيان للحكم على قواعد العربية ، وعرف العرب وعادتهم الحالية عن اللحن وكلام الناس اليوم إلا ما ندر خارج عن هاتيك القواعد فهو لغة اصطلاحية لهم كسائر اللغات الأعجمية التي تصرف فيها أهلها بما تصرفوا فلا يعاملون بغير لغاتهم وقصد هم إلا من التزم منهم الإعراب أو قصد المعنى فينبغي أن يدين ، ومن هنا قال السامخاني : إن إيماننا الآن لا تتوقف على تأكيد فقد وضعناها نحن وضعا جديداً واصطلحنا عليها اصطلاحاً حادثاً وتعارفناها آثاراً مشهوراً فيجب معاملتنا على قدر عقولنا ونياتنا كما أوقع المتأخرون الطلاق بعلى الطلاق ومن لم يدر يعرف أهل زمانه فهو جاهل اه ، ونظير هذا ما قالوه : من أنه لو أسقطت الفاء الرابطة لجواب الشرط فهو تجزئ لا تعليق حتى لو قال : إن دخلت الدار أنت طالق تطلق في الحال وهو مبني على قواعد العربية أيضاً وهو خلاف المتعارف الآن فينبغي بناؤه على العرف فيكون تعليقا وهو المروي عن أبي يوسف .

وفي البحر أن الخلاف مبني على جواز حذفها اختياراً وعدمه فأجازه أهل الكوفة وعليه فرع أبو يوسف ومنعه أهل البصرة وعليه تفرع المذهب . وفي شرح نظم الكنز للمقدسي أنه ينبغي ترجيح قول أبي يوسف لكثرة حذف الفاء في الفصح ولقولهم : العوام لا يعتبر منهم اللحن في قولهم : أنت واحسدة بالنصب الذي لم يقل به أحد اه هذا ثم ان ما ذكر انما هو في القسم بخلاف التعليق وهو وان سمي عند الفقهاء حلفاً وبيننا لكنه لا يسمى قسماً فان القسم خاص باليمين بالله تعالى كما صرح به القهستاني فلا يجري فيه اشتراط اللام والنون في المثبت منه لا عند الفقهاء ولا عند اللغويين ، ومنه الحرام يلزمني وعلى الطلاق لا أفعل كذا فإنه يراد به في العرف ان فعلت كذا فهي طالق فيجب امضاؤه عليهم كما صرح به في الفتح وغيره . قال الحلبي : وبهذا يندفع ما توهمه بعض الافاضل من أن في قول القائل : على الطلاق أجيء اليوم ان جاء في اليوم وقع الطلاق والا فلا لعدم اللام والنون . وأنت خير بأن النحاة انما اشترطوا ذلك في جواب القسم المثبت لا في جواب الشرط ، وكيف يسوغ لعائل فضلاً عن فاضل أن يقول ان إن قام زيد أقم على معنى ان قام زيد لم أقم ، على أن أجيء ليس جواب الشرط بل هو فعل الشرط لأن المعنى ان لم أجيء اليوم فانت طالق ، وقد وقع هذا الوهم لكثير من المفتين كالحير الرملي وغيره ، وقال السيد أحمد الحموي في تذكرته الكبرى : رفع السؤال صورته رجل اغتاظ من ولد زوجته فقال : على الطلاق بالثلاث اني أصبح أشتكيك من النقيب فلما أصبح تركه ولم يشكته ومكث مدة فهل والحالة هذه يقع عليه الطلاق أم لا ؟ الجواب (١) اذا ترك شكايته ومضت مدة بعد حلفه لا يقع عليه الطلاق لأن الفعل المذكور وقع في جواب اليمين وهو مثبت فيقدر النفي حيث لم يؤكد

ثم قال: فأجبت أنا بعد الحمد لله تعالى ما أفتى به هذا الجيب من عدم وقوع الطلاق معللاً بما ذكر فني. عن فرط جهله وحقه و أكثره مجازفته في الدين وخرقه اذ ذاك في الفعل اذا وقع جواباً للقسم بالله تعالى نحو تفتأ لا في جواب اليمين بمعنى التعليق بما يشق من طلاق وعتق ونحوهما وحينئذ اذا أصبح الحالف ولم يشتكه وقع عليه الطلاق الثلاث وبانت زوجته منه بينونة كبرى اهـ ولنعم ما قاله الله تعالى در القائل هـ من الدين كشف السر عن كل كاذب وعن كل بدعي أتى بالعجاب فلولاً رجال مؤمنون لهدمت صوامع دين الله من كل جانب

(وفيه) هذه من أخوات كان الناقصة كما أشرنا اليه ويقال فيها: فتأ كضرب وأفتأ كأكرم. وزعم ابن مالك أنها تكون بمعنى سكن وفتح فتكون تامة وعلى ذلك جاء تفسيره مجاهد - اللاتفتأ - بلا تفتع عن حبه، وأوله الزمخشري بأنه عليه الرحمة جعل الفتور والقصور أخوين أى متلازمين لا أنه بمعناه فان الذى بمعنى فتور وسكن هو فتأ بالمثناة كما في الصحاح من فتأت القدر اذا سكن غلبها والرجل اذا سكن غضبه، ومن هنا خطأ أبو حيان ابن مالك فيما زعمه وادعى أنه من التصحيف - وتعقب بأن الامر ليس كما قاله فان ابن مالك نقله عن الفراء وقد صرح به السرقسطى ولا يمتنع اتفاق مادتين في معنى وهو كثير، وقد جمع ذلك ابن مالك في كتاب سماه - ما اختلفت اعجابه واتفق افهامه - ونقله عنه صاحب القاموس . واستدل بالآية على جواز الحلفت بغلبة الظن ، وقيل: لهم علموا ذلك منه ولكنهم نزله منزلة المنكر فانذا كدوه بالقسم أى تقسم بالله تعالى لا تزال ذا كر يوسف متفجعاً عليه ﴿ حَتَّى تَكُونَ حَرَصًا ﴾ مريضاً مشفياً على الهلاك، وقيل: الحرص من اذابه ثم أو مرض وجعله مهزولاً نحيفاً، وهو في الاصل مصدر حرص فهو حرص بكسر الراء، وجاء أحرصنى كما في قوله هـ

انى أمرؤ ليجبى حب فأحرصنى حتى بليت وحتى شفى السقم

ولكونه كذلك في الاصل لا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع لأن المصدر يطلق على القليل والكثير، وقال ابن اسحق: الحرص الفاسد الذى لا عقل له . وقرئ (حرصاً) بفتح الحاء وكسر الراء •

وقرأ الحسن البصرى (حرصاً) بضمين ونحوه من الصفات رجل جنب وغرب (١) ﴿ أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ٨٥ ﴾ أى الميتين، و(أو) قيل: يَحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ بمعنى بل أو بمعنى الى، فلا يرد عليه أن حق هذا التقديم على (حتى) تكون (حرصاً) فان كانت للتريد فهى لمنع الخلو والتقديم على ترتيب الوجود كما قيل في قوله تعالى: (لا تأخذ سنة ولا نوم) أو لانه أكثر وقوعاً ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي ﴾ البث في الاصل اثاره الشئ . وتفريقه كبث الريح التراب واستعمل في الغم الذى لا يطيق صاحبه الصبر عليه كأنه ثقل عليه فلا يطيق حمله وحده فيفرقه على من يعينه، فهو مصدر بمعنى المفعول وفيه استعارة تصريحية . وجوز أن يكون بمعنى الفاعل أى الغم الذى بث السكر وفرقه، وأياما كان فالظاهر أن القوم قالوا ما قالوا بطريق التسالية والاشكاء . فقال في جوابهم: إنى لا أشكو ما بى اليكم أو الى غيركم حتى تصدوا لتسليتى وإنما أشكو غمى ﴿ وَحَزَنِي إِلَى اللَّهِ ﴾ تعالى متلجأ الى جنبه متضرعاً فى دفعه لى باب فانه القادر على ذلك . وفى الخبر عن ابن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ من كنوز البراءة الصفة وكتان المصائب والامراض ومن بث لم يبصر» وقرأ الحسن . وعيسى (حزنى) بفتحين وقرأتاده بضمين هـ



(وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ) أى من لطفه ورحمته (مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨٦) فأرجو أن يرحمني ويلطف بي ولا يخيب رجائي، فالكلام على حذف مضاف (ومن) بيانية قدمت على المبين وقد جوزته النحاة. وجوز أن تكون ابتدائية أى أعلم وحيا أو الهاما أو بسبب من أسباب العلم من جهته تعالى ما لا تعلمون من حياة يوسف عليه السلام.

قيل: إنه عليه السلام علم ذلك من الرؤيا حسبا تقدم، وقيل إنه رأى ملك الموت في المنام فأخبره أن يوسف حتى ذكره غيره واحد ولم يذكروا له سندا والمروى عن ابن أبي حاتم عن النضر أنه قال: بلغني أن يعقوب عليه السلام مكث أربعة وعشرين عاما لا يدري أيوسف عليه السلام حتى أم ميت حتى تمثل له ملك الموت عليه السلام فقال له: من أنت؟ قال: أنا ملك الموت فقال: أشدك باله يعقوب هل قبضت روح يوسف؟ قال: لا فعند ذلك قال عليه السلام: ((يَا بَنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا)) أى فترفوا، وهو تفعل من الحس وهو في الأصل الإدراك بالحاسة، وكذا أصل التحسس طلب الاحساس، واستعماله في التعرف استعمال له في لازم معناه، وقريب منه التجسس بالجيم، وقيل: إنه به في الشر والحال في الخير ورد بأنه، قرئ هنا (فتجسسوا) بالجيم أيضا، وقال الراغب: أصل الجسس مس العرق وتعرف نبضه للحكم به على الصحة والمرض وهو أخص من الجسس فإنه تعرف ما يدركه الحس والجسس تعرف حال ما من ذلك ((مَنْ يُؤَسِّفُ وَأَخِيه)) أى من خبرهما، ولم يذكر الثالث لأن غيبته اختيارية لا يعسر إزالتها، وعلى فرض ذلك الداعية فيهم للتحسس منه لكونه أخاهم قوية فلا حاجة لأمرهم بذلك، والجار متعلق بما عنده وهو بمعنى عن بناء على ما نقل عن ابن التبراري أنه لا يقال: تحسست من فلان، وإنما يقال: تحسست عنه، وجوز أن تكون للتبويض على معنى تحسوا خبراً من أخبار يوسف وأخيه.

(وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ) أى لا تقنطوا من فرجه سبحانه وتغيبه، وأصل معنى الروح بالفتح يقال الراغب التنفس يقال: أراح الإنسان إذا تنفس ثم استعير للفرج كما قيل: له تنفيس من النفس.

وقرأ عمر بن عبد العزيز والحسن. وقناة (روح) بالضم، وفسر بالرحمة على أنه استعارة من معناها المعروف لأن الرحمة سبب الحياة كالروح وإضافتها إلى الله تعالى لأنهم سببها، وقال ابن عطية كأن معنى هذه القراءة لا تياسوا من حى معه روح الله الذى وهبه فان كل من بقيت روحه يرجى، ومن هذا قوله:

وفي غير من قد وارت الأرض فاطمع. وقول عبيد بن الأبرص:

وكل ذى غيبة يؤب وغائب الموت لا يؤب

وقرأ أبى (من رحمة الله) وعبد الله (من فضل الله) وكلاهما عند أبى حيان تفسير لا قراءة: وقرئ (تأيسوا) وقرأ الأعرج (تيسوا) بكسر التاء. والأمر والنهى على ما قيل إرشادهم إلى بعض ما بهم في قوله: (وأعلم من الله ما لا تعلمون) ثم إنه عليه السلام حذرهم عن ترك العمل بموجب نبيه بقوله: ((أَنْتَ أَى الشَّانِ لَا يَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ٨٧)) لعدم علمهم بالله تعالى وصفاته فان العارف لا يقنط في حال من الأحوال أو تأكيدا لما يعلمون من ذلك، قال ابن عباس: إن المؤمن من الله تعالى على خير يرجوه

في البلاء. ويحمده في الرخاء.

وذكر الامام أن اليأس لا يحصل إلا إذا اعتقد الانسان أن الاله غير قادر على الكمال أو غير عالم بجميع المعلومات أو ليس بكريم، واعتقاد كل من هذه الثلاث يوجب الكفر فإذا كان اليأس لا يحصل إلا عند حصول أحدها وكل منها كفر ثبت أن اليأس لا يحصل إلا لمن كان كافرا، واستدل بعض أصحابنا بالآية على أن اليأس من رحمة الله تعالى كفر، وادعى أنها ظاهرة في ذلك هـ.

وقال الشهاب: ليس فيها دليل على ذلك بل هو ثابت بدليل آخر، وجهور الفقهاء على أن اليأس كبيرة ومفاد الآية أنه من صفات الكفار لأن من ارتكبه كان كافرا بارتكابه، وكرهه لا يحصل إلا عند حصول أحد المكفرات التي ذكرها الامام مع كونه في حيز المنع لجواز أن يئس من رحمة الله تعالى اياه مع ايمانه بعموم قدرته تعالى وشمول علمه وعظم كرمه جل وعلا لمجرد استعظام ذنبه مثلا واعتقاده عدم اهليته لرحمة الله تعالى من غير أن يخطر له ادنى ذرة من تلك الاعتقادات السيئة الموجبة للكفر لا يستدعي أكثر من اقتضائه سابقة الكفر دون كون ارتكابه نفسه كفرا كذا قيل، وقيل: الأولى التزام القول بأن اليأس قد يجامع الايمان وان القول بأنه لا يحصل الا بأحد الاعتقادات المذكورة غير بين ولا مبين هـ.

نعم كونه كبيرة مما لا شك فيه بل جاء عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه أكبر الكبائر، وكذا القنوط وسوء الظن، وفرقوا بينها بأن اليأس عدم أمل وقرع شيء من أنواع الرحمة له، والقنوط هو ذلك مع انضمام حالة هي أشد منه في التصميم على عدم الوقوع، وسوء الظن هو ذلك مع انضمام أنه مع عدم رحمته له يشدده العذاب كالكفار. وذكر ابن نجيم في بعض رسائله ما به يرجع الخلاف بين من قال: إن اليأس كفر ومن قال: إنه كبيرة لفظيا فقال: قد ذكر الفقهاء من الكبائر الأيمن من مكر الله تعالى واليأس من رحمته وفي العقائد واليأس من رحمة الله تعالى كفر فيحتاج الى التوفيق. والجواب أن المراد باليأس انكار سعة الرحمة للذنوب، ومن الأيمن الاعتقاد أن لا مكر، ومزاد الفقهاء من اليأس اليأس لاستعظام ذنوبه واستبعاد العفو عنها، ومن الأيمن الأيمن لثقل الرجاء عليه بحيث دخل في حد الأيمن ثم قال. والوافق بالسنة طريق الفقهاء لحديث الدارقطني عن ابن عباس مرفوعا حيث عاهد من الكبائر وعطفها على الاشرار بالله تعالى اه وهو تحقيق نفيس فليفهم ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ﴾ أى على يوسف عليه السلام بعد ما رجعوا الى مصر بموجب أمر أيهم، وإعالم يذكر ايذانا مسارعتهم الى ما أمروا به واشعارا بأن ذلك أمر محقق لا يفتقر الى الذكر والبيان. وأنكر اليهود رجوعهم بعد أخذ بنيامين الى أيهم ثم عودهم الى مصر وزعموا أنهم لما جاؤا أولا للميرة اتهمهم بأنهم جواسيس فاعتذروا وذكروا أنهم أولاد نبي الله تعالى يعقوب وأنهم كانوا اثني عشر ولدا هلك واحد منهم وتخلف أخوه عند أيهم يتسلى به عن الهالك حيث أنه كان يحبه كثيرا فقال: اتئوب به لا تتحقق صدقكم وحسب شمعون عنده حتى يجيؤا فلما أتوا به ووقع ما وقع من أمر السرقة أظهر والخضوع والانكسار فلم يملك عليه السلام نفسه حتى تعرف اليهم ثم أمرهم بالعود الى أيهم ليخبروه الخبر ويأتوا به وهو الذي تضمنته نوراتهم اليوم وما بعد الحق الا الضلال ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ﴾ خاطبوه بذلك تعظيما له على حد خطابهم السابق به على ما هو الظاهر، وهل كانوا يعرفون اسمه أم لا لم أر من ترمض

لذلك فإن كانوا يعرفونه ازداد أمر جهالتهم غرابة ، المراد على ما قال الامام وغيره يا أيها الملك القادر المنيع ﴿سَنَا وَأَهْلَنَا الضَّرَّ﴾ الهزال من شدة الجوع ، والمراد بالاهل ما يشمل الزوجة وغيرها ﴿وَجَنَّا بِيضَاعَةَ مُزَجَّةٍ﴾ مدفوعة يدفها كل تاجر رغبة عنها واحتقاراً ، من أزجته اذا دفعته وطردته والريح ترحى السحاب ، وأنشدوا الخاتم :

ليك على ملحان ضيف مدفع وأرملة تزجي مع الليل أرملا

وكنى بها عن القليل أو الرديء لأنه لعدم الاعتناء يرمى وي طرح ، قيل : كانت بضاعتهم من متاع الاعراب صوفاً وسمناً ، وقيل : الصنوبر وحب الخضر (١) وروى ذلك عن أبي صالح . وزيد بن أسلم ، وقيل : سويق المقل والاقط ، وقيل : قديد وحش ، وقيل : حبالا واعدالا وأحقابا ، وقيل : كانت دراهم زيوفاً لا تؤخذ إلا بوضعية ، وروى ذلك عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ، والمروى عن الحسن تفسيرها بقليلة لاغير ، وعلى كل - فزجاة صفة حقيقية للبضاعة ، وقال الزجاج : هي من قولهم : فلان يزجي العيش أى يدفع الزمان بالقليل ، والمعنى إنا جئنا ببضاعة يدفع بها الزمان وليست مما ينتفع به ، والتقدير على هذا ببضاعة مزجاة بها الايام أى تدفع بها ويصبر عليها حتى تنفضى كما قيل :

درج الايام تدرج ويوت المم لاتاج

وما ذكر أولاهو الأول ، وعن الكلبي أن (مزجاة) من لغة العجم ، وقيل : من لغة القبط . وتمقب ذلك ابن الانبارى بأنه لا ينبغي أن يجعل لفظ معروف الاشتقاق والتصريف منسوباً إلى غير لغة العرب فالنسبة إلى ذلك مزجاة ه وقرأ حمزة . والكسائي (مزجبة) بالامالة لأن أصلها الياء ، والظاهر أنهم إنما قدموا هذا الكلام ليكون ذريعة إلى إسعاف مرادهم بعبث الشفقة وهز العطف والرافة وتحريك سلسلة الرحمة ثم قالوا : ﴿فَأَرْفَ لَنَا الْكَيْلَ﴾ أى أتممنا ولا تنقصه لفة بضاعتنا ورداءتها ، واستدل بهذا على أن الكيل على البائع ولادليل فيه ﴿وَوَصَّدَقَ عَلَيْنَا﴾ ظاهره بالإيفاء أو بالمساحة وقبول المزجاة أو بالزيادة على مايساويها \*

وقال الضحاك . وابن جريج . إنهم أرادوا تصدق علينا برد أختنا ببناءهين على أبيه ، قيل : وهو الأنسب بحالمهم بالنسبة إلى أمر أبيهم وكانهم أرادوا تفضل علينا بذلك لأن رد الأخ ليس بصدقة حقيقة ، وقد جاءت الصدقة بمعنى التفضل كما قيل ، ومنه تصدق الله تعالى على فلان بكذا ، وأما قول الحسن لمن سمعه يقول : اللهم تصدق على إن الله تعالى لا يتصدق إنما يتصدق من بيني الثواب قل : اللهم اعطني أو تفضل على أوارحني فقد رد بقوله ﷺ : ﴿صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته﴾ وأجيب عنه بمجاز أو مشاكلة ، وإنما رد الحسن على القائل لأنه لم يكن بليغا كما في قصة المترفي ، وادعى بعضهم تبين الحمل على المجاز أيضاً إذا كان المراد طلب الزيادة على ما يعطى بالتمن بناء على أن حرمة أخذ الصدقة ليست خاصة ببنينا صلى الله تعالى عليه وسلم كما ذهب إليه سفيان بن عيينة بل هي عامة له عليه الصلاة والسلام ولمن قبله من الأنبياء عليهم السلام وآلهم كما ذهب إليه البعض ، والسائلون من إحدى الطائفتين لاحالة ، وتمقب أننا لو سلمنا العموم لا نسلم أن المحرم

(١) معروفة وليست الفستق كما ظنه ابو حيان اه منه \*



أخذ الصدقة مطلقا بل المحرم إنما هو أخذ الصدقة المفروضة وما هنا ليس منها ، والظاهر كما قال الزمخشري : أنهم تسكنوا له عليه السلام بقولهم : (مسنا) الخ وطلبوا اليه أن يتصدق عليهم بقولهم : (وتصدق علينا) فلو لم يحمل على الظاهر لما طابقه ذلك التهديد ولا هذا التوطيد أعني ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ۝ ۸۸ ﴾ بذكر الله تعالى وجزائه الحاملين على ذلك وإن فاعله منه تعالى بمكان هـ

قال النقاش : وفي العدول عن إن الله تعالى يجزيك بصدقك الى ما في النظم الكريم مندوحة عن الكذب فهو من المعاريض ، فانهم كانوا يعتقدونه ملكا كافرا وروى مثله عن الضحاك ، ووجه عدم بدهم بما أمروا به على القول بخلاف الظاهر في متعلق الصدق بأن فيما سلوه استجلابا للشفقة والرحمة فكأنهم أرادوا أن يملأوا حياض قلبه من نيرها ليسقوا به أشجار تحسسهم لشعر لهم غرض أيهم ، ووجه بعضهم بمثل هذا ثم قال : على أن قولهم (وتصدق) الخ كلام ذو وجهين فانه يحتمل الحمل على المحملين فلهله عليه السلام حملة على طلب الرد ولذلك ﴿ قَالَ ﴾ مجيبا عما عرضوا به وضمنوه للامهم من ذلك : ﴿ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيَوْمِ فَتْوَانِ ﴾ وكان الظاهر على هذا الاقتصار على التعرض بما فعل مع الاخ الا أنه عليه السلام تعرض لما فعل به أيضا لا اشترا كما في وقوع الفعل عليهما ، فان المراد بذلك افرادهم له عنه وإذلاله بذلك حتى كان لا يستطيع أن يكلمهم الا بعجز وذلة ، والاستفهام ليس عن العلم بنفس ما فعلوه لأن الفعل الارادى مسبوق بالشعور لا محالة بل هو عما فيه من الفجح بدليل قوله : ﴿ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ ۝ ۸۹ ﴾ أى هل علمتم فبح (١) ما فعلتموه زمان جهلكم فبحه وزال ذلك الجهل أم لا ؟ وفيه من ابداء عذرهم وتلقينهم اياه ما فيه كما في قوله تعالى : (ما غرك بربك الكريم) والظاهر لهذا أن ذلك لم يكن تشفيا بل حث على الافلاح ونصح لهم لما رأى من عجزهم وتمسكهم ما رأى مع خفي معاتبة على وجود الجهل وأنه حقيق الانتفاء في مثلهم ، فله تعالى هذا الخلق الكريم كيف ترك حظه من التشفي الى حق الله تعالى على وجه يتضمن حق الاخوتين أيضا والتلطف في اسماعه مع التنبية على أن هذا الضر أولى بالكشف ، قيل : ويجوز أن يكون هذا الكلام منه عليه السلام منقطعاً عن كلامهم وتنبئها لهم عما هو حقهم ووظيفتهم من الاعراض عن جميع المطالب والتمحض لطلب بنيامين ، بل يجوز أن يقف عليه السلام بطريق الوحي أو الالهام على وصية أبيه عليه السلام وارساله اياهم للتحسس منه ومن أخيه فلما رأهم قد اشتغلوا عن ذلك قال ما قال ، والظاهر أنه عليه السلام لما رأى ما رأى منهم وهو من أرق خلق الله تعالى قلبا وكان قد بلغ الكتاب أجله شرع في كشف أمره فقال ما قال هـ

روى عن ابن اسحق أنهم لما استعطفوه رفق لهم ورحمهم حتى أنه ارفض دمه با كيا ولم يملك نفسه فشرع في التعرف لهم ، وأراد بما فعلوه به جميع ما جرى وبما فعلوه بأخيه أذام له وجفاهم إياه وسوء معاملتهم له وإفراهم له كما سمعت ، ولم يذكر لهم ما آذوا به أباهم على ما قيل تعظيما لقدرة وتفخيا لشأنه أن يذكره مع نفسه وأخيه مع ذلك من فروع ما ذكر ، وقيل : إنهم أدوا اليه كتابا من أيهم صورته كما في الكشاف من يعقوب اسرائيل الله بن اسحق ذبيح الله بن ابراهيم خليل الله إلى عزيز مصر أما بعد فإنا أهل بيت موكل بنا البلاء ، أما جدى فشدت يدها ورجلاه ورمى به في النار ليحرق فتجاه الله تعالى وجلت النار عليه بردا وسلاما ، وأما

(١) قيل الكلام على حذف مضاف وقيل هو كناية عما ذكر فانهم اهتبه

أبي فوضع على قفاه السكين ليقتل فقده الله تعالى ، وأما أنا فكان لي ابن وكان أحب الاولاد إلى ذهب به اخوته إلى البرية ثم أتوني بقميصه ملطخا بالدم وقالوا: قد أكله الذئب فذهبت عياني من بكائي عليه ثم كان لي ابن كان اخاه من أمه وكنت أتسلى به فذهبوا به ثم رجعوا وقالوا: إنه سرق وانك حبسته لذلك وأنا أهل بيت لا نسرق ولا نلد سارقا فان رددته على والادعوت عليك دعوة تدرك السابع من ولدك والسلام .  
 وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي روق نحوه ، فلما قرأ يوسف عليه السلام الكتاب لم يتالك وعيل صبره فقال لهم ذلك . وروى أنه لما قرأ الكتاب بكى وكتب الجواب اصبر يا صبروا وتظفروا ظفروا هذا ، وما أشرنا اليه من كون المراد إثبات الجهل لهم حقيقة هو الظاهر ، وقيل: لم يردني العلم عنهم لأنهم كانوا علماء ولكنهم لما لم يفعلوا ما يقتضيه العلم وترك مقتضى العلم من صنيع الجهال سماهم جاهلين ، وقيل: المراد جاهلون بما يؤول اليه الامر ، وعن ابن عباس والحسن (جاهلون) صيانا قبل أن تبلغوا أوان الحلم والرزانه ، وتعقب بأنه ليس بالوجه لأنه لا يطابق الوجود وينافي (ونحن عصبه) فالظاهر عدم صحة الاسناد ، وزعم في التحري أن قول الجمهور: إن الاستفهام للتقرير والتوبيخ ومراده عليه السلام تعظيم الواقعة أى ما أعظم ما ارتكبتكم في يوسف وأخيه يا يقال: هل تدري من عصيت؟ ، وقيل: هل بمعنى قد يا في (هل أتى على الانسان حين من الدهر) والمقصود هو التوبيخ أيضا وكلا القولين لا يعول عليه والصحيح ما تقدم . ومن الغريب الذي لا يصح البتة ما حكاه الثعلبي أنه عليه السلام حين قالوا له ما قالوا غضب عليهم فأمر بقتلهم فبكوا وجزعوا فرق لهم وقال: (هل علمتم) الخ (قَالُوا إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ) استفهام تقرير ولذلك كديان واللام لأن التأكيدي يقتضى التحقق المنافي للاستفهام الحقيقي ، ولعلمهم قالوه استغرابا وتعجباً ، وقرأ ابن كثير . وقناة . وابن محيصن (إنك) بغير همزة استفهام ، قال في البحر : والظاهر أنها مرادة ويعد حمله على الخبر المحض ، وقد قاله بعضهم تعارض الاستفهام والخبر أن اتحد القائلون وهو الظاهر ، فان قدر أن بعضا استفهم وبعضا أخبر ونسب كل إلى المجموع أمكن وهو مع ذلك بعيد ، و(أنت) في القراءتين مبتدأ و(يوسف) خبره والجملة في موضع الرفع خبر إن ، ولا يجوز أن يكون أنت تأكيذا للضمير الذي هو اسم - إن - لحيولة اللام ، وقرأ أبي (أنتك أو أنت يوسف) وخرج ذلك ابن جنى في كتاب المحتسب على حذف خبر إن وقدره أنتك لغير يوسف أو أنت يوسف ، وكذا الزمخشري لأنه قدره أنتك يوسف أو أنت يوسف ثم قال : وهذا كلام متعجب مستغرب لما يسمع فهو يكرر الاستيثاق ، قال في الكشف : وما قدره أولى لقلة الاضمار وقوة الدلالة على المحذوف وإن كان الاول أجرى على قانون الاستفهام ، ولعل الأنسب أن يقدر أنتك أنت أو أنت يوسف تجهيلا لنفسه أن يكون مخاطبه يوسف أى أنتك المعروف عزيز مصر أو أنت يوسف ، استبعدوا أن يكون العزيز يوسف أو يوسف عزيزا ، وفيه قلة الاضمار أيضا منع تغاير المعطوف والمعطوف عليه وقوة الدلالة على المحذوف والجرى على قانون الاستفهام مع زيادة القاعدة من إيهام البعد بين الحالتين .

فان قيل : ذلك أوفق للشهور لقوة الدلالة على أنه هو ، يجاب بأنه يكفى في الدلالة على الإوجه كلها أن الاستفهام غير جار على الحقيقة ، على أن عدم التنافي بين كونه مخاطبهم المعروف وكونه يوسف شديد الدلالة أيضا مع زيادة افادة ذكر موجب استبعادهم وهو كلام بلوح عليه مخايل التحقيق ، واختلفوا في

تعيين سبب معرفتهم إياه عليه السلام فقتل: عرفوه بروائه وشمائله وكان قد أدناهم إليه ولم يدنهم من قبل، وقيل: كان يكلمهم من وراء حجاب فلما أراد التعرف إليهم رفعه فعرّفوه، وقيل: تبسم فعرّفوه بثناياه وكانت كاللؤلؤ المنظوم وكان يضيء ما حواليه من نور تبسمه، وقيل: انه عليه السلام رفع التاج عن رأسه فظنوا إلى العلامة بقرنه كأن يعقوب. واسحق. وسارة مثلها تشبه الشامة البيضاء فعرّفوه بذلك، وينضم إلى كل ذلك عليهم أن ما خاطبهم به لا يصدر مثله إلا عن حنيف مسلم من سنخ (١) إبراهيم لأن بعض أعرابه مصر، وزعم بعضهم أنهم إنما قالوا ذلك على التوهم ولم يعرفوه حتى أخبر عن نفسه (قَالَ أَنَا يُوسُفُ) والمعول عليه ما تقدم وهذا جواب عن مساءلتهم وزاد عليه قوله: (وَهَذَا أَخِي) أى من أبوى بالغسة في تعريف نفسه، قال بعض المدققين: إنهم سألوه متعجبين عن كونه يوسف محققين لذلك تخيّلين لشدة التعجب انه ليس إياه فأجابهم بما يحقق ذلك مؤكداً، ولهذا لم يقل عليه السلام: بلى أو أنا هو فأعاصر بريح الاسم (وهذا أخى) بمنزلة أنا يوسف لا شبهة فيه على أن فيه ما يبيّنه عليه من قوله: (قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا) وجوز الطيبي أن يكون ذلك جارياً على الأسلوب الحكيم كأنهم لما سألوه متعجبين أنت يوسف؟ أجاب لا تسألوا عن ذلك فإنه ظاهر ولكن اسألوا ما فعل الله تعالى بك من الامتنان والاعزاز وكذلك بأخى وليس من ذلك فى شيء كما لا يخفى. وفي ارشاد العقل السليم ان في زيادة الجواب مبالغة وتقخيما للشأن الأخر وتكملة لما أفاده قوله: (هل علمتم ما فعلتم يوسف وأخيه) حسبما يفيد (قد من) الخ فكأنه قال: هل علمتم ما فعلتم بنا من التفريق والاذلال فأنا يوسف وهذا أخى قد من الله علينا بالخلاص عما ابتلينا به والاجتماع بعد الفرقة والعزة بعد الذلّة والانس بعد الوحشة. ولا يبعد أن يكون فيه إشارة إلى الجواب عن طلبهم لرد بنيامين بأنه أخى لا أخوكم فلا وجه لطلبكم انتهى وفيه ما فيه. وجملة (قد من) الخ عند أبى البقاء مستأنفة، وقيل: حال من (يوسف) و(أخى) وتقرب بأن فيه بعداً لعدم العامل في الحال حينئذ، ولا يصح أن يكون (هذا) لاء إشارة إلى واحد وعلينا راجع إليهما جميعاً (إنه) أى الشأن (من يتق) أى يفعل التقوى في جميع أحواله أو يق نفسه عما يوجب سخط الله تعالى وعذابه (وَيَصْبِرْ) على البلايا والمحن أو على مشقة الطاعات أو عن المعاصى التي تستلذها النفس (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ٩٠) (٢) أى أجرهم، وإنما وضع المظهر موضع المضمّر تنبيهاً على أن المنعوتين بالتقوى والصبر موصوفون بالأحسان، والجملة في موضع العلة للمن. واختار أبو حيان عدم التخصيص في التقوى والصبر، وقال مجاهد. المراد من يتق في ترك المعصية ويصبر في السجن، والتخمي من يتق الزنا ويصبر على العزوبة، وقيل: من يتق المعاصى ويصبر على أنى الناس، وقال الزمخشري: المراد من يخفف الله تعالى ويصبر عن المعاصى وعلى الطاعات. وتعقبه صاحب القرائد بأن فيه حمل من يتق على المجاز ولا مانع من الحمل على الحقيقة والمدول عن ذلك إلى المجاز من غير ضرورة غير جائز فالوجه أن يقال: من يتق من يحترز عن ترك ما أمر به وارتكاب ما نهى عنه ويصبر في

(١) أى اصله منه (٢) جوز ابو حيان كون المحسنين عاماً يندرج فيه من تقدم فأمل اه منه



المسكاره وذلك باختياره وهذا بغير اختياره فهو محسن ، وذكر الصبر بعد التقوى من ذكر الخاص بعد العام ، ويجوز أن يكون ذلك لارادة الثبات على التقوى كأنه قيل : من يتق ويثبت على التقوى انتهى .  
 والوجه الاول ميل لما ذكره أبو حيان . وتعقب ذلك الطيبي بأن هذه الجملة تعميل لما تقدم وترى باخوته بأنهم لم يخافوا عقابه تعالى ولم يصبروا على طاعته عز وجل وطاعة أبيهم وعن المعصية اذ فعلوا ما فعلوا فيكون المراد بالانقواء الخوف وبالصبر الصبر على الطاعة وعن المعصية ورد بأن التعريض حاصل في التفسير الآخر فكأنه فرسه به لثلاثا يتكرر مع الصبر وفيه نظر . وقرأ قبيل (من يتقى) بابتات الياء ، فقيل : هو مجزوم بحذف الياء التي هي لام الكلمة وهذه ياء اشباع ، وقيل : جزمه بحذف الحركة المقدرة وقد حكوا ذلك لغة ، وقيل : هو مرفوع (ومن) موصول وعطف المجزوم عليه على التوهم كأنه توهم أن (من) شرطية و (يتقى) مجزوم ، وقيل : ان (بصبر) مرفوع كيتقى الا انه سكنت الراء لتوالي الحركات وان كان ذلك في ظمتين كما سكنت في (بأمرم) و (يشعركم) ونحوهما أو للوقف وأجرى الوصل مجرى الوقف ، والاحسن من هذه الاقوال كما في البحر أن يكون يتقى مجزوما على لغة ، وان كانت قليلة ، وقول أبي علي : إنه لا يحتمل على ذلك لأنه انما يجيء في الشعر لا يلتفت اليه لأن غيره من رؤساء النحويين حكوه لغة نظما ونثرا ﴿ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا ﴾ أى اختارك وفضلك علينا بالتقوى والصبر ، وقيل : بالملك ، وقيل : بالصبر والعلم ورويا عن ابن عباس ، وقيل : بالحلم والصفح ذكره سليمان الدمشقي ، وقال صاحب الغنيان : بحسن الخلق والخلق والعلم والحلم والاحسان والملك والسلطان والصبر على أذانا والاول اولى \*

﴿ وَإِنْ ﴾ أى والحال أن الشأن ﴿ كُنَّا لَخَطِّئِينَ ٩١ ﴾ أى لمتعمدين للذنب إذ فعلنا ما فعلنا ولذلك أعزك وأذلنا ، فالواو حالية و (إن) مخففة اسمها ضمير الشأن واللام التي في خبر كان هي المرحلقة (وخطئين) من خطي . إذا تعدد وأما خطأ فقصده الصواب ولم يوفق له ، وفي قولهم : هذا من الاستئزال لاحسانه عليه السلام والاعتراف بما صدر منهم في حقه مع الاشعار بالتوبة ما لا يخفى ولذلك ﴿ قَالَ لَأَنْتَرِبَ ﴾ أى لا تأنيب ولا لوم ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ وأصله من التراب وهو الشحم الرقيق في الجوف وعلى الكرش ، وصيغة التفعيل للسلب أى ازالة التراب كالتجريد والتفريع بمعنى ازالة الجلد والقرع ، واستعير للوم الذي يمزق الاعراض ويذهب بهاء الوجه لانه بازالة الشحم يبدو الهزال والما ليرضى كما أنه باللوم تظاهر العيوب فالجامع بينهما طربان النقص بعد الكمال وازالة ما به الكمال والجمال وهو اسم (لا) و (عليكم) متعلق بمقدر وقع خبرا ، وقوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ ﴾ متعلق بذلك الخبر المقدر أو بالظرف أى لا تثرىب مستقر عليكم اليوم ، وليس التقيد به لافادة وقوع التثرىب في غيره فانه عليه السلام اذ لم يثرىب أول لقائه واشتعال ناره فبعده بطريق الاولى . وقال المرتضى : ان (اليوم) موضوع موضع الزمان كله كقوله :

اليوم يرحنا من كان يغبطنا واليوم تتبع من كانوا لنا تبعا

كانه أريد بعد اليوم ، وجوز الزخشرى تعلقه - بتثرىب - وتعقبه أبو حيان قائلا : لا يجوز ذلك لأن التثرىب مصدر وقد فصل بينه وبين معموله - بعليكم - وهو اما خبر أو صفة فلا يجوز الفصل بينهما بنحو ذلك لأن

معمول المصدر من تمامه، وأيضاً لو كان متعلقاً به لم يجوز بناؤه لأنه حينئذ من قبيل المشبه بالمضاف وهو الذي يسمى المطول والمطول فيجب أن يكون معرباً متوناً، ولو قيل : الخبر محذوف (و عليكم) متعلق بمحذوف يدل عليه تثيب وذلك المحذوف هو العامل في (اليوم) والتقدير لا تثيب يثرب عليكم اليوم كما قدر وافي (لأعاصم اليوم من امر الله) أى لا أعاصم بعصم اليوم لسكان وجهها قويا لأن خير (لا) إذا علم كثر حذفه عند أهل الحجاز ولم يلفظ به بنو تميم، وكذا منع ذلك أبو البقاء وعلاء بلزوم الأعراب والتنون أيضاً، واعتراض بأن المصرح به في متون النحو بأن شبيه المضاف سمع فيه عدم التنون نحو لاطالع جبلا ووقع في الحديث «لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت» باتفاق الرواة فيه وإنما الخلاف فيه هل هو مبنى أو معرب ترك تنوينه، وفي التصريح نقلاً عن المعنى أن نصب الشبيه بالمضاف وتنوينه هو مذهب البصريين، وأجاز البغداديون لاطالع جبلا بلا تنوين أجروه في ذلك مجرى المضاف لما أجروه مجراه في الأعراب وعليه يتخرج الحديث «لا مانع الخ» فيمكن أن يكون مبنى ما قاله أبو حيان وغيره مذهب البصريين، والحديث المذكور لا يتعين - كما قال الدنوشري اخذنا من كلام المعنى في الجهة الثانية من الباب الخامس - حملة على ما ذكر لجواز كون اسم (لا) فيه مفرداً واللام متعلقة بالخبر والتقدير لا مانع مانع للمعطى وكذا فيما بعده. وذكر الرضائي أن الظرف بعد النفي لا يتعلق بالمعنى بل بمحذوف وهو خبر وأن (اليوم) في الآية معمول (عليكم) ويجوز العكس، واعتراض أيضاً حديث الفصل بين المصدر ومعموله بما فيه ما فيه، وقيل : (عليكم) بيان كلك في سقياك فيتعلق بمحذوف (اليوم) خبر \* وجوز أيضاً كون الخبر ذاك (اليوم) متعلقاً بقوله : ﴿يَرْفُقُ اللَّهُ لَكُمْ﴾ ونقل عن المرتضى أنه قال في الدرر: قد ضعف هذا قوم من جهة أن الدعاء لا ينصب ما قبله ولم يشتهر ذلك، وقال ابن المنير: لو كان متعلقاً لقطعوا بالمغفرة بأخبار الصديق ولم يكن كذلك لقولهم : (يا أبا ناس استغفر لنا ذنوبنا) وتعب بأنه لا طائل تحته لأن المغفرة وهى ستر الذنب يوم القيامة حتى لا يؤخذوا به ولا يقرعوا إنما يكون ذلك الوقت وأما قبله فالحاصل هو الإعلام به والعلم بتحقيق وقوعه بخبر الصادق لا يمنع الطالب لأن الممتنع طالب الحاصل لا طالب ما يعلم حصوله، على أنه يجوز أن يكون هضمًا للنفس واعتبر باستغفار الأنياء عليهم السلام، ولا فرق بين الدعاء والأخبار هنا انتهى وقد يقال أيضاً : إن الذى طلبوه من أيهم مغفرة ما يتعلق به ويرجع إلى حقه ولم يكن عندهم علم بتحقيق ذلك، على أنه يجوز أن يقال : إنهم لم يعتقدوا إذ ذاك ذنوبه وظنوه مثلهم غير نبي فإنه لم يضر وقت بعدم معرفة أنه يوسف يسع معرفة أنه نبي أيضاً وما جرى من المفاوضة لا يدل على ذلك فافهم، وإلى حمل الكلام على الدعاء ذهب غير واحد وذهب جمع أيضاً إلى كونه خبراً. والحكم بذلك مع أنه غيب قيل : لأنه عليه السلام صفع عن جريمتهم حينئذ وهم قد اعترفوا بها أيضاً فلا محالة أنه سبحانه يغفر لهم ما يتعلق به تعالى وما يتعلق به عليه السلام بمقتضى وعده جل شأنه بقبول توبة العباد، وقيل : لأنه عليه السلام قد أوحى إليه بذلك، وأنت تعلم أن أكثر القراء على الوقف على (اليوم) وهو ظاهر في عدم تعلقه - يغفر - وهو اختيار الطبري وابن اسحق. وغيرهم واختاروا كون الجملة بعد دعائية وهو الذى يميل إليه الذوق والله تعالى أعلم ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾ فان كل من يرحم سواه جل وعلا فإما يرحم برحمته سبحانه مع كون ذلك مبنيًا على جلب نفع أو دفع ضرر ولا أقل من دفع ما يجده في نفسه من التألم الروحاني مما يجده في المرحوم، وقيل : لأنه تعالى يغفر الصغائر

والكباثر التي لا ينفرها غيره سبحانه ويتفضل على التائب بالقبول، والجملة إما بيان للوثوق بجابة الدعاء أو تحقيق لحصول المغفرة لأنه عما عنهم فالتعالى أولى بالعفو والرحمة لهم هذا.

ومن كرم يوسف عليه السلام ما روى أن اخوته أرسلوا اليه إنك تدعونا إلى طعامك بكرة وعشبة ونحن نستحي منك بما فرط منا فيك فقال عليه السلام: إن أهل مصر وإن ملكت فيهم كانوا ينظرون إلى العين الأولى ويقولون: سبحان من بلغ عبداً يبع بعشرين درهما ما بلغ ولقد شرفت بكم الآن وعظمت في العيون حيث علم الناس أنكم اخوتي وأنى من حدة إبراهيم عليه السلام، والظاهر أنه عليه السلام أنه حصل بذلك من العلم للناس ما لم يحصل قبل فانه عليه السلام على ما دل عليه بعض الآيات السابقة والاخبار قد أخبرهم أنه ابن من وعمر.

وكذا ما أخرجه سعيد بن منصور . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس قال: قال الملك يوما ليوسف عليه السلام اني أحب أن تخاطبني في كل شيء الا في أهلي وأنا آف أن تأكل معي فغضب يوسف عليه السلام ، فقال : أنا أحق أن آف أنا ابن إبراهيم خليل الله وأنا ابن اسحق ذبيح الله وأنا ابن يعقوب نبي الله لكن لم يشهر ذلك أولم يفد الناس علما . وفي التوراة التي بأيدي اليهود اليوم أنه عليه السلام لما رأى من إخوته مزيد الخجل أدناهم اليه وقال : لا يشق عليكم أن بتموني والى هذا المكان أوصلتموني فان الله تعالى قد علم ما يقع من القحط والجذب وما ينزل بكم من ذلك ففعل ما أوصلني به الى هذا المكان والمكانة ليزيل عنكم بي ما ينزل بكم ويكرن ذلك سببا لبقائكم في الارض وانتشار ذراريكم فيها وقد مضت من سنى الجذب سنتان وبقي خمس سنين وأنا اليوم قد صيرني الله تعالى مرجعا لفرعون وسيدا لاهله وسلطانا على جميع أهل مصر فلا يضق عليكم أمركم ﴿ إِذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا ﴾ هو القميص الذي كان عليه حينئذ كما هو الظاهر ؛ وعن ابن عباس وغيره أنه القميص الذي كساه الله تعالى إبراهيم عليه السلام حين التقى في النار وكان من قص الجنة جعله يعقوب حين وصل اليه في قصبة فضة وعلقه في عنق يوسف وكان لا يقع على عاهة من عاهات الدنيا الا ابرأها باذن الله تعالى . وضعف هذا بأن قوله: (إني لأجد ريح يوسف) يدل على أنه عليه السلام كان لا بساله في تعويذته كما تشهد به الاضافة الى ضميره وهو تضعيف ضعيف كما لا يخفى، وقيل هو القميص الذي قد من دبر وأرسله ليعلم يعقوب انه عصم من الفاحشة ولا يخفى بعده، وأياما كان فلباه اما للمصاحبة أو للملابسة أي اذهبوا مصحوبين أو ملتبسين به أو للتعدية على ما قيل أي اذهبوا قميصي هذا ﴿ فَالْقُوَّةَ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ أي يصر بصيرا ويشهد له (فارتد بصيرا) أو يأت الى وهو بصير وينصره قوله: ﴿ وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ٩٣ ﴾ من النساء والندارى وغيرهم مما ينتظمه لفظ الأهل كذا قالوا \*

وحاصل الوجهين كما قال بعض المدققين - أن الاتيان في الاول مجاز عن الصيرورة ولم يذ كر اتيان الابل اليه لا لكونه داخلا في الاهل فانه يحمل عن التابعية بل تفاديا عن أمر الاخوة بالاتيان لانه نوع اجبار على من يؤتى به فهو ابل اختياره، وفي الثاني على الحقيقة وفيه التفادى المذكور، والجزم بأنه من الاتيين لاحالة وثوقا بمحبته وان فائدة الالتقاء اتيانه على ما أحب من كونه معافي سليم البصر، وفيه أن صيرورته بصير أمر



مفروغ عنه مقطوع وإنما الكلام في تسبب الالقاء لا تيانه كذلك فهذا الوجه أرجح وإن كان الأول من الخلافة بالقبول بمنزل، وفيه دلالة على أنه عليه السلام قد ذهب بصره، وعلم يوسف عليه السلام بذلك يحتمل أن يكون باعلامهم ويحتمل أن يكون بالوحي، وكذا علمه بما يترتب على الالقاء يحتمل أن يكون عن وحي أيضا أو عن وقوف من قبل على خواص ذلك القميص بالتجربة أو نحوها. إن كان المراد بالقميص الذي كان في التعويذة ويتعين الاحتمال الأول إن كان المراد غيره على ما هو الظاهر. وقال الامام: يمكن أن يقال: لعل يوسف عليه السلام علم أن أباه ماعرا بصره ماعراه الا من كثرة البكاء وضيق القلب فاذا ألقى عليه قميصه فلا بد وأن يشرح صدره وأن يحصل في قلبه الفرح الشديد وذلك يقوى الروح ويزيل الضعف عن القوى فيحيد يقوى بصره ويزول عنه ذلك النقصان فهذا القدر بما يمكن معرفته بالعقل فان القوانين الطبية تدل على صحته وأنا لا أرى ذلك، قال الكلبي: وكان أولئك الاهل نحواً من سبعين انساناً (١) وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس أنهم اثنان وسبعون من ولد وولد ولده، وقيل: ثمانون، وقيل: تسعون وأخرج ابن المنذر. وغيره عن ابن مسعود أنهم ثلاثة وتسعون. وقيل: ست وتسعون وقد نموا في مصر فخرجوا منها مع موسى عليه السلام وهم ستائة ألف وخمسمائة وبضعة وسبعون رجلاً سوى الذرية والهرمي وكانت الذرية ألف ألف ومائتي ألف على ما قيل.

(وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ) خرجت من عريش مصر قاصدة مكان يعقوب عليه السلام وكان قريبا من بيت المقدس والقول بأنه كان بالجزيرة لا يعول عليه، يقال: فصل من البلد يفصل فصولا إذا انفصل منه وجاوز حيطانه وهو لازم وفصل الشيء فصلا إذا فرقه وهو متعد. وقرأ ابن عباس (ولما انفصلت العير) (قَالَ أَبُوهُمْ) يعقوب عليه السلام من عنده (إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ) أي لأشم فهو وجود حاسة الشم أشبه الله تعالى ماعيق بالقميص من ريح يوسف عليه السلام من مسيرة ثمانية أيام على ماروي عن ابن عباس، وقال الحسن. وابن جريج. من ثمانين فرسخا، وفي رواية عن الحسن أخرى من مسيرة ثلاثين يوما. وفي أخرى عنه من مسيرة عشر ليال، وقد استأذنت الريح على ماروي عن أبي أيوب الهروي في إيصال عرف يوسف عليه السلام فأذن الله تعالى لها، وقال مجاهد: صفت الريح القميص فراحت روايح الجنة في الدنيا واتصلت بقميص يوسف عليه السلام فوجد ريح الجنة فلم أنه ليس في الدنيا من ريحها إلا ما كان من ذلك القميص فقال ما قال، ويعد ذلك الاضافة فانها حينئذ لأدنى ملابسة وهي فيما قبل وإن كانت كذلك أيضا إلا أنها أقوى بكثير منها على هذا كما لا يخفى (لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون ۙ ٩٤) أي تنسبونني إلى الفند بفتحين ويستعمل بمعنى الفساد (٢) كما في قوله:

إلا سليمان إذ قال الإله له • قم في البرية فأحدهما عن الفند

وبمعنى ضعف الرأي والعقل من الهرم وكبر السن ويقال: فند الرجل إذا نسه إلى الفند، وهو على ما قيل مأخوذ من الفند وهو الحجر كأنه جعل حجرا لقله فهمه كما قيل:

(١) وفي التوراة ان من دخل مصر من بني اسرائيل سبعون ام منه

(٢) وجاء بمعنى الكذب كما في الصحاح وغيره ام منه

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى هـ فكن حجرا من يابس الصخر جلد  
ثم اتسع فيه فقيل فنده إذا ضعف رأيه ولامه على ما فعل ؛ قال الشاعر :  
يا عاذلى دعا لوى وتفنىدى • فليس ما قلت من أمر بردود  
وجاء أفند الدهر فلانا أفسده ، قال ابن مقبل .

دع الدهر يفعل ما أراد فانه هـ إذا كلف الافاد بالناس أفندا

ويقال : شيخ مفند إذا فسد رأيه ، ولا يقال : عجوز مفندة لانها لا رأى لها في شببتها حتى يصفه قاله  
الجزهرى وغيره من أهل اللغة ، وذكره الزمخشري في السكشاف وغيره ، واستغربه السمين ولعل وجه أن  
لها عقلا وإن كان ناقصا يشتد نقصه بغير السن فتأمل ، وجواب ( لولا ) محذوف أى لولا تنفيذكم إياى  
لصدقتمونى أو لقلت: إن يوسف قريب مكانه أو لقائزه أو نحو ذلك ، والمخاطب قيل . من بقى من ولده غير  
الذين ذهبوا يمتارون وهم كثير . وقيل : ولد ولده ومن كان بمحضته من ذوى قرابته وهو المشهور ( قَالُوا )  
أى أولئك المخاطبون ( تَأْتِيهِ إِنَّكَ لَتَنِي ضَلَّكَ الْقَدِيمُ ٩٥ ) أى لنى ذهابك عن الصواب قدما بالافراط فى حجة  
يوسف والاكثر من ذكره والترفع للقائه وجعله فيه لتسكنه ودوامه عليه ، وأخرج ابن جرير عن  
مجاهد أن الضلال هنا بمعنى الحب ، وقال مقاتل : هو الشقاء والعناء ، وقيل : الهلاك والذهاب من قولهم: ضل  
الماء فى اللبن أى ذهب فيه وهالك . وأخرج ابن أبى حاتم عن سعيد بن جبيرة تفسيره بالجنون وهو مما يلىق  
وكأنه لتفسير بمثل ذلك قال قتادة : لقد قالوا كلمة غليظة لا ينبغي أن يقولها مثلهام لئلا يظنهم عليه السلام ولعلمهم  
إنما قالوا ذلك لظنهم أنه مات هـ

( فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ ) قال مجاهد . هو يهوذا . روى أنه قال لآخوته قد علمتم أى ذهبت الى أبى بقميص  
الترحة فدعوني أذهب اليه بقميص الفرحة فتركوه . وفى رواية عن ابن عباس أنه مالك بن ذعر والرواية  
الشهرة عنه ما تقدم ، و( أن ) صلة وقد أطردت زيادتها بعد لما . وقرأ ابن مسعود وعد ذلك قراءة تفسير  
( وجاء البشير من بين يدى العير ) ( الْقَيْسِيَّةُ ) أى ألقى البشير القميص ( عَلَى وَجْهِهِ ) أى وجه يعقوب عليه  
السلام ، وقيل : فاعل ( ألقى ) ضمير يعقوب عليه السلام أيضا والاول أوقف بقوله : ( فألقوه ) على وجه أبى  
وهو يعد كون البشير مالكا جلا لا يخفى ، والثانى قيل : هو الأنسب بالأدب ونسب ذلك الى فرقد قال : إنه  
عليه السلام أخذته فشمه ثم وضعه على بصره ( فَأَرْتَدَّ بَصِيرًا ) والظاهر انه اريد بالوجه كله ، وقد جرت  
العادة أنه متى وجد الانسان شيئا يعتقد فيه البركة مسح به وجهه ، وقيل : عبر بالوجه عن العينين لأنهما  
فيه ، وقيل : عبر بالكل عن البعض ( وارتد ) عند بعضهم من أخوات كان وهى بمعنى صار - فصيحا - خبرها  
وصحح أبو حيان أنها ليست من اخواتها - فصيحا - حال ، والمعنى أنه رجح الى حالته الاولى من سلامة البصره  
وزعم بعضهم ان فى الكلام ما يشعر بأن بصره صار أقوى مما كان عليه لأن فيلانا من صيغ المبالغة وما  
عدل من يفعل اليه اللفظا المعنى . وتعمق بأن فيلانا هنا ليس للمبالغة اذا ما يكون لها هو المددول عن فاعل  
وأما ( بصير ) هنا فهو اسم فاعل من بصر بالشئ فهو جار على قياس فعل نحو ظرف فهو ظرفيت ولو كان

کما زعم بمعنى مبصر لم يكن للمبالغة أيضا لأن فعلا بمعنى مفعول ليس للمبالغة نحو ألم وسميع ، وأياما كان فالظاهر أن عرده عليه السلام بصيرا بالقاه القميص على وجهه ليس الا من باب خرق العادة وليس الخارق بدعا في هذه القصة ، وقيل . إن ذلك لما أنه عليه السلام اتعش حتى قوى قلبه وحرارته الغريزية فأوصل نوره الى الدماغ وأداه الى البصر ، ومن هذا الباب استشفاه العشاق بما يهب عليهم من جهة أرض المعشوق كما قال •

واني لأستشفى بكل غمامة يهب بها من نحو أرضك ريح  
وقال آخر ألا بانسيم الصبح مالك كلما تقربت منـا فاح نشرك طيبا  
كأن سلمي نبتت بسقامنا فأعطتك رباها فجئت طيبا

الى غير ذلك مما لا يحصى وهو قريب مما سمعته آتفا عن الامام هذا ، وجاء في بعض الاخبار أنه عليه السلام سأل البشير كيف يوسف ؟ قال : ملك مصر فقال : ما أصنع بالملك على أى دين تركته ؟ قال : على الاسلام قال . الآن تمت النعمة . وأخرج أبو الشيخ عن الحسن قال : لما جاء البشير اليه عليه السلام قال : ما وجدت عندنا شيئا وما اختبرنا منذ سبعة أيام ولكن هو ن الله تعالى عليك سكرات الموت . وجاء في رواية أنه قال له : ما أدري ما أنيك اليوم ثم دعاه بذلك ﴿ قَالِ الْمُ أَقُلْ لَكُمْ ﴾ يحتمل ان يكون خطابا لمن كان عنده من قبل أى ألم أقل لكم انى لأجد ربح يوسف ، ويحتمل أن يكون خطابا لنبية القادمين أى ألم أقل لكم . لا تياسوا من رحمة الله وهو الانسب بقوله : ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَنَ اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٩٦ ﴾ فان مدار النهى العلم الذى أوتيه عليه السلام من جهة الله سبحانه ، والجملة على الاحتمالين مستأنفة وعلى الاخير يجوز أن تكون مقول القول أى ألم أقل لكم حين أرسلتكم الى مصر وامرتكم بالتحسس ونهيتكم عن اليأس من روح الله تعالى انى اعلم من الله ما لا تعلمون من حياة يوسف عليه السلام ، واستظهر في البحر كونها مقول القول وهو كذلك . ﴿ قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا ﴾ طلبوا منه عليه السلام الاستغفار ، ونادوه بعنوان الابوة تحريكا للعطف والشفقة وعللوا ذلك بقولهم : ﴿ اَنَا كُنَّا خَاطِئِينَ ٩٧ ﴾ أى ومن حق المعترف بذنبه أن يصفح عنه ويستغفر له ، وكانهم كانوا على ثقة من عفوه ولذلك اقتصر على طلب الاستغفار وأدرجوا ذلك في الاستغفار ، وقيل : حيث نادوه بذلك أرادوا ومن حق شفقتك علينا أن تستغفر لنا فانه لولا ذلك لكاننا هالكين لتعمد الائم فن ذابرحنا إذ لم ترحمنا وليس بذاك ﴿ قَالِ سَوْفَ اسْتَغْفِرُكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ٩٨ ﴾ روى عن ابن عباس مرفوعا أنه عليه السلام أخر الاستغفار لهم إلى السحر لأن الدعاء فيه مستجاب ، وروى عنه أيضا كذلك أنه أخره إلى ليلة الجمعة (١) وجاء ذلك في حديث طويل رواه الترمذى وحسنه ، وقيل : سوفهم إلى قيام الليل ، وقال ابن جبير . وفرقة : إلى الليالي البيض فان الدعاء فيها يستجاب ، وقال الشعبي : أخره حتى يسأل يوسف عليه السلام فان عفانهم استغفر لهم ، وقيل أخر ليعلم حالهم في صدق التوبة وتمتع بعضهم ببعض هذه الأقوال بأن سوف تأبى ذلك لأنها أبلغ من السين في التنفيس فكان حقه على ذلك السين ورد بما في المعنى من أن

وفي رواية الى سحرها اه منه



ما ذكر مذهب البصريين وغيرهم يسوى بينهما، وقال بعض المحققين: هذا غير وارد حتى يحتاج إلى الدفع لأن التنفيس التأخير مطلقاً ولو أفل من ساعة فتأخيره إلى السحر مثلاً ومضى ذلك اليوم محل للتنفيس بسوف، وقيل: أراد عليه السلام الدوام على الاستغفار لهم وهرمبني على أن السنين وسوف يدلان على الاستمرار في المستقبل وفيه كلام للنحويين. نعم جاء في بعض الأخبار ما يدل على أنه عليه السلام استمر برهه من الزمان يستغفر لهم. أخرج ابن جرير عن أنس بن مالك قال إن الله تعالى لما جمع شمله بينه وأقر عينه خلا ولده نجياً فقال بعضهم له: لستم قد علمتم ما صنعتكم وما لقي منكم الشيخ وما لقي منكم يوسف قالوا بلى قال فيغركم عفوهما عنكم فكيف لكم بربكم واستقام أمرهم على أن أتوا الشيخ فجلسوا بين يديه ويوسف إلى جنبه فقالوا يا أبا نانا أينك في أمر لم نأتك في مثله أظ ونزل بنا أمر لم ينزل بنا مثله حتى حركوه والانبيا عليهم السلام أرحم البرية فقال: مالك يابني؟ قالوا ألسنت قد علمت ما كان منا اليك وما كان منا إلى أختينا يوسف؟ قالوا بلى قالوا أفلستما قد عفوتما؟ قالوا بلى قالوا فان عفوكما لا يغني عنا شيئاً إن كان الله تعالى لم يعف عنا قال فما تريدون يابني؟ قالوا: نريد أن تدعو الله سبحانه فإذ جاءك الوحي من عند الله تعالى بأنه قد عفانا صغنا قرت أعيننا واطمأنت قلوبنا وإلا فلا قرة عين في الدنيا لنا أبداً قال فقام الشيخ فاستقبل القبلة وقام يوسف عليه السلام خلفه وقاموا خلفها أذلة خاشعين فدعا وأمن يوسف فلم يجب فيهم عشرين سنة حتى إذا كان رأس العشرين نزل جبريل على يعقوب عليهما السلام فقال: إن الله تعالى بعثني أبشرك بأنه قد أجاب دعوتك في ولدك وأنه قد عفانا صنعوا وأنه قد عقد موثقتهم من بعدك على النبوة، قيل: وهذا إن صح دليل على نبوتهم وإن ما صدر منهم كان قبل استنبأهم، والحق عدم الصحة وقد مر تحقيق المقام بما فيه كفاية فنذكره

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عائشة قال: ماتيب على ولد يعقوب لإلا بعد عشرين سنة وكان أبوهم بين يديهم فأتيت عليهم حتى نزل جبريل عليه السلام فعله هذا الدعاء «يارجاء المؤمنين لا تقطع رجاءنا ياغيث المؤمنين أغثنا يا معين المؤمنين أعنا يا محب التوابين تب علينا» فأخره إلى السحر فدعا به قيب عليهم، وأخرج أبو عبيد وغيره عن ابن جريج أن ماسأتي إن شاء الله متعلق بهذا وهو من تقديم القرآن وتأخيره والأصل سوف استغفر لكم ربني إن شاء الله. وأنت تعلم أن هذا مما لا ينبغي الالتفات إليه فإن ذلك من كلام يوسف عليه السلام بلا مرية ولا أذرى ما الداعي إلى ارتكابه ولعله محض الجهل ●

واعلم أنه ذكر بعض المتأخرين في الكلام على هذه الآية أن الصحيح أن (استغفر) متعد إلى مفعولين يقال: استغفرت الله الذنب، وقد نص على ذلك ابن هشام وقد حذف من (استغفر لنا) أولها، وذكر ثانيها وعكس الأمر في (سوف استغفر) ولعل السر والله سبحانه أعلم أن حذف الأول من الأول لإرادة التعميم أي استغفر لنا كل من أذنبنا في حقه ليشمله سبحانه وتعالى ويشمل يوسف وبنامين وغيرهما ولم يحذف الثاني أيضاً تسجيلاً على أنفسهم باعتراف الذنوب لأن المقام مقام الاعتراف بالخطأ والاستطاف لما سلف فالتناسب هو التصريح، وأما إثباته في الثاني فلا نه الأصل مع التنبيه على أن الأم الذي ينبغي أن يصرف إليه الهم ويحضر له الوجه هو استغفار الرب واستجلاب رضاه فانه سبحانه إذا رضى أَرْضَى، على أن يوسف وأخاه قد ظهرت منها مخايل العفو وأدركتها رقة الاخوة، وأما حذف الثاني منه فلا يجاز لكونه معلوماً من الأول مع قرب العهد بذكره اه، ولعل التسوية على هذا ليزداد انقطاعهم إلى الله تعالى فيكون ذلك أرحم

لحصول المقصود فتأمل ﴿ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ ﴾ روى أنه عليه السلام جهز إلى أبيه جهازاً ومائتي راحلة ليتجهز إليه بمن معه ، وفي التوراة أنه عليه السلام أعطى لكل من إخوته خلعة وأعطى بنيامين ثلاثمائة درهم وخمسة خلع وبعث لآبيه بعشرة حمير موقرة بالتحف وبعشرة أخرى موقرة براوطعاماً .

وجاء في بعض الاخبار أنه عليه السلام خرج هو والمالك (١) في أربعة آلاف من الجند والعظام وأهل مصر بجمعهم لاستقباله فتلقوه عليه السلام وهو يمشى يتوكأ على يهودا فنظر إلى الخيل والناس فقال : يا يهودا أهذا فرعون مصر قال : لا يا أباي ولكن هذا ابنك يوسف قيل له : إنك قادم فتلقاك بما ترى ، فلما لقيه ذهب يوسف عليه السلام ليبدأه بالسلام فمنع ذلك ليعلم أن يعقوب أكرم على الله تعالى منه فاعتنقه وقبله وقال : السلام عليك أيها الذاهب بالاحزان عني ، وجاء أنه عليه السلام قال لآبيه : يا أباي بكيت على حتى ذهب بصرك ألم تعلم أن القيامة تجمعنا؟ قال : بلى ولكن خشيت أن تسلب دينك فيحال بيني وبينك .

وفي الكلام لإيجاز والتقدير فرحل يعقوب عليه السلام بأهله وساروا حتى أتوا يوسف فلما دخلوا عليه وكان ذلك فيما قيل يوم عاشوراء ﴿ آوَى إِلَيْهِ أَبُوهُ ﴾ أى ضمهما إليه واعتنقهما ، والمراد بهما أبوه وخالته ليا ، وقيل : راحيل وليس بذلك ، والحالة تنزل منزلة الام لسفقتها كما ينزل العم منزلة الأب ، ومن ذلك قوله : ( والهِ آبَائِكَ لإبراهيم واسماعيل واسحق ) وقيل : انه لما تزوجها بعد أمه صارت ربة ليوسف عليه السلام فنزلت منزلة الام لكونها مثلها في زوجية الأب وقيامها مقامها والربة تدعى أما وإن لم تكن خالة ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقال بعضهم : المراد أبوه وجدته أم أمه حكاة الزهراوى ، وقال الحسن .

وإن اسحاق : إن أمه عليه السلام كانت بالحياة فلا حاجة إلى التأويل لكن المشهور أنها ماتت في نفاس بنيامين ، وعن الحسن . وابن اسحاق القول بذلك أيضاً إلا أنهما قالوا : إن الله تعالى أحياها له ليصدق رؤياه ، والظاهر أنه لم يثبت ولو ثبت مثله لاشتهر ، وفي مصحف عبد الله ( آوى إليه أبويه واخوته ) ﴿ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ ﴾

وكانه عليه السلام ضرب في الملتقى خارج البلد مضرباً فنزل فيه فدخلوا عليه فيه فأواها إليه ثم طاب منهم الدخول في البلدة فهناك دخولان : أحدهما دخول عليه خارج البلدة ، والثاني دخول في البلدة ، وقيل : إنهما إنما دخلوا عليه عليه السلام في مصر وأراد بقوله : ( ادخلوا مصر ) تمسكونا منها واستقر وافيها ﴿ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ ﴾ (٩٩) أى من القحط وسائر المكاره ، والاستثناء على مافى التيسير داخل في الأمان لافى الأمر بالدخول لأنه إنما يدخل في الوعد لافى الأمر . وفي الكشف أن المشيئة تعلق بالدخول المكيف بالأمان لأن القصد إلى اتصافهم بالأمان في دخولهم فكانه قيل : أسلموا وآمنوا في دخولكم إن شاء الله والتقدير ادخلوا مصر آمينين إن شاء الله دخلتم آمينين فحذف الجزاء للدلالة الكلام ثم اعترض بالجملة الجزائية بين الحال وذى الحال اه ، وكأنه أشار بقوله : فكانه قيل الخ إلى أن في التركيب معنى الدعاء وإلى ذلك ذهب العلامة الطيبي ، وقال في الكشف : ان فيه إشارة إلى أن الكيفية مقصودة بالامر كما إذا قلت : ادخل ساجدا كنت آمرا بهما وليس فيه إشارة إلى أن

(٢) قيل : يتنصت انه عليه السلام لم يكن ملكاً وإنما كان على خزائنه كالوزير والرواية مختلفة فيه فانه قيل : إنه تسلطن وهو المشهور اه منه .

فی التركيب معنى الدعاء فليس المعنى على ذلك ، والحق مع العلامة كما لا يخفى ، وزعم صاحب الفرائد أن التقدير ادخلوا مصر إن شاء الله دخاتم آمنين ، فأمنين متعلق بالجزء المخذوف وحينئذ لا يفتقر إلى التقديم والتأخير وإلى أن يحذف الجزئية معترضة ، وتعقب بأنه لا ريب أن هذا الاستثناء في أثناء السلام كالتسمية في الشروع فيه للتميز والتبرك واستعماله مع الجزء كالشريعة المنسوخة فحسن موقعه في السلام أن يكون معترضا فانهم ﴿ وَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ عِنْدَ نَزْوِهِمْ بِمِصْرَ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ على السرير كما قال ابن عباس . ومجاهد . وغيرهما تكريمة لهما فوق ما فعله بالاخوة ﴿ وَخَرُّوا لَهُ ﴾ أى أبواه واخوته ، وقيل : الضمير للاخوة فقط وليس بذلك فإن الرؤيا تقتضى أن يكون الابوان والاخوة خرواله ﴿ سَجُوداً ﴾ أى على الجباه كما هو الظاهر ، وهو كما قال أبو البقاء حال مقدرة لأن السجود يكون بعد الخروج وكان ذلك جائزا عندهم وهو جار مجرى التحية والتكريمة كالقيام والمصافحة وتقبيل اليد ونحوها من عادات الناس الفاشية في التعظيم والتوقير ، قال قتادة : كان السجود تحية الملوك عندهم وأعطى الله تعالى هذه الامة السلام تحية أهل الجنة كرامة منه تعالى لعجلهم ، وقيل : ما كان ذلك الايام بالرأس ، وقيل : كان كالركوع البالغون وضع الجبهة على الأرض ، وقيل : المراد به التواضع ويراد بالخروج المرور كما في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعِمْيَانًا ﴾ فقد قيل : المراد لم يبروا عليها كذلك ، وأنت تعلم أن اللفظ ظاهر في السقوط ، وقيل : ونسب لابن عباس أن المعنى خروا لأجل يوسف سجداً لله شكراً على ما أوزعهم من النعمة ، وتعقب بأنه يرده قوله تعالى :

﴿ وَقَالَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْجُدُوا لِلَّهِ رَبِّكُمْ فَاسْجُدُوا لِلرَّبِّ الْعَلِيِّ الْعَلِيِّ ﴾ ، وقيل : اللام فيهما بمعنى إلى كما في صلى للكعبة ، قال حسان :

ما كنت أعرف أن الدهر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبي حسن  
أليس أول من صلى لقبلكم وأعرف الناس بالأشياء والسنن

وذكر الامام أن القول بأن السجود كان لله تعالى لا ليوسف عليه السلام حسن ، والدليل عليه أن قوله تعالى : ﴿ وَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سَجُوداً ﴾ مشعر بأنهم صعّدوا ثم سجدوا ولو كان السجود ليوسف عليه السلام كان قبل الصعود والجلوس لأنه أدخل في التواضع بخلاف سجود الشكر لله تعالى ، ومخالفة ظاهر الترتيب ظاهر المخالفة للظاهر ، ودفع ما ردد عليه بما علمت بما علمت ، ثم قال : وهو متعين عندي لأنه يعدم عقل يوسف عليه السلام ودينه أن يرضى بأن يسجد له أبوه مع سابقته في حقوق الولادة والشيخوخة والعلم والدين وبكال النبوة . وأجيب بأن تأخير الخروج عن الرفع ليس بنص في المقصود لأن الترتيب المذكور لا يجب كونه على وفق الترتيب الوقوعى فلعل تأخيره عنه ليتصل به ذكر كونه تعبيراً لرؤياه وما يتصل به ، وبأنه يحتمل أن يكون الله تعالى قد أمر يعقوب بذلك لحكمة لا يعلمها الا هو وكان يوسف عليه السلام عالماً بالامر فلم يسمعه الا السلوت والتسليم ، وكان في قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْجُدُوا لِلَّهِ رَبِّكُمْ ﴾ الخ إشارة الى ذلك كأنه يقول : يا أبت لا يليق بمثلك على جلالتك في العلم والدين والنبوة أن تسجد لولدك الا أن هذا الامر أت به وتكليف طفت به فان رؤيا الانبياء حق كما أن رؤيا ابراهيم ذبيح ولده صار سبباً لوجوب الذبح في اليقظة . ولنا جاء عن



ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ علیہ السلام لما رأى سجود ابويه واخوته له هاله ذلك واقشعر جلده منه ، ولا يبعد أن يكون ذلك من تمام تشديد الله تعالى على يعقوب عليه السلام كأنه قيل : له : أنت كنت دائم الرغبة في وصاله والحزن على فراقه فاذا وجدته فاسجد له . ويحتمل أيضا أنه عليه السلام انما فعله مع عظام قرره لتبعه الاخوة فيه لأن الانفة ربما حملتهم على الانفة منه فيجر الى ثوران الاحقاد القديمة وعدم غفويوسف عليه السلام . ولا يخفى أن الجواب عن الاول لا يفيد لما علمت أن مبناه موافقة الظاهر والاحتمالات المذكورة في الجواب عن الثاني قد ذكرها أيضا الامام وهي كما ترى ، وأحسنها احتمال أن الله تعالى قد أمره بذلك لحكمة لا يعلمها الا هو . ومن الناس من ذهب الى أن ذلك السجود لم يكن الا من الاخوة فراراً من نسبته الى يعقوب عليه السلام لما علمت ، وقد رد بما اشرفنا اليه أولاً من أن الرؤيا تستدعي العموم ، وقد أجاب عن ذلك الامام بأن تعبير الرؤيا لا يجب أن يكون مطابقاً للرؤيا بحسب الصورة والصفة من كل الوجه فسجود السكواكب والشمس والقمر يعبر بتعظيم الاكابر من الناس له عليه السلام ، ولا شك أن ذهاب يعقوب واولاده من كنعان الى مصر لاجله في نهاية التعظيم له فكيف هذا القدر في صحة الرؤيا فأما أن يكون التعبير كالاصل حذو القذة بالقذة فلم يوجب أحد من العقلاء اه ، والحق أن السجود بأى معنى كان وقع من الابوين والاخوة جميعاً والقلب يميل الى أنه كان انحناء كتحية الاعاجم وكثير من الناس اليوم ولا يبعد أن يكون ذلك بالخروج ولا بأس في أن يكون من الابوين وهما على سرير ملكه ولا يأتى ذلك رؤياه عليه السلام ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ أى من قبل سجودكم هذا او من قبل هذه الحوادث والظرف متعاقب - برؤياى - وجوز تعلقها بتأويل - لانها أولت بهذا قبل وقوعها ، وجوز أبو البقاء كونه متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من (رؤياى) وصحة وقوع الغايات حالاً تقدم الكلام فيها ﴿ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ أى صدقاً ، والرؤيا توصف بذلك ولو مجازاً ، وأعربه جمع على أنه مفعول ثان لجعل وهي بمعنى صير ، وجوز أن يكون حالاً أى وضعها صحيحة وان يكون صفة مصدر محذوف أى جعلها حقاً وأن يكون مصدرًا من غير لفظ الفعل بل من معناه لأن جعلها فى معنى حَقَّقَهَا (حقاً) فى معنى تحقيق، والجملة على اقال ابو البقاء حال مقدرة أو مقارنة ﴿ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي ﴾ الاصل كما فى البحر أن يتعدى الاحسان بالى أو اللام كقولہ تعالیٰ : (واحسن كما احسن الله اليك) وقد يتعدى بالباء كقولہ تعالیٰ : (وبالوالدين احساناً) وكقول كثير عزة :

اسيئى بنا او احسنى لا ملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

وحمله بعضهم على تضمين (احسن) معنى لطف ولا يخفى ما فيه من اللطف الا أن بعضهم أنكروا تعدية لطف - بالباء ، وزعم أنه لا يتعدى الا باللام فيقال : لطف الله تعالى له أى أوصل اليه مراده بالطف وهذا ما فى القاموس لكن المعروف فى الاستعمال تعدية بالباء وبصرح فى الاساس وعليه المفعول ، وقيل : الباء بمعنى الى ، وقيل : المفعول محذوف أى احسن صنعه بى فالباء متعلقة بالمفعول المحذوف ، وفيه حذف المصدر وابقاء معموله وهو ممنوع عند البصريين ، وقوله ﴿ إِذْ أَخْرَجْتِنِي مِنَ السَّجْنِ ﴾ منصوب - بأحسن - أو بالمصدر المحذوف عند من يرى جواز ذلك واذا كانت تمليلية فالاحسان هو الاخراج من السجن بعد أن ابتلى به

وما عطف عليه واذا كانت ظرفية فهو غيرهما ، ولم يصرح عليه السلام بقصة الجب حذرا من تثريب اخوته وتناسيا لما جرى منهم لأن الظاهر حضورهم لوقوع الكلام عقيب خروهم سجدا ولأن الاحسان انما تم بعد خروجه من السجن لوصوله للملك وخلوصه من الرق والتهمة واكتفاء بما يتضه منه قوله: ﴿ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ ﴾ أى البادية ، وأصله (١) البسيط من الارض وانما سمي بذلك لأن مافيه يبدو للنظر لعدم ما يواريه ثم أطلق على البرية مطلقا ، وكان منزلهم على ما قيل : بأطراف الشام ببادية فلسطين وكانوا أصحاب ابل وغنم ، وقال الزمخشري : كانوا أهل عمد وأصحاب مواش ينتقلون في المياه والمناجع . وزعم بعضهم أن يعقوب عليه السلام انما تحول الى البادية بعد النبوة لأن الله تعالى لم يبعث نبيا من البادية . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : كان يعقوب عليه السلام قد تحول الى بدا وسكنها ومنها قدم على يوسف وله بها مسجد تحت جبلها : قال ابن الانباري : إن بدا اسم موضع معروف يقال : هو بين شعب وبدا وهما موضعان ذكرهما جميل (٢) بقوله :

وأنت الذي حبيت شعبا الى بدا الى وأوطاني بلاد سواهما

فألبدو على هذا قصد هذا الموضع يقال : بدا القوم بدوا اذا أتوا بدا كما يقال : أغاروا غورا اذا أتوا الغور ، فالعنى اتي بكم من قصد بدا فهم حينئذ حضريون (٣) كذا قاله الواحدى فى البسيط وذكره القشيري وهو خلاف الظاهر جدا ﴿ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ أَخَوْتِي ﴾ أى أفسد وحرش ، وأصله من نزغ الرابض النابة اذا نخسها وحملها على الجرى وأسند ذلك الى الشيطان مجازا لأنه بوسوسته والقائه ، وفيه تفاد عن تثريةم أيضا ، وذكره تعظيما لأمر الاحسان لأن النعمة بعد البلاء أحسن موقعا . واستدل الجبائي والكعبى . والقاضى بالآية على بطلان الجبر وفيه نظر ﴿ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ ﴾ أى لطيف التدبير له اذ ما من صعب الا وتنفذ فيه مشيئته تعالى ويتسهل دونها كذا قاله غير واحد ، وحاصله أن اللطيف هنا بمعنى العالم بخفايا الامور المدير لها والمسئل لصعابها ، ولنفوذ مشيئته سبحانه فاذا أراد شيئا سهل أسبابه أطلق عليه جل شأنه اللطيف لأن ما يطف سهل نفوذه ، والى هذا يشير كلام الراغب حيث قال : اللطيف ضد الكثيف ويعبر باللطيف عن الحركة الخفيفة وتعاطى الامور الدقيقة فوصف الله تعالى به لعلسه بدقائق الامور ورفعته بالعباد ، فاللام متعلقة - بلطيف - لأن المراد مدبر لما يشاء على ما قاله غير واحد ، وقال بعضهم: إن المعنى لأجل ما يشاء ، وهو على الأول متعد باللام وعلى الثانى غير متعد بها وقد تقدم أننا ما فى ذلك ﴿ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ ﴾ بوجه المصالح ﴿ الْحَكِيمُ ١٠ ﴾ الذى يفعل كل شىء على وجه الحكمة لا غيره . روى أن يوسف طاف بأبيه عليهما السلام فى خزائنه فلما أدخله خزينة القرطاس قال: يا بنى ما أعفك عندك هذه القرطاس وما كتبت الى على ثمان مراحل قال : أمرنى جبريل قال : أو ما تسأله قال : أنت أبسطه منى اليه فسأله قال : جبريل عليه السلام الله تعالى أمرنى بذلك لقولك : (وأخاف أن يأكله الذئب) قال : فهلاخفتى

(١) وأصل البدر مصدر بدا يبدو مصدر بدوالم سمي به ا ه منه (٢) وقيل كثير عزة اه منه (٣) وفى الحديث من يرد الله تعالى به خيرا ينقله من البادية الى الحضرة اه منه

وهذا عذر واضح ليوسف عليه السلام في عدم اعلام أبيه بسلامته . وقد صرح غير واحد بأنه عليه السلام أوحى اليه باخفاء الامر على أبيه الى أن يبلغ الكتاب أجله ، لكن يبقى السؤال بأن يعقوب عليه السلام كان من أكابر الانبياء نفسا وأبا وجدا وكان مشهورا في أكناف الارض ومن ثاں كذلك ثم وقعت له واقعة هائلة في أعز أولاده عليه لم تبق تلك الواقعة خفية بل لا بد وان تبلغ في الشهرة الى حيث يعرفها كل أحد لا سيما وقد انقضت المدة الطويلة فيها وهو في ذلك الحزن الذي تضرب فيه الامثال ويوسف عليه السلام ليس بمكان بعيد عن مكانه ولا متوطنا زوايا الحفاء ولا خامل الذكر بل كان مرجع العام والخاص وداعيا الى الله تعالى في السر والعلن وأوقات السرور والحزن فكيف غم أمره ولم يصل الى أبيه خبره؟ واجيب عن ذلك بأنه ليس الا من باب خرق العادة ، واختلفوا في مقدار المدة بين الرؤيا وظهور تأويلها فقيل : ثمانى عشرة سنة ، وأخرج عبد الله بن أحمد في زوائد الزهد عن الحسن أن المدة ثمانون سنة ، وأخرج ابن جرير عن ابن جريج أنها سبع وتسعون سنة ، وعن حذيفة أنها سبعون سنة ، وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أنها خمس وثلاثون سنة ، وأخرج جماعة عن سلمان الفارسي أنها أربعون سنة وهو قول الاكثرين ، قال ابن شداد : والى ذلك ينتهى تأويل الرؤيا والله تعالى أعلم بحقائق الاموره

(رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ) أى بعضا عظيما منه - فمن - للتبعض ويعد القبول بزادتها أو جعلها لبيان الجنس والتعظيم من مقتضيات المقام ، وبعضهم قدر عظيما في النظم الجليل على أنه مفعول به كما نقل أبو الباقا وليس بشيء ، والظاهر أنه أراد من ذلك البعض ملك مصر ومن (الملك) ما يعم مصر وغيرها ، ويفهم من كلام بعضهم جواز أن يراد من الملك مصر ومن البعض شيء منها وزعم أنه لا ينافى قوله تعالى : (مكنا ليوسف في الارض يتبأ منها حيث يشاء لانه لم يكن مستقلا فيه وان كان ممكنا فيه وفيه تأمل ، وقيل . أراد ملك نفسه من انعاذ شهرته ، وقال عطاء : ملك حساده بالطاعة ونيل الامانى وليس بذاك (وَعَلَيْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) أى بعضا من ذلك كذلك ، والمراد بتأويل الأحاديث اما تعليم تعبير الرؤيا وهو الظاهر واما تفهيم غوامض أسرار الكتب الالهية ودقائق سنن الانبياء ، وعلى التقديرين لم يؤت عليه السلام جميع ذلك ، والترتيب على غير الظاهر ظاهر واما على الظاهر فلعل تقديم آتاء الملك على ذلك في الذكر لانه بمقام تعداد النعم الفاضلة عليه من الله سبحانه والملك أعرق في كونه نعمة من التعليم المذكور وان كان ذلك ايضا نعمة جليلة في نفسه فتذكر وتأمل (١) . وقرأ عبد الله وابن ذر (آيَتَيْنِ وَعَلْتَيْنِ) بحذف الياء فيهما اكتابة بالكسرة ، وحكى ابن عطية عن الاخير (آيَتَيْنِ) بغير (قد) (فَاطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أى مبدعهما وخالقهما ، ونصبه على أنه نعت - لرب - أو بدل أو بيان أو منصوب بأعنى أو متادى ثان ، ووصفه تعالى به بعد وصفه بالرؤية بمبالغة في ترتيب مبادئه يعقبه من قوله: (أَنْتَ وَآيَاتِي) متولى أمورى ومتكفل بها وأموالى وناصر (في الدنيا والآخرة) فالولى اما من الولاية أو الموالاتة ، وجوز أن يكون بمعنى المولى كالمعطى لفظا ومعنى أى الذى يعطينى نعم الدنيا

(١) إشارة الى ما قيل : انه لا يمكن تمشية هذا الاعتذار فيما سبق لان التعليم هناك وارد على نهج العلة الغائية لتمكين فان حمل على معنى التمليك لزم تأخره عنه واما الواقع هنا فجرد التأخير في الذكر والعطف بالوار لا يستدعى ذلك الترتيب في الوجود فافهم اهـ



والآخرة (تَوَفَّى) أقبضني مُسَلِّمًا وَأَلْحَقَنِي بِالصَّالِحِينَ ١٠١ من آبائي على ما روى عن ابن عباس أو بعامة الصالحين في الرتبة والكرامة كما قيل ، واعترض بأن يوسف عليه السلام من كبار الانبياء عليهم السلام الصلاح أول درجات المؤمنين فكيف يليق به أن يطلب للمحاق بمن هو في البداية ؟ وأجيب بأنه عليه السلام طلبه ضمناً لنفسه فسدله سبيل استغفار الانبياء عليهم السلام ، ولا سؤال ولا جواب إذا أريد من الصالحين آباؤه الكرام يعقوب واسحق و إبراهيم عليهم السلام ، وقال الامام : ههنا وههنا مقام آخر في الآيات على لسان اصحاب المكشفات وهو أن النفوس المفارقة إذا اشرفت بالانوار الالهية واللوامع القدسية فاذا كانت متناسبة متشابهة انعكس النور الذي في كل واحد منها إلى الاخرى بسبب تلك الملازمة والمجانسة فعظمت تلك الانوار وتوقت هاتيك الاضواء ، ومثال ذلك المرايا الصقيلة الصافية إذا وصفت وصفات مشرق الشمس عليها انعكس الضوء من كل واحد منها إلى الاخرى فهناك يقوى الضوء ويكمل النور وينتهي في الاشراق والبريق إلى حد لا تطيقه الابصار الضعيفة فكذلك ههنا انتهى . وهو كما ترى ، والحق أن يقال : إن الصلاح مقول بالتشكيك متفاوت قوة وضعفا والمقام يقتضي أنه عليه السلام أراد بالصالحين المتصفين بالمرتبة المعنى بها من مراتب الصلاح ، وقد قدمنا عند أهل المكشفات في الصلاح فارجع إليه . بقى أن المفسرين اختلفوا في أن هذا هل هو منه عليه السلام تمني للذوات وطالب منه ام لا ؟ فالكثير منهم على أنه طلب وتمنى لذلك ، قال الامام : ولا يبعد من الرجل العاقل إذا كمل عقله أن يتمنى الموت وتظهر رغبته فيه لأنه حينئذ يحس بنقصانه مع شغفه بزواله وعلبه بأن الكمال المطلق ليس الا الله تعالى فيبقى في فاق لا يزيله الا الموت فيتمناه ، وأيضا يرى أن السعادة الدنيوية سريعة الزوال مشرفة على الفناء والالام الحاصل عند زوالها أشد من اللذة الحاصلة عند وجودها مع أنه ليس هناك لذة الا وهي بمزوجة بما ينغصها بل لوحقت لا ترى لذة حقيقية في هذه اللذات الجسمانية وإنما حاصلها دفع الآلام ، فلذة الاكل عبارة عن دفع ألم الجوع ، ولذة النكاح عبارة عن دفع الالم الحاصل بسبب الدغدغة المتولدة من حصول المتى في أوعيته ، وكذا الامارة الرياضة يدفع بها الالم الحاصل بسبب شهوة الاتقام ونحو ذلك ، والكل لذلك خسيس وبالذوات التخاص عن الاحتياج اليه ، على أن عمدة الملاذ الدنيوية الاكل والجماع والرياضة والسكل في نفسه خسيس معيب ، فان الاكل عبارة عن ترطيب الطعام بالبراق المجتمع في الفم ولاشك أنه مستقذر في نفسه ، ثم حينما يصل إلى المعدة يظهر فيه الاستحالة والتعفن ومع ذا يشارك الانسان فيه الحيوانات الحسية فيلتذ الجعل بالروث التناذ الانسان باللوزنج ، وقد قال العقلاء : من كان همته ما يدخل في بطنه قيمته ما يخرج من بطنه ، والجماع نهاية ما يقال فيه : إنه اخراج فضلة متولدة من الطعام بمعونة جلدة مدبوغة بالبول ودم الحيض والنفاس مع حركات لورآيتها من غيرك لا تخحكك ، وفيه أيضا تلك المشاركة وغاية ما يرجى من ذلك تحصيل الولد الذي يجر إلى شغل البال والتحيل لجمع المال ونحو ذلك ، والرياضة إذ لم يكن فيها سوى أنها على شرف الزوال في كل آن لكثرة من ينازع فيها ويطمح نظره بها فصاحبها لم يزل خائفاً وجلالاً من ذلك لكفها عيباً ، وقد يقال أيضاً : إن النفس خلقت مجبولة على طلب اللذات والعشق الشديد لها والرغبة التامة في الوصول اليها فإدام في هذه الحياة الجسمانية يكره طالبها وما دام كذلك فهو في عين الآفات ولجة الحسرات ، وهذا اللازم مكروه والمزوم مثله فلها يتمنى العاقل زوال هذه الحياة الجسمانية ليسترخى من ذلك النصب ، والله تعالى قول من قال :

ضجعة الموت رقدة يستريح الجسم فيها والعيش مثل السهاد  
تعب كلها الحياة فما أعجب الالام من راغب في ازدياد  
ان حزننا في ساعة القوت أضعا ف سرور في ساعة الميلاد

وقد ذكر غير واحد أن تعنى الموت جبا للقاء الله تعالى بما لا بأس به، وقد روى الشيخان عن عائشة رضی الله تعالى عنها «من أحب لقاء الله تعالى أحب الله تعالى لقاءه» الحديث: نعم تمنى الموت عند نزول البلاء منه منى عنه ففى الخبر لا يتمين أحدكم الموت لضر نزل به، وقال قوم: انه عليه السلام لم يتمن الموت وإنما عد نعم الله تعالى عليه ثم دعا بأن تدوم تلك النعم في باقى عمره حتى اذا حان أجله قبضه على الاسلام وألحقه بالصالحين \*  
والحاصل أنه عليه السلام انما طالب الموافقة على الاسلام لا الوفاة، ولا يرد على القولين أنه من المعلوم أن الانبياء عليهم السلام لا يموتون الا مسلمين اما لأن الاسلام هنا بمعنى الاستسلام لكل ما قضاه الله تعالى أو لأن ذلك بيان لأنه وان لم يتخلف ليس الا بارادة الله تعالى وشيئته (۱) والذاهبون الى الاول قالوا انه عليه السلام لم يأت عليه أسبوع حتى توفاه الله تعالى وكان الحسن يذهب الى القول الثانى ويقول: انه عليه السلام عاش بعد هذا القول سنين كثيرة وروى المؤرخون أن يعقوب عليه السلام أقام مع يوسف أربعاً وعشرين سنة ثم توفى وأوصى أن يدفن بالشام الى جنب أبيه فذهب به ودفنه ثم وعاش بعده ثلاثاً وعشرين سنة وقيل: أكثر ثم تافت نفسه الى الملك المخلد فتبنى الموت فتوفاه الله تعالى طيباً طاهراً فتخاصم أهل مصر في مدفنه حتى هموا بالقتال فراوا أن يجعلوه في صندوق من مرمر ويدفونه في النيل بحيث يمر عليه الماء ثم يصل الى مصر ليكونوا شرعاً فيه ففعلوا ثم أراد موسى عليه السلام نقله الى مدفن آباءه فأخرجه بعد أربع مائة سنة على ما قيل: من صندوق المرمر لنقله وجعله في تابوت من خشب ونقله الى ذلك، وكان عمره مائة وعشرين سنة، وقيل: مائة وسبع سنين، وقد ولد له من امرأة العزيز افراتيم وهو جد يوشع عليه السلام. وميشا ورحمة زوجة أيوب عليه السلام، ولقد توارثت القرعنة من العهالة بعده مصر ولم يزل بنو إسرائيل تحت أيديهم على بقايا دين يوسف وآبائه عليهم السلام إلى أن بعث الله تعالى موسى عليه السلام فيسكن ما كانه

وفي التوراة أن يوسف عليه السلام أسكن أباه وإخوته في مكان يقال له عين شمس من أرض السدير وبقى هناك سبع عشرة سنة وكان عمره حين دخل مصر مائة وثلاثين سنة ولما قرب أجله دعا يوسف عليه السلام فجاء معه وولده (۲) منشأ وهو بكره وافراريم فقدمهما اليه ودعا لهما ووضع يده اليمنى على رأس الأصغر واليسرى على رأس الأكبر وكان يوسف يحب عكس ذلك فكلم أباه فيه فقال: يا بنى إنى لأعلم ان ما يتناسل من هذا الاصغر أكثر مما يتناسل من هذا الاكبر ودعا ليوسف عليه السلام وبارك عليه وقال: يا بنى إنى ميت كان الله تعالى معكم وردكم الى بلد أيكم يا بنى إذا أنا مت فلا تدفننى في مصر وادفننى في مقبرة آبائى وقال: نعم يا بئ وحنف له ثم دعا سائر بنيه وأخبرهم بما ينالهم في أيامهم ثم أوصاهم بالدفن عند آباءه في الأرض التى اشتراها إبراهيم عليه السلام من عفرون الحثي في أرض الشام وجعلها مقبرة، وبعد أن فرغ من وصيته عليه السلام توفى فانكب يوسف عليه السلام عليه يقبله ويبكى وأقام له حزننا عظيماً وحزن عليه أهل مصر كثيراً ثم ذهب به يوسف

(۱) والآية دليل لاهل السنة فان الايمان من الله تعالى كما قرره الامام فليراجع اه منه (۲) بالنون في التوراة وافراريم باياه بعد الالف والمضبوط عندنا غير ذلك والامر سهل اه منه \*

واخوته وسائر آله سوى الاطفال ومعهم قواد الملك ومشايخ أهل مصر ودفنوه في المكان الذي أراد ثم رجعوا ، وقد تروم إخوة يوسف منه عليه السلام أن يسيء المعاملة معهم بعد موت أبيهم عليه السلام فلدا علم ذلك منهم قال لهم : لا تخافوا إني أخاف الله تعالى ثم عزاهم وجبر قلوبهم ثم أقام هو وآل أبيه بمصر وعاش مائة وعشر سنين حتى رأى لافرايم ثلاثة بنين وولد بنو ماخيز بن منشا في حجره أيضا ، ثم لما أحس بقرب أجله قال لآخوته : إني ميت والله سبحانه سيذكركم ويردكم إلى البلد الذي اقسمن ان يملكه إبراهيم وإسحق . ويعقوب فاذا ذكركم سبحانه وردكم إلى ذلك البلد فاحلوا عظامي معكم ثم توفي عليه السلام مختطوه وصبروه في تابوت بمصر وبقي إلى زمن موسى عليه السلام فلما خرج حمله حسبما أوصى عليه السلام (١) (ذَلِكَ) إشارة إلى ما ذكر من أنباء يوسف عليه السلام، وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا، والخطاب للرسول ﷺ وهو مبتدأ وقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْبَاءَ الْغَيْبِ﴾ الذي لا يحوم حوله احد خبره ، وقوله سبحانه: ﴿نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ خبر بعد خبر او حال من الضمير في الخبر ، وجوز ان يكون (ذلك) اسما موصولا مبتدأ (من انباء الغيب) صلته (و نوحيه اليك) خبره وهو مبني على مذهب مرجوح من جعل سائر أسماء الاشارة موصولات ه

(وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ) يريد اخوة يوسف عليه السلام (إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ) وهو جعلهم اياه في غيبة الجب (وَهُمْ يَمْكُرُونَ) ١٠٣ به ويغنون له الغوائل ، والجملة قيل : كالدليل على كون ذلك من انباء الغيب وموحى اليه عليه الصلاة والسلام ، والمعنى أن هذا النبأ غيب لم تعرفه الا بالوحى لأنك لم تحضرا اخوة يوسف عليه السلام حين عزمواعلى ما هووا به من أن يجدهم في غيبة الجب وهم يَمْكُرُونَ به، ومن المعلوم الذي لا يخفى على مكذيك أنك ما لقيت أحدا سمع ذلك فتعلمته منه ، وهذا من المذهب الكلامي على مناص عليه غير واحد وإنما حذف الشق الاخير مع أن الدال على ما ذكر مجموع الأمرين لعله من آية أخرى كقوله تعالى: ( ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل ) وقال بعض المحققين : إن هذا تهكم بن كذبته وذلك من حيث أنه تعالى جعل المشكوك فيه كونه عليه السلام حاضرا بين يدي أولاد يعقوب عليه السلام ما كرين ففاه بقوله: (وما كنت لديهم) وإنما الذي يمكن أن يرتاب فيه المرتاب قبل التعرف هو تلقيه من أصحاب هذه القصة، وكان ظاهر الكلام أن ينفي ذلك فلما جعل المشكوك مالا ريب فيه لأن كونه عليه الصلاة والسلام لم يلق أحدا ولا سمع كان عندهم كفضلك الفجر جاء التهكم البالغ وصار حاصل المعنى قد علمتم بامكابرة أنه لم يكن مشاهدا لمن مضى من القرون الخالية وانكاركم لما أخبر به يقضى الى أن تكابروا بأنه قد شاهد من مضى منهم، وهذا كقوله تعالى: ( أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا) ومنه يظهر فائدة العدول عن أسلوب (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك) الى هذا الاسلوب وهو أبلغ بما ذكر أولا ، وذكر لترك ذلك نكتة أخرى أيضا وهي أن المذكور مكرم

(١) وأخرج ابن ابي حاتم عن سعيد بن عبد العزيز انه عليه السلام لم يعرف موضعه ولم يجد احد يخبره الامراة يقال لها تارخ بنت شيرين يعقوب فاشتراطت عليه أن يصير شابا كلما كبرت وإن تكون منه عليه السلام في درجته يوم القيامة ففعل بعد ان ائتمن من الطلبة الثانية حتى امر باعضائها فدلته فاخرجها فمادت بنت ثلاثين وعمرت الفأ وسنائة اواربعمائة سنة حتى ادركت سليمان عليه السلام فتزوجها اه منه ه



وما دبروه وهو ما أخفوه حتى لا يعلمه غيرهم فلا يمكن تعلمه من الغير ولا يخلو عن حسن ، وأياما كان ففى الآیة إيدان بأن ما ذكر من النبأ هو الحق المطابق للواقع وما ينقله أهل السكتاب ليس على ما هو عليه : ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ ﴾ الظاهر العموم ، وقال ابن عباس : إنهم أهل مكة ﴿ وَلَوْ حَرَصْتَ ﴾ أى على إيمانهم وبالغت فى اظهار الآيات القاطعة الدالة على صدقك عليهم ﴿ بِمُؤْمِنِينَ ۙ ۱۰۳ ﴾ لتصميمهم على الكفر واصرارهم على العناد حسبا اقتضاه استعدادهم و(حرص) من باب ضرب وعلم وكلاهما لغة فصیحة ، وجواب (لو) محذوف للدلم به ، والجملة معترضة بين المبتدأ والخبر . قال ابن الانبارى : سألت قريش واليهود رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن قصة يوسف عليه السلام فنزلت مشروحة شرحا وافيا فأمل عليه الصلاة والسلام أن يكون ذلك سبب اسلامهم ، وقيل : إنهم وعدوه أن يسدلوا فلما لم يفعلوا عزاه تعالى بذلك . وقيل : إنها نزلت فى المنافقين ، وقيل : فى النصارى ، وقيل : فى المشركين فقط ، وقيل : فى أهل الكتاب فقط ؛ وقيل : فى الثنوية ﴿ وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ ﴾ أى هذا الانباء أو جنسه أو القرآن ، وأياما كان فالضمير عائد على ما يفهم بما قبله (١) والمعنى ما تطلب منهم على تبليغه ﴿ مِنْ أَجْرٍ ﴾ أى جعل ما كلفه حملة الأخبار ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ ﴾ أى ما هو الا تذكير وعظة من الله تعالى ﴿ لِلْعَالَمِينَ ۙ ۱۰۴ ﴾ كافة ، والجملة كالتعلييل لما قبلها (٢) لأن الوعظ العام ينافى أخذ الأجرة من البعض لأنه لا يختص بهم . وقيل : اريدانه ليس الا عظة من الله سبحانه امرت أن ابلاغها فوجب على ذلك فكيف أسأل أجرا على أداء الواجب وهو خلاف الظاهر ، وعليه تكون الآیة دليلا على حرمة أخذ الأجرة على أداء الواجبات . وقرأ مبشر بن عبيد (وما نسألهم) بالنون ه

﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾ أى وكم من آية قال الجلال السيوطى : إن (كأى) اسم ككم التكثيرية الخبرية فى المعنى مركب من كاف التشبيه وأى الاستفهامية المنونة وحكى ، ولهذا جاز الوقف عليها بالنون لأن التنوين لما دخل فى التركيب أشبه النون الاصلية ولذا رسم فى المصحف نونا ، ومن وقف عليها بخذفه اعتبر حكمه فى الاصل ، وقيل : الكاف فيها هى الزائدة قال ابن عصفور : الا ترى أنك لا تريد بها معنى التشبيه وهى مع ذا لازمة وغير متعلقة بشئ وأى مجرورها ، وقيل : هى اسم بسيط واختاره أبو حيان قال : وبدل على ذلك تلاعب العرب بها فى اللغات ، وإفادتها للاستفهام نادر حتى أنكروه الجمهور ، ومنه قول أبى لابن مسعود : كأين نقرأ سورة الاحزاب آية؟ فقال : ثلاثا وسبعين ، والغالب وقوعها خبرية ويلزمها الصدر فلا تجر خلافا لابن قتبية . وابن عصفور ولا يحتاج إلى سماع ، والقياس على لم يقتضى أن يضاف لها ولا يحفظ ولا يخبر عنها الا بجملة فعلية مصدرية بماض أو مضارع كما هنا ، قال أبو حيان : والقياس أن تكون فى موضع نصب على المصدر أو الظرف أو خبر كان كما كان ذلك فى كم . وفى البسيط أنها تكون مبتدأ وخبرا ومفعولا ويقال فيها : كائن بالمد بوزن اسم الفاعل من كان سا كنة النون وبذلك ، قرأ ابن كثير (و كأى) بالصدر بوزن (عم) (و كأى)

﴿ ١٠ ﴾ وقيل الضمير لدين الله تعالى اه منه ﴿ ٢ ﴾ ومن تأمل ظهر له ان كونه عظة للعالمين عامة فيه ما ينافى ان يسأل الاجر من غير وجه فما العطف التعليل بذلك فتأمل اه منه

برزن رى وبه ، قرأ ابن محيىن ( وكبئى ) بتقديم الياء على الهمزة . وذكر صاحب اللوامح أن الحسن قرأ ( وى ) ياء مكسورة من غير همز ولا ألأف ولا تشديد ( و آية ) فى موضع التمييز ( و من ) زائدة ، وجرتيميز كآين بها دائمى أو أكثرى ، وقيل : هى مبيئة للتمييز المقدر ، والمراد من الآية الدليل الدال على وجود الصانع ووحدته وجمال عله وقدرته ، وهى وإن كانت مفردة لفظا لكنها فى معنى الجمع أى آيات لمسكان كآئن ، والمعنى وكأى عدد شئت من الآيات الدالة على صدق ماجئت به غير هذه الآية ( فى السموات والأرض ) أى كآئته فيهما من الاجرام الفلكية وما فيها من النجوم وتغير أحوالها ومن الجبال والبحار وسائر مافى الارض من العجائب الفائتة للحصر :

وفى كل شئ له آية تدل على أنه واحد

( يَمْرُونَ عَلَيْهِمْ ) يشاهدونها ( وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ١٠٥ ) غير متفكرين فيها ولا معتبرين بها ، وفى هنا من تأكيد تعزیه به ﷺ وذم القوم مافيه ، والظاهر أن ( فى السموات والارض ) فى موضع الصفة - لآية - وجملة ( يَمْرُونَ ) خبر ( كآئين ) كما أشرنا اليه سابقا وجوز العكس ، وقرأ عكرمة . وعمرو بن قانء ( والارض ) بالرفع على أن فى السموات هو الخبر - لكآئين - ( والارض ) مبتدأ خبره الجملة بعده ويكون ضمير ( عليها ) للارض لالآيات كما فى القراءة المشهورة ، وقرأ السدى ( والارض ) بالنصب على أنه مفعول بفعل محذوف يفسره ( يَمْرُونَ ) وهو من الاشتغال المفسر بما يوافقه فى المعنى وضمير ( عليها ) كما هو فى أى يطؤون الارض يَمْرُونَ عليها ، وجوز أن يقدر يطؤون ناصبا للارض وجملة ( يَمْرُونَ ) حال منها أو من ضمير عاملها . وقرأ عبدالله ( والارض ) بالرفع ( يمشون ) بدل يَمْرُونَ - والمعنى على القراءات الثلاث أنهم يمشون ويذهبون فى الارض ويرون آثار الامم الهالكة وما فيها من الآيات والعبر ولا يتفكرون فى ذلك .

( وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ ) فى اقرارهم ( ١ ) بوجوده تعالى وخالقيته ( إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ١٠٦ ) به سبحانه ، والجملة فى موضع الحال من الاكثر أى ما يؤمن أكثرهم الا فى حال اشراكهم . قال ابن عباس . ومجاهد . وعكرمة . والشعبي . وقناة : هم أهل مكة آمنوا وأشركوا كانوا يقولون فى تلييتهم : ليك اللهم ليك ليك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك ، ومن هنا كان ﷺ إذا سمع احدهم يقول : ليك لا شريك لك يقول له : قط قط أى يكفبك ذلك ولا تزد الا شريكا الخ . وقيل : هم أولئك آمنوا لما غشيهم الدخان فى سنى القحط وعادوا الى الشرك بعد كشفه . وعن ابن زيد . وعكرمة . وقناة . ومجاهد أيضا أن هؤلاء كفار العرب مطلقا أقرأوا بالخالق الرازق المميت وأشركوا بعبادة الارثان والاصنام ، وقيل : أشركوا بقولهم : الملائكة بنات الله سبحانه . وعن ابن عباس أيضا أنهم أهل الكتاب أقرأوا بالله تعالى وأشركوا به من حيث كفروا بنبية صلى الله تعالى عليه وسلم أو من حيث عبدوا عزيرا والمسيح عليهما السلام • وقيل : أشركوا بالتبني واتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أربابا . وقيل : هم الكفار الذين يخلصون فى الدعاء عند الشدة ويشركون اذا نجوا منها وروى ذلك عن عطاء ، وقيل : هم الثنوية قالوا بالنور والظلمة . وقيل :

١٠٦ ، اشارة الى انه ايمان لسائى اذا اعتقاد به مع الشرك ١٠٦ منه

هم المنافقون جهروا بالايان واخفوا الكفر ونسب ذلك للباخي ، وعن الخبر أنهم المشبهة آمنوا بجمالوا وكفروا مفعلا . وعن الحسن أنهم المراءون بأعمالهم والرباء شرك خفى ، وقيل : هم المناظرون الى الاسباب الممتدون عليها ، وقيل : هم الذين يطيعون الحائق بمعصية الخالق ، وقد يقال نظرا الى مفهوم الآية : إنهم من يندرج فيهم كل من أقر بالله تعالى وخالفه مثلا وكان مرتكبا ما يعد شركا كيفما كان ، ومن أولئك عبدة القور والناذرون لها المعتقدون للنفع والضرر من الله تعالى أعلم بحاله فيها وهم اليوم أكثر من الدود ، واحتجت الكرامية بالآية على أن الايمان مجرد الاقرار باللسان وفيه نظر ﴿ اَفَانُمُوا اَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللّٰهِ ﴾ أى عقوبة تشاهم وتشملهم ، والاستفهام انكار فيه معنى التوبيخ والتهديد كما في البحر ، والكلام في العطف ومحل الاستفهام في الحقيقة مشهور وقد مر غير مرة ، والمراد بهذه العقوبة ما يعم الديونية والاخرية على ما قيل . وفي البحر ما هو صريح في الديونية للقبالة بقوله سبحانه : ﴿ اَوْتَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً ﴾ فجأة من غير سابقة علامة وهو الظاهر ﴿ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (١٠٧) باتيانها غير مستعدين لها ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي ﴾ أى هذه السبيل التي هي الدعوة الى الايمان والتوحيد سبيلي كذا قالوا ، والظاهر أنهم أخذوا الدعوة الى الايمان من قوله تعالى . (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) لافادة أنه يدعوهم الى الايمان بجد وحرص وان لم ينفع فيهم ، والدعوة الى التوحيد من قوله سبحانه : (وما يؤمن أكثرهم) لدلالته على أن كونه ذكرا لهم لاشتماله على التوحيد لكنهم لا يرفعون له رأسا كسائر آيات الآفاق والانفس الدالة على توحده تعالى ذاتا وصفاتا ، وفسر ذلك بقوله تعالى : ﴿ اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ ﴾ أى ادعو الناس الى معرفته سبحانه بصفات كماله ونعوت جلاله ومن جملتها التوحيد فالجملة لا محل لها من الاعراب ، وقيل : ان الجملة في موضع الحال من الياء . والعامل فيها معنى الإشارة . وتعقب بأن الحال في مثله من المضاف اليه مخالفة للقواعد ظاهرا وايس ذلك مثل ( أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا ) واعترض ايضا بأن فيه تقييد الشيء بنفسه وليس ذلك ﴿ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ ﴾ أى بيان وحنة واضحة غير عمياء ، والجار والمجرور في موضع الحال من ضمير ( ادعو ) وزعم أبو حيان أن الظاهر تعلقه - بأدعو - وقوله تعالى : ﴿ اَنَا ﴾ تأكيد لذلك الضمير أو للضمير الذى في الحال ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَتَّبَعْنِي ﴾ عطف على ذى الحال ، ونسبة ( ادعو ) اليه من باب التغليب كما قرر في قوله تعالى : ( اسكن أنت وزوجك الجنة ) ومنهم من قدر في مثله فعلا عاملا في المعطوف ولم يعول عليه المحققون ، ومنع تعلقه على (أنا) لكونه تأكيذا ولا يصح في المعطوف كونه تأكيدا للمعطوف عليه . واعترض بأن ذلك غير لازم كما يقتضيه كلام المحققين ، وجوز كون (من) مبتدأ خبره محذوف أى ومن اتبعتنى كذلك أى داع وأن يكون (على بصيرة) خبرا مقديما (وأنا) مبتدأ (ومن) عطف عليه ، وقوله تعالى : ﴿ وَسَيَحْنَانَ اللّٰهُ ﴾ أى وأنزله سبحانه وتعالى تنزيها من الشركاء ، وهو داخل تحت القول وكذا ﴿ وَمَا أَمَانُ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (١٠٨) في وقت من الاوقات ، والكلام مؤكد لما سبق من الدعوة الى الله تعالى . وقرأ عبد الله ( قل هذا سبيل ) على التذكير والسبيل تؤنث وقد تذكر ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا ﴾ رد لقولهم : (لو شاربك لانزل ملائكة ) نفي له ، وقيل : المراد نفي استنباط النساء ونسب ذلك الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وزعم



بعضهم أن الآية نزات (١) في سجاح بنت المنذر المنبئة التي يقول فيها الشاعر :

أمست نبيتنا أنثى تطوف بها      ولم تزل أنبأه الله ذكرانا  
فاعة الله والاقوام كلهم      على سجاح ومن بالافك أغرانا  
أعنى مسيلة الكذاب لاسقيت      اصداؤه ماء مزن أينما كانا

وهو مما لاصحة له لأن ادعاهما النبوة كان بعد النبي ﷺ وكونه اخبارا بالغيب لا قرينة عليه

﴿ نُوحِي إِلَيْهِمْ ﴾ كما أو حيننا اليك . وقرأ أكثر السبعة (يوحى) بالياء وفتح الحاء مبنيا للمفعول، وقرائة النون وهي قراءة حفص . وطلحة . وأبي عبد الرحمن موافقة لأرسلنا ﴿ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ لأن أهلها كما قال ابن زيد . وغيره : وهو مما لاشبهة فيه أعلم وأحلم من أهل البادية ولذا يقال : لأهل البادية أهل الجفاء ، وذكروا ان التبدى مكروه الا في الفتن، وفي الحديث « من بدا جفا » قال قتادة : مانعلم أن الله تعالى أرسل رسولا قط لا من أهل القرى ، ونقل عن الحسن أنه قال : لم يبعث رسول من أهل البادية ولا من النساء ولا من الجن، وقوله تعالى : ( وجاء بكم من البدو ) قد مر الكلام فيه آنفا .

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ من المكذبين بالرسول والآيات من قوم نوح . وقوم لوط . وقوم صالح وسائر من عذبه الله تعالى فيحذروا تكذيبك وروى هذا عن الحسن ، وجوز أن يكون المراد عاقبة الذين من قبلهم من المشغوفين بالدنيا المتهالكين عليها فيقلعوا ويكفوا عن حبها وكأنه لاحظ المجوز ماسيذكر ، والاستفهام على ما في البحر للتقريع والتوبيخ ﴿ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ ﴾ من إضافة الصفة إلى الموصوف عند الكافية أي ولا دار الآخرة وقدر البصرى موصوفاً ولدار الحال أو الساعة أو الحياة الآخرة وهو المختار عند الكثير في مثل ذلك ﴿ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ الشرك والمعاصي : ﴿ أَفَلَا تَعْلَمُونَ ﴾ (١٠٩) فتستمعوا عقولكم لتعرفوا خيرية دار الآخرة فتتوسلوا اليها بالانقاء ، قيل : إن هذا من مقول (قل) أي قل لهم مخاطبا أفلا تعلمون فالخطاب على ظاهره ، وقوله سبحانه : (وما أرسلنا من قبلك) إلى (من قبلهم) أو (اتقوا) اعتراض بين مقول القول ، واستظهر بعضهم كون هذا التفاتاً . وقرأ جماعة (يعقلون) بالياء رعياً لقوله سبحانه : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا ﴾ (حتى إذا استتس الرسل) غاية لمحذوف دل عليه السباق والتقدير عند بعضهم لا يفرغهم تهاديهم فيما هم فيه من الدعة والرخاء فان من قبلهم قد أمهلوا حتى يس الرسل من النصر عليهم في الدنيا أو من إيمانهم لانهما كهم في الكفر وتهاديهم في الطغيان من غير وازع ، وقال أبو الفرج بن الجوزي : التقدير وما أرسلنا من قبلك لإرجالاً فدعوا قومهم فكذبوهم وصبروا وطال دعائهم وتكذيب قومهم حتى إذا استتس الخ ، وقال القرطبي : التقدير وما أرسلنا من قبلك الإرجالاً ثم لم تعاقبهم حتى إذا استتس الخ ، وقال الزمخشري : التقدير وما أرسلنا من قبلك الإرجالاً فترأخى النصر حتى إذا الخ ، ولعل الأول أولى وان كان فيه كثرة حذف ، والاستفعال بمعنى المجرى كما أشرنا

(١) وهي تيمية ادعت النبوة ثم اسلمت وحسن اسلامها وقصتها معروفة في التاريخ اهـ

اليه وقد مر الكلام في ذلك ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا﴾ بالتخفيف والبناء للمفعول، وهي قراءة على كرم الله تعالى وجهه، وأبي، وابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وطاحه، والاعمش، والكوفيين، واختلف في توجيه الآية على ذلك فقيل: الضمائر الثلاثة للرسول والظن بمعنى التوهم لا بمعناه الأصلي ولا بمعناه المجازي أعنى اليقين وفاعل (كذبوا) المقدر إما أنفسهم أو رجاؤهم فإنه يوصف بالصدق والكذب أى كذبهم أنفسهم حين حدثهم بأنهم ينصرون أو كذبهم رجاؤهم النصر، والمعنى أن مدة التكذيب والعداوة من الكفار وانتظار النصر من الله تعالى قد تطاولت وتمادت حتى استشعروا القنوط وتوهموا أن لا نصر لهم في الدنيا ﴿جَاءَهُمْ نَصْرًا مِّنْ فَجَاءَةٍ﴾ وقيل: الضمائر كلها للرسول والظن بمعناه وفاعل (كذبوا) المقدر من أخبرهم عن الله تعالى وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج الطبراني وغيره عن عبد الله بن أبي مليكة قال: إن ابن عباس قرأ (قد كذبوا) مخففة ثم قال: يقول أخلفوا وكانوا بشرا وتلا (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله) قال ابن أبي مليكة: فذهب ابن عباس الى أنهم يشعروا بضعفوا فظنوا أنهم قد أخلفوا وروى ذلك عنه البخارى في الصحيح، واستشكل هذا بأن فيه ما لا يليق نسبتته الى الأنبياء عليهم السلام بل الى صالحى الامة ولذا نقل عن عائشة رضى الله تعالى عنها ذلك، فقد أخرج البخارى، والنسائي وغيرهما من طريق عروة أنه سأل عائشة رضى الله تعالى عنها عن هذه الآية قال: قلت أ كذبوا أم كذبوا فقلت عائشة بل كذبوا يعنى بالتشديد قلت: والله لقد استيقنوا ان قومهم كذبوهم فما هو بالظن قالت: اجل لعمري لقد استيقنوا بذلك فقلت: لعله (وظنوا انهم قد كذبوا) مخففة قالت: معاذ الله تعالى لم تكن الرسل لظن ذلك برهبا قلت: فما هذه الآية؟ قالت: هم أتباع الرسل الذين آمنوا برههم وصدقوهم وطال عليهم البلاء واستأخر عنهم النصر حتى اذا استيأس الرسل ممن كذبهم من قومهم وظنت الرسل أن أتباعهم قد كذبوهم جاء نصر الله تعالى عند ذلك •

وأجاب بعضهم بأنه يمكن أن يكون اراد رضى الله تعالى عنه بالظن ما يخطر بالبال ويحس بالقلب من شبه الوسوسة وحديث النفس على ما عليه البشرية، وذهب المجرد بن تيمية الى رجوع الضمائر جميعها أيضا الى الرسل ماثلا الى ما روى عن ابن عباس مدعيا أنه الظاهر وأن الآية على حد قوله تعالى: (إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته) فان الالتقاء فى قلبه وفى لسانه وفى عمله من باب واحد والله تعالى ينسخ ما يلقي الشيطان، ثم قال: والظن لا يراد به فى الكتاب والسنة الاعتقاد الراجح كما هو فى اصطلاح طائفة من أهل العلم ويسمون الاعتقاد المرجوح وهما فقد قال صلى الله عليه وسلم: «إياكم والظن فان الظن أكذب الحديث» وقال سبحانه: (إن الظن لا يغنى عن الحق شيئا) فلا اعتقاد المرجوح هو ظن وهو وهم، وهذا قد يكون ذنبا يضعف الايمان ولا يزيله وقد يكون حديث النفس المعفوف عنه كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل» وقد يكون من باب الوسوسة التى هى صريح الايمان كما ثبت فى الصحيح أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم قالوا: يا رسول الله إن أحدنا ليجد فى نفسه ما أن يحرق حتى يصير حما أو يخمر من السماء إلى الأرض أحب اليه من أن يتكلم به قال صلى الله عليه وسلم: «أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريح الايمان» وفى حديث آخر «إن أحدنا ليجد ما يتعاطم أن يتكلم به قال: الحمد لله

الذي رد كيدہ إلى الوسوسة « ونظير هذا ما صح من قوله ﷺ : « نحن أحق بالشك من إبراهيم عليه السلام إذ قال له ربہ : أولم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي » فسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التفاوت بين الايمان والاطمئنان شكاً باحياء الموتى ، وعلى هذا يقال : الودع بالنصر في الدنيا لشخص قد يكون الشخص مؤمناً بانجازہ ولكن قد يضطرب قلبه فيه فلا يطمئن فيكون فوات الاطمئنان ظناً أنه كذب ، فالشك وظن أنه كذب من باب واحد وهذه الامور لا تقدر في الايمان الواجب وإن كان فيها ما هو ذنب ، فالانبياء عليهم السلام معصومون من الاقرار على ذلك كما في أفعالهم على ما عرف من أصول السنة والحديث ، وفي قصص مثل ذلك عبرة للمؤمنين بهم عليهم السلام فانهم لا بد أن يتلوا بما هو أكثر من ذلك فلا يأسوا إذا تبلوا ويعلمون أنه قد ابتلى من هو خير منهم وكانت العاقبة إلى خير فيبتغى المراتب ويتوب المذنب ويقوى إيمان المؤمن وبذلك يصح الاتساء بالانبياء ، ومن هنا قال سبحانه : ( لقد كان في قصصهم عبرة ) ولو كان المتبوع معصوماً مطلقاً لا يتأتى الاتساء فانه يقول : التابع أنا لست من جنسه فانه لا يذكر بذنب فاذا ذنب استتأس من المتابعة والافتداء لما أتى به من الذنب الذي يفسد المتابعة على القول بالعصمة بخلاف ما إذا علم أنه قد وقع شيء وجبر بالتوبة فانه يصح حينئذ أمر المتابعة كما قيل : أول من أذنب وأجرم ثم تاب وندم أبو البشر آدم . ومن يشابهه أبه فما ظلم . ولا يلزم الافتداء بهم فيما نهوا عنه ووقع منهم ثم تابوا عنه لتحقق الامر بالافتداء بهم فيما أفرأوا عليه ولم ينهوا عنه ووقع منهم ولم يتوبوا منه ، وما ذكر ليس بدون المنسوخ من أفعالهم وإذا كان مأموراً به وأصبح لهم ثم نسخ تنقطع فيه المتابعة فالتم يتومروا به ووقع منهم وتابوا عنه أخرى وأولى بانقطاع المتابعة فيه اهـ

ولا يخفى أن ما ذكره مستلزم لجواز وقوع الكبائر من الانبياء عليهم السلام وحاشاهم من غير أن يقرأوا على ذلك والقول به جهل عظيم ولا يقدم عليه ذو قلب سليم ، على أن في كلامه بعد ما فيه ، وليتها كفتي بجعل الضمائر للرسل وتفسير الظان بالتوهم كما فعل غيره فانه ما لا بأس به ، وكذا لا بأس في حمل كلام ابن عباس على أنه أراد بالظن فيه ما هو على طريق الوسوسة ومثالها من حديث النفس فان ذلك غير الوسوسة المنزه عنها الانبياء عليهم السلام أو على أنه أراد بذلك المبالغة في التراخي وطول المدة على طريق الاستعارة التمثيلية بأن شبه المبالغة في التراخي بظن الكذب باعتبار استلزام كل منهما لعدم ترتب المطلوب فاستعمل ما لأحدهما في الآخر ، وقيل : ان الضمائر الثلاثة للرسل اليهم لأن ذكر الرسل متفاض ذلك ، ونظير ذلك قوله :

أمنك البرق ارقبه فهاجا وبت اخاله دهما خلجا

فان ضمير اخاله للردع ولم يصرح به بل اكتفى بوميض البرق عنه ، وان شئت قلت : ان ذكرهم قد جرى في قوله تعالى : ( أفلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ) فيكون الضمير للذين من قبلهم ممن كذب الرسل عليهم السلام ، والمعنى ظن المرسل اليهم أن الرسل قد كذبوهم فيما ادعوه من النبوة وفيما وعدوا به من لم يؤمن من العقاب وروى ذلك عن ابن عباس أيضاً ، فقد أخرج أبو عبيد . وسعيد بن منصور . والنسائي . وابن جرير . وغيرهم من طرق عنه رضی الله تعالى عنه أنه كان يقرأ ( كذبوا ) مخففة ويقول : حتى اذا شبس الرسل من قومهم أن يستجيروا لهم وظن قومهم ان الرسل قد



كذبوهم فيما جاؤا به جاء الرسل نصرنا ، وروى ذلك أيضا عن سعيد بن جبير . أخرج ابن جرير . وأبو الشيخ عن ربيعة بن كلثوم قال : حدثني أبي أن مسلم بن يسار سأل سعيد بن جبير فقال : يا أبا عبد الله آية قد بلغت منى كل مبلغ ( حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا ) فإن الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا مثقلة أو تظن أنهم قد كذبوا مخففة فقال سعيد : حتى إذا استيأس الرسل من قومهم أن يستجيروا لهم وظن قومهم أن الرسل كذبتهم جاءهم نصرنا فقام مسلم اليه فاعتنقه وقال : فرج الله تعالى عنك كما فرجت عنى ، وروى أنه قال . ذلك بمحضر من الضحاك فقال له : لو رحلت في هذه الى اليمن لكان قليلا ، وقيل : ضمير (ظنوا) للرسل اليهم وضمير (أنهم) و ( كذبوا) للرسل عليهم السلام أى وظنوا ان الرسل عليهم السلام اخلفوا فيما وعد لهم من النصر وخط الامر عليهم . وقرأ غير واحد من السبعة . والحسن . وقادة . ومحمد ابن كعب . وأبو رجاء . وابن أبي مليكة . والاعرج . وعائشة في المشهور ( كذبوا ) بالتشديد والبناء للمفعول ، والضمائر على هذا للرسل عليهم السلام أى ظن الرسل أن امهم كذبوهم فيما جاؤا به لطول البلاء عليهم فجاءهم نصر الله تعالى عند ذلك وهو تفسير عائشة رضى الله تعالى عنها الذى رواه البخارى عليه الرحمة ، والظن بمعناه او بمعنى اليقين أو التوهم ، وعن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك أنهم قرؤوا ( كذبوا ) مخففاً مبنياً للفاعل فضمير (ظنوا) للامم وضمير (أنهم قد كذبوا) للرسل أى ظن المرسل اليهم أن الرسل قد كذبوا فيما وعدوهم به من النصر أو العقاب ، وجوز أن يكون ضمير (ظنوا) للرسل وضمير (أنهم قد كذبوا) للمرسل اليهم أى ظن الرسل عليهم السلام أن الأمم كذبتهم فيما وعدوهم به من أنهم يؤمنون ، والظن الظاهر كما قيل : إنه بمعنى اليقين ، وقرئ . كما قال أبو البقاء : ( كذبوا ) بالتشديد والبناء للفاعل ، وأول ذلك بأن الرسل عليهم السلام ظنوا أن الأمم قد كذبوهم في وعدهم هذا ، والمشهور استشكال الآية من جهة أنها متضمنة لظنهم على القراءة الأولى ، نسبة ما لا يليق من الظن إلى الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام ، واستشكل بعضهم نسبة استيأس اليهم عليهم السلام أيضا بناء على أن الظاهر أنهم استيأسوا بما وعدوا به وأخبروا بكرهه فان ذلك أيضا مما لا يليق بنسبته اليهم . وأجيب بأنه لا يراد ذلك وإنما يراد أنهم استيأسوا من إيمان قومهم \* واعترض بأنه يبعده عطف ( وظنوا أنهم قد كذبوا ) الظاهر فى أنهم ظنوا كونهم مكذوبين فيما وعدوا به عليه .

وذكر المجد في هذا المقام تحقيقا غير ما ذكره أولا وهو أن الاستيأس وظن أنهم مكذوبين بينهما متعلقان بما ضم للموعود به اجتهدا ، وذلك أن الخبر عن استيأسهم مطلق وليس فى الآية ما يدل على تقييده بما وعدوا به وأخبروا بكونه وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن الله تعالى إذا وعد الرسل بنصر مطلق كما هو غالب اخباراته لم يعين زمانه ولا مكانه ولا صفته ، فكثيرا ما يعتقد الناس فى الموعود به صفات أخرى لم يدل عليها خطاب الحق تعالى بل اعتقدوها بأسباب أخرى كما اعتقد طائفة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم لإخبار النبي ﷺ لهم أنهم يدخلون المسجد الحرام ويطوفون به أن ذلك يكون عام الحديبية ، لأن النبي ﷺ خرج معتمرا ورجا أن يدخل مكة ذلك العام ويطوف ويسمى فلما استيأسوا من ذلك ذلك العام لما صدمهم المشركون حتى قاضم عليه الصلاة والسلام على الصلح المشهور بقى فى قلب بعضهم شىء حتى قال عمر رضى الله تعالى عنه مع أنه كان

من المحدثين : ألم تخبرنا يا رسول الله ان تدخل البيت وتطوف ؟ قال : بلى فأخبرتك إنك تدخله هذا العام ؟ قال : لا . قال : إنك داخله ومطوف به ، وكذلك قال له أبو بكر رضى الله تعالى عنه فين له أن الوعدته عليه الصلاة والسلام كان مطلقاً غير مقيد بوقت ، وكونه ﷺ سعى في ذلك العام إلى مكة وقصدها لايوجب تخصيصاً لوعده تعالى بالدخول في تلك السنة ، ولعله عليه الصلاة والسلام إنما سعى بناء على ظن أن يكون الامر كذلك فلم يكن ، ولا محذور في ذلك فليس من شرط النبي ﷺ أن يكون كل ما قصده ، بل من تمام نعمة الله تعالى عليه أن يأخذ به عما يقصده إلى أمر آخر هو أنفع مما قصده إن كان كما كان في عام الحديبية ، ولا يضرب أيضاً خروج الامر على خلاف ما يظنه عليه الصلاة والسلام ، فقد روى مسلم في صحيحه أنه عليه الصلاة والسلام قال في تأبير النخل : « إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله تعالى شيئاً فخذوا به فاني لن أكذب على الله تعالى » ومن ذلك قوله ﷺ في حديث ذى الديدن : « ما قصرت الصلاة ولا نسيت ثم تبين النسيان » وفي قصة الوليد بن عقبة النازل فيها ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) الآية وقصة بنى أريق النازل فيها ( إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً ) ما فيه كفاية في العلم بأنه ﷺ قد يظن الشيء فيبينه الله تعالى على وجه آخر ، وإذا كان رسول الله ﷺ هو - هو - هكذا فما ظنك بغيره من الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام ، وما يزيد هذا قوة أن جمهور المحدثين والفقهاء على أنه يجوز للانبيا عليهم السلام الاجتهاد في الاحكام الشرعية ويجوز عليهم الخطأ في ذلك لكن لا يقرن عليه فانه لا شك أن هذا دون الخطأ في ظن ما ليس من الاحكام الشرعية في شيء ، وإذا تحقق ذلك فلا يبعد أن يقال : إن أولئك الرسل عليهم السلام أخبروا بعذاب قومهم ولم يعين لهم وقت له فاجتهدوا وعينوا لذلك وقتاً حسبما ظهر لهم لما عين أصحاب رسول الله ﷺ عام الحديبية لدخول مكة فلما طالت المدة استأسوا وظنوا كذب أنفسهم وغلط اجتهدهم وليس في ذلك ظن يكذب وعده تعالى ولا مستازما له أصلاً فلا محذور . وأنت تعلم أن الاوفق بتعظيم الرسل عليهم السلام والابتعاد عن الحوم حول حى ما لا يلبق بهم القول بنسبة الظن إلى غيرهم صلى الله تعالى عليهم وسلم والله تعالى أعلم ، والظاهر أن ضمير ( جاءهم ) على سائر القراءات والوجوه للرسول ، وقيل : إنه راجع اليهم وإلى المؤمنين جاء الرسل ومن آمن بهم نصرنا ﴿ فَجِئَ مِنْ نَشَأٍ ﴾ انجاء وهم الرسل والمؤمنون بهم ، وإلما يعلموا للاشارة إلى أنهم الذين يستأهلون أن يشاء نجاتهم ولا يشاركونهم فيه غيرهم • وقرأ عاصم . وابن عامر . ويعقوب ( فنجى ) بنون واحدة وجيم مشددة وياء مفتوحة على أنه ماض مبنى للمفعول ( من ) نائب الفاعل . وقرأ مجاهد . والحسن . والجحدري . وطلحة . وابن هرمز كذلك إلا أنهم سكنوا الياء ، وخرجت على أن الفعل ماض أيضاً كما في القراءة التي قبلها إلا أنه سكنت الياء على لغة من يستعمل الحركة على الياء مطلقاً ، ومنه قراءة من قرأ ( ما قطعون أهليكم ) بسكون الياء ، وقيل : الاصل نجي بنونين فأدغم النون في الجيم . ورد أبو حيان بأنها لا تدغم فيها ، وتعقب بأن بعضهم قد ذهب إلى جواز ادغامها ورويت هذه القراءة عن السكاسي . ونافع ، وقرأت فرقة كما قرأ باقي السبعة بنونين مضارع أنجي إلا أنهم فتحوا الياء ، ورواها هبيرة عن حفص عن عاصم ، وزعم ابن عطية أن ذلك غلط من هبيرة إذ لا وجه للفتح ، وفيه أن الوجه ظاهر ، فقد ذكروا أن الشرط والجزاء يجوز أن يأتي بعدهما المضارع منصوباً باضمار أن بعد الفاء كقراءة

من قرأ ( وإن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه بحسابکم به الله فیغفر ) ینصب یغفر ، ولا فرق فی ذلك بین أن تكون أداة الشرط جازمة أو غیر جازمة .

وقرأ نصر بن عاصم . وأبو حیوة . وابن السمیعی . وعیسی البصره . وابن محیصن . وكذا الحسن . ومجاهد فی روایة ( فنجا ) ماضیا مخفياً (من) فاعله . وروی عن ابن محیصن أنه قرأ كذلك إلا أنه شدد الجیم ، والفاعل حیثئذ ضمیر النصر (من) مفعوله . وقد رجحت قراءة عاصم ومن معه بأن المصاحف اتفقت علی رسمها بنون واحدة . وقال مکی : أ كثر المصاحف علیه فأشعر . بوقوع خلاف فی الرسم ، وحكاية الاتفاق نقلت عن الجعبری . وابن الجزری . وغیرهما ، وعن الجعبری أن قراءة من قرأ بنون توافق الرسم تقدیراً لأن النون الثانية ساكنة مخففة عند الجیم كما هی مخففة عند الصاد والظاء ولتنصر ولتنظر والاختفاء لكونه سترًا يشبه الادغام لكونه تقييماً فكما یحذف عند الادغام یحذف عند الاختفاء بل هو عنده أولى لمكان الاتصال . وعن أبی حیوة أنه قرأ ( فنجی من یشاء ) بباء الغیبة أى من یشاء الله تعالی نجاته ﴿ وَلَا یردُّ بِأَسُنَا ﴾ عذابنا ﴿ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ۱۱۰ ﴾ إذا نزل بهم ، وفیه بیان لمن تعلق بهم المشیئة لأنه یعلم من المقابلة أنهم من ایسوا بمجرمین . وقرأ الحسن ( بأسه ) بضمیر الغائب أى بأس الله تعالی ، ولا یخفی ما فی الجملة من التهید والوعید لمعاصری النبی ﷺ ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ ﴾ أى قصص الانبیاء علیهم السلام وأمهمم ، وقیل : قصص یوسف وأبیه وأخوته علیهم السلام وروی ذلك عن مجاهد ، وقیل : قصص أولئك وهؤلاء ، والقصص مصدر بمعنى المفعول ورجح الزهخشری الأول بقراءة أحمد بن جبر الانطاكی عن الكسائي . وعبدالوارث عن أبی عمرو ( قصصهم ) بكسر القاف جمع قصة . ورد بأن قصة یوسف وأبیه وإخوته مشتملة علی قصص وأخبار مختلفة علی أنه قد یطلق الجمع علی الواحد ، وفیه أنه كما قیل الا أنه خلاف المتبادر المعتاد فانه یقال فی مثله قصة لا قصص ، واقصر ابن عطیة علی القول الثالث وهو ظاهر فی اختياره ﴿ عبْرَةٌ لِأُولَى الْأَبْنَاءِ ﴾ أى لذوی العقول المبرأة عن الاوهام الناشئة عن الالف والحس . وأصل اللب الخالص من الشئ ثم أطلق علی ما زکا من العقل فكل لب عقل وليس كل عقل لباً ، وقال غیر واحد : إن اللب هو العقل مطلقاً وسمى بذلك لكونه خالص ما فی الانسان من قواه ، ولم یرد فی القرآن الا جمعا ، والعبرة - كما قال الراغب - الحالة التي یوصل بها من معرفة المشاهد الی ما لیس بمشاهد ، وفی البحر أنها الدلالة التي یعبر بها الی العلم ﴿ مَا كَانَ ﴾ أى القرآن المدلول علیه بما سبق دلالة واضحة . واستظهر أبو حیان عود الضمیر الی القصص فیا قبل ، واختار بعضهم الأول لأنه یمجرى علی القراءتین بخلاف عوده الی المتقدم فانه لا یمجرى علی قراءة القصص بكسر القاف لأنه مسكان یلزم تأنیث الضمیر ، وجوز بعضهم عوده الی القصص بالفتح فی القراءة به والیه فی ضمن المكسور فی القراءة به وكذا الی المكسور نفسه ، والتذكیر باعتبار الخبر وهو كما ترى ﴿ حَدِيثًا يُفْتَرَى ﴾ أى یخترق ﴿ وَلَكِنْ تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ من الكتب السماویة ﴿ وَتَفْصِيلَ ﴾ أى تبیین ﴿ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ قیل : أى بما یحتاج الیه فی الدین اذا من أمر دینی الا وهو یستند الی القرآن بالذات أو بوسطه ، وقال ابن الكمال : لمن (كل) للتكثير والتفخيم لا للاحاطة والتعميم ( ۲ - ۱۰ - ج - ۱۳ - تفسیر روح المعانی )



کما فی قوله تعالى : ( وأوتیت من کل شیء ) ومن لم یقتبه لهذا احتیاج إلى تخصیص الشیء بالذی یتعلق بالذین ثم تکلم فی بیانه فقال : إذ ما من أمر الخ ولم یدر أن عبارة التفصیل لا تتحمل هذا التأویل ، ورد بأنه متى أمکن حمل کلمة ( کل ) علی الاستغراق الحقیقی لایعمل علی غیره ، والتخصیص بما لا بأس به علی أنه نفسه قد ارتکب ذلك فی تفسیر قوله تعالى : ( وتفصیلا لكل شیء ) وكون عبارة التفصیل لا تتحمل ذلك التأویل فی حیز المنع . ومن الناس من حمل ( کل ) علی الاستغراق من غیر تخصیص ذاهبا إلى أن فی القرآن تبیین کل شیء من أمور الدین والدنیا وغیر ذلك ما شاء الله تعالى ولكن مراتب التبیین متفاوتة حسب تفاوت ذوی العلم ولیس ذلك بالبعید عند من له قلب أو ألقى السمع وهو شهید ، وقیل : المراد تفصیل کل شیء واقع لیوسف وأبیه واخوته علیهم السلام مما بهمتم به وهو مبني علی أن الضمیر فی ( فان ) لقصصهم ﴿ وَهُدًى ﴾ من الضلالة ﴿ وَرَحْمَةً ﴾ ینال بها خیر الدارین ﴿ لَقَوْمٌ يُؤْمِنُونَ ۱۱۱ ﴾ یرصدون تصدیقا مقامتها به ، وخصوصا بالذکر لانهم المنتفعون بذلك ونصب ( تصدیق ) علی أنه خبر كان محذوفا أى ولكن كان تصدیق ، والاخبار بالمصدر لا یخفی أمره .  
وقرأ حران بن أعین . وعیسی الكوفة فیما ذکر صاحب اللوامع . وعیسی الثقفی فیما ذکر ابن عطیة ( تصدیق ) بالرفع وكذا برفع ما عطف علیه علی تقدیر ولیکن هو تصدیق الخ ، وقد سمع من العرب فی مثل ذلك الرفع والنصب ، ومنه قول ذی الرمة :

وما كان مالی من تراث ورثته ولا دية كانت ولا كسب مأثم  
ولیکن عطاء الله من كل رحلة الی كل محجوب السرداق خضرم

فانه روى بنصب عطاء . ورفعه ، وهذا والله تعالى الهادی إلى سوء السبیل .

﴿ ومن باب الاشارة فی هذه السورة ﴾ قال سبحانه : ( نحن نقص عليك أحسن القصص ) وهو اقتصاص ماجرى لیوسف علیه السلام وأبیه واخوته علیهم السلام ، وإنما كان ذلك أحسن القصص لضمينه ذكر العاشق والمعشوق وذلك بما ترتاح له النفوس أو لما فیه من بیان حقائق محبة المحبین وصفاء سر العارفين والتنبیه علی حسن عواقب الصادقین والحث علی سلوك سبیل المتوكلین والاعتداء بزهد الزاهدين والدلالة علی الانقطاع إلى الله تعالى والاعتماد علیه عند نزول الشدائد ، والكشف عن أحوال الخائنین وقبح طرائق الكاذبین ، وابتلاء الخواص بأنواع المحن وتبديلها بأنواع اللطاف والامن مع ذکر ما یدل علی سياسة الملوك وحالهم مع رعیتهم إلى غیر ذلك ، وقیل : لخلو ذلك من الأوامر والنواهي التي یشتغل سماعها القلب ( إذ قال یوسف لأبیه یاأبیت انی رأیت أحد عشر کوكبا والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدين ) هذه أول مبادئ الكشوف فقد ذكروا أن أحوال المسکشفین أوائلها المنامات فاذا قوى الحال تصیر الرؤیا كشفا ، قیل : إنه علیه السلام قد سلك به نحوا مما سلك برسول الله ﷺ وذلك أنه بدى بالرؤیا الصادقة كما بدى رسول الله ﷺ بها فكان لا يرى رؤیا إلا كانت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء علی ما یشير إليه قوله : ( رب السجن أحب إلى ) كما حبب ذلك إلى رسول الله علیه الصلاة والسلام فكان یتحدث فی غار حراء الیالی ذوات العدد ، وقیه أن حدیث السجن بعد إنباء النبوة فتدبره

وذكر بعض الکبار أن یوسف علیه السلام كان آدم الثاني لما كان علیه من كسوة الربوبية ما كان

على آدم عليه السلام وهو مجلي الحق للخلق لو يعلمون فلما رأت الملائكة ما رأت من آدم سجودوا له وهنأ سجد ليوسف من سجد وهم الشمس والقمر والكواكب المعدودة المشار بهم إلى أبيه وإخوته الذين هم على القول بزبوتهم خبير من الملائكة عليهم السلام، ولا بدع إذ سجودوا لمن يتلأأ من وجهه الأنوار القدسية والاشعة السبوحية ٥

لويسمعون كما سمعت حديثها خروا لعره ركعا وسجودا

وقد يقال: إن إبراهيم عليه السلام لما رأى في وجنة الكوكب ونقطة خال القمر وأسرة جبين الشمس أمارات الحدان وصرف وجهه عنها متوجها إلى ساحة القدم المنزهة عن التغير المصونة عما يوجب النقص قائلا: (اني برى مما تشركون) أسجد الله تعالى الشمس والقمر واسجد بدل الكواكب كواكب لبعض بنيه اعظاما لأمره ومبالغة في تنزيهه جلال الكبرياء، وحيث تأخرت البراءة إلى الثالث تأخر أمر الاسجد إلى ثالث البين، وليس المقصود من هذا الاييان بعض من أسرار تخصيص المذكور بالارامة مع احتمال أن يكون هناك ما يصحح أن يكون رؤياه ساجدا معبرا بسجود أبيه واخوته له عليهم السلام في عالم المحس فتدبره (قال يابني لا تنقص رؤياك على إخوتك) فيه إشارة إلى بعض آداب المريدين، فقد قالوا: انه لا ينبغي لهم أن يفشوا سر المكاشفة الا لشيوخهم والايقوا في ورطة ويكونوا مرتين بعون الغيرة ٥

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء الباطحين تباح

(فيكيدوا لك كيدا) هذان الالهامات الجملة وهي انذارات وبشارات، ويجوز أن يكون علم عليه السلام ذلك من الرؤيا، قال بعضهم: إن يعقوب دبر ليوسف عليها السلام في ذلك الوقت خوفا عليه فوكل إلى تدبيره فوقع به ما وقع ولو ترك التدبير ورجع إلى التسامح لحفظ (لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائرين) وذلك كسواطع نور الحق من وجهه وظهور علم الغيب من قلبه ومزيد الكرم من أفعاله وحسن عقي الصبر من عاقبته، وكسوء حال الحاسد وعدم نقض ما أبرمه الله تعالى وغير ذلك، وقال بعضهم: إن من الآيات في يوسف عليه السلام أنه حجة على كل من حسن الله تعالى خلقه أن لا يشروه بمعصيته ومن لم يراع نعمة الله تعالى فعصى كان أشبه شيء بالكفيف المبيض والروث المفضض ٥

وقال ابن عطاء: من الآيات أن لا يسمع هذه القصة محزون مؤمن بها إلا استروح وتسرى عنه ما فيه، (وجاؤا أباهم عشاءا يبكون) قيل: إن ذلك كان بكاء فرح بظفرهم بمقصودهم لكنهم أظهروا أنه بكاء حزن على فقد يوسف عليه السلام، وقيل: لم يكن بكاء حقيقة وإنما هو تبك من غير عبرة، وجاؤا عشاءا ليكونوا أجرا في الظلمة على الاعتذار أو ليدلسوا على أبيهم ويوهموه أن ذلك بكاء حقيقة لا تبك فانهم لو جاؤا ضحى لاتفضحوا ٥

إذا اشتبكت دموع في خدود تبين من بكى من تبكى

(فصبر جميل) وهو السكون إلى موارد القضاء سرا وعلنا، وقال يحيى بن معاذ: الصبر الجميل أن يتلقى البلاء بقلب رحيب ووجه مستبشر، وقال الترمذى: هو أن يلقى العبد عنانه إلى ولاة ويسلم اليه نفسه مع حقيقة المرفة فاذا جاء حكم من أحكامه ثبت له مسلما ولا يظهر لوروده جزعا ولا يرى لذلك مفتما، وأشد الشبلى في حقيقة الصبر ٥

عبرات خططن في الحد سطرًا فقراه من لم يكن قسط يقرا

صابر الصبر فاستغاث به الصبر فصاح المحب بالصبر صبرا

(قال بابشرى هذا غلام) قال جعفر : كان لله تعالى في يوسف عليه السلام سر فغطى عليهم موضع سره ولو كشف للسيارة عن حقيقة ما أودع في ذلك البدر الطالع من برج دلوم لما اكتفى قائلهم بذلك ولما اتخذوه بضاعة ، ولهذا لما كشف للنسوة بعض الامر قلن : ( ما هذا بشر ان هذا الاملك كريم ) ولجلهم أيضا بما أودع فيه من خزائن الغيب باعوه بثمان بخس وهو معنى قوله سبحانه : ( وشروه بثمان بخس ) قال الجنيد قدس سره : كل ما وقع تحت العد والاحصاء فهو بخس ولو كان جميع ما في السمكونين فلا يكن حظك البخس من ربك فتميل اليه وترضى به دون ربك جل جلاله ، وقال ابن عطاء : ليس ما باع اخوة يوسف من نفس لا يقع عليها البيع بأعجب من بيع نفسك بأذى شهوة بعد ان بعثها من ربك بأوفرا الثمن قال الله تعالى : ( ان الله اشترى من المؤمنين الآية فبيع ما تقدم بيه باطل : وانما باع يوسف أعداؤه وأنت تبع نفسك من أعدائك ) وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه ) قيل : أى لا تنظرى اليه نظر الشهوة فان وجهه مرآة تجلى الحق في العالم ، أولا تنظرى اليه بنظر العبودية ولكن انظرى اليه بنظر المعرفة لترى فيه أنوار الربوبية ، أو اجعلى محبته في قلبك لافى نفسك فان القلب موضع المعرفة والطاعة والنفس وضع الفتنة والشهوة (عسى أن ينفعنا) قيل : أى بأن يعرفنا منازل الصديقين ومراتب الروحانيين ويبلغنا ببركة محبته الى مشاهدة رب العالمين ، وقيل : أراد حسنى صحبته في الدنيا لعله أن يشفع لنا في المعقب (ورأودته الهو في بيتها) حيث غلب عليها العشق (وغلقت الابواب) قطعت الاسباب وحجمت الهمة اليه أو غلقت ابواب الدار غيرة أن يرى أحد أسرارها (ولقد همت به) قال ابن عطاء : هم شهوة (وهم بها) هم زجر عما همت به بضرب أو نحوه (لولا أن رأى برهان ربه) وهو الواعظ الالهى في قلبه (كذلك لنصرف عنه السوء) والخواطر الردية (والفحشاء) الافعال القبيحة ، وقيل : البرهان هوانه لم يشاهد في ذلك الوقت الا الحق سبحانه وتملى ، وقيل : هو مشاهدة آييه يعقوب عليه السلام عاضا على سبابته ، وجعل ذلك بعض أجلة مشايخنا أحد الادلة على أن للرابطة المشهورة عند ساداتنا النقشبندية أصلا أصيلا وهو على فرض صحته بمراحل عن ذلك (واستبقا الباب) فرارا من محل الخطر . : قيل : لو فر الى الله تعالى لكفاه ولما ناله بعد ما عناه (وألفياسيدها لدى الباب قالت ماجزاء من أراد بأهلك سواء) نفت عن نفسها الذنب لأنها علمت إذ ذاك أنها لو بينت الحق لقتلت وحرمت من حلالة محبة يوسف والنظر الى وجهه •

لحباك أحببت البقاء لمهجتي فلا طال إن أعرضت عنى بقائنا

ولما عرضت بنسبة الذنب اليه لعلها بانه عليه السلام لم يبق في البؤس ولا يقدر أحد على أن يؤذيه لما أن وجهه سالب القلوب وجالب الأرواح •

له في طرفه لحظات سحر يبيت بها ويحبي من يريد

ويسى العالمين بمقلتيه كأن العالمين له عبيد

وقال ابن عطاء : إنها اذ ذاك لم تستغرق في محبته بعد فلذا لم تخبر بالصدق وآثرت نفسها عليه ولهذا لما استغرقت في المحبة آثرت نفسه على نفسها فقلت : (الآن حصحص الحق) الآية ، ثم انه عليه السلام لم يسمعه بعد تمتمتها



له الا الذب عن ساحة النبوة التي هي أمانة الله تعالى العظمى فقال: ( هي رادوتني عن نفسي) والا فاللائق بمقام الكرم السكوت عن جوابها لئلا يفضحها، وقيل: إنها لما ادعت بحجة يوسف وتبرأت منها عند نزول البلاء أراد يوسف عليه السلام أن يلزمها ملامة الحجة فان الملامة شعار المحبين ومن لم يكن ملوماً في العشق لم يكن متحققاً فيه ( ان كيدك عظيم) عظم كيدهن لأنهن إذا ابتلن بالحب أظهرن مما يحجب القلب ما يعجز عنه ابليس مع مساعدة الطبيعة الى الميل اليهن وقوة المناسبة بين الرجال وبينهن كما يشير اليه قوله تعالى: (خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) فما في العالم فتنة أضمر على الرجال من النساء ( قد شغفها حبا) قال الجنيد قدس سره: الشغف أن لا يرى المحب جفاه له جفاه بل يراه عدلا منه ووفاءه

وتعذيبكم عذب لدي وجوركم على بما يقضى الهوى لكم عدل

( إنا نراها في ضلال مبين) قال ابن عطاء: في عشق مزعج (قلنا رأيناه أكبره) عظمنه لما رأين في وجهه نور الهية (وقطع ايديهن) لاستغراقهن في عظمتهم وجلاله: ولعله كشف لهن ما لم يكشف لزيلخا، قال ابن عطاء: دهشن في يوسف وتحررن حتى قطعن ايديهن ولم يشعرن بالالم وهذه غلبة شهادة مخلوق لمخلوق فكيف بمن يحظى بمشاهدة من الحق فينبغي أن لا ينكر عليه إن تغير وصدر عنه ما صدر، وأعظم من يوسف عليه السلام في هذا الباب عند ذوى الابصار السليمة النور المحمدي المنتدح من النور الالهى والمتشعشع في مشكاة خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام فانه لعمرى أبو الانوار، وما نور يوسف بالنسبة الى نوره عليه الصلاة والسلام الا النجم وشمس النهار

لواحي زليخا لوراين جبينه لاثرن بالقطع القلوب على الايدي

وقلن: (ما هذا بشراً إن هذا الاملك كريم) قلن ذلك اعظامه عليه السلام من أن يكون من النوع الانساني، قال محمد بن علي رضي الله تعالى عنهما: اردن ما هذا بأهل أن يدعى إلى المباشرة بل مثله من يكرم وينزه عن مواضع الشبه والاول اوفق بقولها: (فذلكن الذي لمتني فيه) أرادت أن لو يمكن لم يقع في محزه وكيف يلام من هذا مجبوه، وكأنها أشارت إلى أنها مجبورة في ذلك الوله مدنورة في مزيد حبهها له:

خليلي إني قات بالعدل مرة ومنذ علاني الحب مذهبي الجبر

وفي ذلك إشارة أيضا إلى أن اللوم لا يصدر الاعن خلى، ولذا لم تعاتبهن حتى رأت ما صنع الهوى بهن وما أحسن ما قيل:

وكننت إذا ما حدث الناس بالهوى ضحكك وهم يبكون في حسرات

فصرت إذا ما قيل هذا متم تلقيتهم بالنوح والعبرات

وقال سلطان العاشقين:

دع عنك تعنيفي وذوق طعم الهوى فاذا عشقت فبعد ذلك عنف

( قال رب السجن أحب إلى ما يدعوني اليه) قيل: لأن السجن مقام الانس والحلوة والمناجاة والمشاهدات والمواصلات وفيما يدعونه اليه ما يوجب البعد عن الحضرة والحجاب عن مشاهدة القرية، وقيل: طلب السجن ليجتنب عن زليخا فيكون ذلك سبباً لازدياد عشقها وانقلابه روحانياً قدسياً كعشق أبيه له، وقال ابن عطاء: ما أراد عليه السلام بطلب ذلك إلا الخلاص من الزنا ولله لوترك الاختيار لعصم من غير امتحان كما عصم في

وقت المرادة ( ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ) قال أبو علي : أحسن الناس حالا من رأى نفسه تحت ظل الفضل والمنة لاحت تحت ظل العمل والسعي ( بإصاحبي السجن أرباب متفرون خير أم الله الواحد القهار ) دعاء إلى التوحيد على أنهم وجه ، وحكي أن رجلا قال للفضيل : عظمي فقرا له هذه الآية ( وقال للذي ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك ) كان ذلك على ما قيل غفلة منه عليه السلام عما يقتضيه مقامه ويشير إليه كلامه ، ولهذا أدبه ربه باللبث في السجن ليبلغ أقصى درجات الكمال والانباء ، مؤخذون بمثاقيل الذر لمكانتهم عند ربهم ، وقد يحمل كلامه هذا على ما لا يوجب العتاب كما ذهب إليه بعض ذوى الالباب ( يوسف أيها الصديق ) قال أبو حفص : الصديق من لا يتغير عليه باطن أمره من ظاهره ، وقيل : الذي لا يتخالف قاله حاله ، وقيل : الذي يبذل الكونين في رضا محبوبه ( وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي ) إشارة إلى أن النفس بطبعها كثيرة الميل إلى الشهوات ؛ قال أبو حفص : النفس ظلمة كلها وسراجها التوفيق فمن لم يصحبه التوفيق كان في ظلمة ، وقد تخفى دسائس النفس إلى حيث تأمر بخير وتضمر فيه شرا ولا يظن لدسائسها إلا لودعي :

فخالف النفس والشيطان واعصهما وإن هما محضاك الصبح فاتهم

وذكر بعض السادة أن النفس تترقى بواسطة المجاهدة والرياضة من مرتبة كونها أمارة إلى مرتبة أخرى من كونها لوامة وراضية ومطمئنة وغير ذلك وجعلوا لها في كل مرتبة ذكرا مخصوصا وأطبوا في ذلك فليرجع اليه ( قال اجدهني على خزائن الأرض إنني حفيظ عليم ) قيل : خزائن الأرض رجالها أي اجعلني عليهم أمينا فاني حفيظ لما يظهره ، عليم بما يضمره ، وقيل : أراد الظاهر لإلانه أشار إلى أنه متمكن من التصرف مع عدم الغفلة أي حفيظ الانتفاص بالذکر وللخواطر بالفكر ، عليم بسواكن الغيوب وخفايا الاسرار ( وجاء أخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون ) قال بعضهم : لما جفوه صار جفاؤهم حجبا بينهم وبين معرفتهم اياه وكذلك المعاصي تكون حجبا على وجهه معرفة الله تعالى ( قال اتوني بأخ لكم من أيمكم ) كأنه عليه السلام أمر بذلك ليكمل لأبيه عليه السلام مقام الحزن الذي هو كما قال الشيخ الأكبر قدس سره : من أعلى المقامات ، وقال بعضهم : إن علاقة المحبة كانت بين يوسف ويعقوب عليهم السلام من الجانبين فعلق أحدهما بالآخر كتمعلق الآخر به كما يرى ذلك في بعض العشاق مع من يعشقونه وانشدوا :

لم يكن المجنون في حالة الا وقد كنت كما كانا  
لكنه باح بسر الهوى وانتي قد ذبت كتماننا

فغار عليه السلام أن ينظر أبوه إلى أخيه نظره إليه فيكونا شركين في ذلك والمحب غيور فطلب أن يأتيه به لذلك ، والحق أن الأركان عن وحى لحكمة غير هذه ( وإنه لذو علم لما علناه ) إشارة إلى العلم اللدني وهو على نوعين . ظاهر الغيب وهو علم دقائق المعاملات والمقامات والحالات والكرامات والقراسات ، وباطن الغيب وهو علم بطون الافعال ويسمى حكمة المعرفة ، وعلم الصفات ويسمى المعرفة الخاصة ، وعلم الذات ويسمى التوحيد والتفريد والتجريد ، وعلم أسرار القدم ويسمى علم الفناء والبقاء ، وفي الأولين للروح مجال وفي الثالث للسر والرابع لسر السر ، وفي المقام تفصيل وبسط يطلب من محله . ( ولما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه ) كأنه عليه السلام إنما فعل ذلك ليعرفه الحال بالدرج حتى يتحمل أنفاله السرور إذ المفاجأة في مثل ذلك ربما

تكون سبب الهلاك ، ومن هنا كان كشف سجنف الجمال للسا لكين على سبيل التدرج ( فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه ) قيل : إن الله تعالى أمره بذلك ليكون شريكا لاخوته في الايداء بحسب الظاهر فلا يدخلوا بين يديه إذا كشف الأمر ، وحيث طاب قلب بذيامين برؤية يوسف احتمل الملامة ، وكيف لا يحتمل ذلك وبلاء العالم محمول بلهجة رؤية المعشوق ، والعاشق الصادق يؤثر الملامة ممن كانت في هوى محبوبه \*

أجد الملامة في هواك لذينة حبا لذكرك فليلبني اللوم

وفي الآية - على ما قيل - اشارة لطيفة إلى أن من اصطفاه الله تعالى في الازل لمحبه وشاهدته وضع في رحله صاع ملامة الثقلين ، ألا ترى الى ما فعل بآدم عليه السلام صفيه كيف اصطفاه ثم عرض عليه الامانة التي لم يحملها السموات والارض والجبال وأشفقن منها فحملها ثم هيج شهوته الى حبة حنطة ثم نادى عليه بلسان الازل ( فعصى آدم ربه فغوى ) وذلك لغاية حبه له حتى صرفه عن الكون وما فيه ومن فيه اليه لولا أن كشف جماله له لم يتحمل بلاء الملامة ، وهذا كما فعل يوسف عليه السلام بأخيه آواه اليه وكشف جماله له وخاطبه بما خاطبه ثم جعل السقاية في رحله ثم نادى عليه بالسرقة ليبقيه معه ( نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم ) أى نرفع درجاتهم في العلم فلا يزال السالكون يترقون في العلم وتشرب اطيوار ارواحهم القدسية من بحار علومه تعالى على مقادير حواصلها ، وتنتهى الدرجات بعلم الله تعالى فان علوم الخلق محدودة وعلمه تعالى غير محدود والى الله تعالى تصير الامور ( قالوا ان يسرق فقد سرق أخ له من قبل ) قال بعض السادات : لما كان بذيامين بريثا رعى به من السرقة أنظفهم الله تعالى حتى رموا يوسف عليه السلام بالسرقة وهو برى منها فكان ذلك من قبيل واحدة بواحدة ليعلم العالمون ان الجزاء واجب .

وقال بعض العارفين : إنهم صدقوا بنسبة السرقة الى يوسف عليه السلام ولكنها سرقة الباب العاشقين وأفتدة المحبين بما أودع فيه من محاسن الازل ( قال معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده ) الاشارة في ذلك من الحق عز وجل أن لا نفشى أسرارنا ونذني الى حضرتنا الا من كان في قلبه استعداد قبول معرفتنا أولا نختار لكشف جمالنا الا من كان في قلبه شوق الى وصالنا ، وقال بعض الخراسانيين : الاشارة فيه انا لا نأخذ من عبادنا أشد أخذ الا من ادعى فينا أو أخبر عنا ما لم يكن له الاخبار عنه والادعاء فيه ، وقال بعضهم : الا من مد يده الى ما لنا وادعاه لنفسه ، وقال ابو عثمان : الاشارة انا لا نتخذ من عبادنا ليا الا من ائتمناه على ودائعنا فحفظها ولم يخن فيها ، ولطيفة الواقعة أنه عليه السلام لم يرض أن يأخذ بل حبيبه اذ ليس للحبيب بديل في شرع المحبة .

أبي القاب الاحب ليلى فبغضت الى نساء ما لمن ذنوب

( ان ابنك سرق ) قال بعضهم : انهم صدقوا بذلك لكنه سرق أسرار يوسف عليه السلام حين سمع منه في الخلوة ما سمع ولم يده لهم ( عسى الله أن يأتيهم جميعا انه هو العليم الحكيم ) كأنه عليه السلام لما رأى اشتداد البلاء قوى رجائه بالفرج فقال ما قال .

اشتدى أزمة تنفرجى قد آذن لي لك بالبليح

وكان لسان حاله يقول .



دنا وصال الحبيب واقتربا واطربا للوصال واطربا

(وقال بألسنى على يوسف) قال بعض العارفين: إن تأسفه على رؤيته جمال الله تعالى من مرآة وجه يوسف عليه السلام وقد تمتع بذلك برهة من الزمان حتى حالت بينه وبينه طوارق الحدثنان فتأسف عليه السلام لذلك واشتاقت نفسه لما هنالك.

سقى الله أياما لنا وإياليما مضت فجرت من ذكرهن دموع

فياهل لها يوما من الدهر أوبة وهل لي إلى أرض الحبيب رجوع

(وابيضت عيناه من الحزن) حيث بكى حتى أضر بعينه وكان ذلك حتى لا يرى غير حبيبه

لما تيقنت انى لست أبصركم غصضت عيني فلم أنظر إلى أحد

قال بعض العارفين: الحكمة في ذهاب بصر يعقوب وبقاء بصر آدم وداود عليهما السلام مع أنهما بكيا دهرًا طويلًا إن بكاء يعقوب كان بكاء حزن معجون بألم الفراق حيث فقد تجلى جمال الحق من مرآة وجه يوسف ولا كذلك بكاء آدم وداود فإنه كان بكاء الندم والتوبة وأين ذلك المقام من مقام العشق. وقال أبو سعيد القرشي: إنما لم يذهب بصرهما لأن بكاءهما كان من خوف الله تعالى فحفظا وبكاء يعقوب كان لفقد لذة فعوتب، وقيل: يمكن أن يكون ذهاب بصره عليه السلام من غيرة الله تعالى عليه حين بكى لغيره وإن كان واسطة بينه وبينه، ولهذا جاء أن الله تعالى أوحى إليه يا يعقوب أتأسف على غيري وعزتي لأخذن عينيك ولا أردهما عليك حتى تنساه، واختار بعض العارفين أن ذلك الأسف والبكاء ليسا بالفسوات ما انكشف له عليه السلام من تجلى الله تعالى في مرآة وجه يوسف عليه السلام، ولمعنى أنه لو كان شاهد تجليه تعالى في أول التعنيات وعين أعيان الموجودات صلى الله تعالى عليه وسلم لنسى ما رأى ولما عراه ما عراه ولله تعالى در سيدي ابن الفارض حيث يقول:

لو أسمعوا يعقوب بعض ملاحاة في وجهه نسى الجمال اليوسفى

(قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين) هذا من الجهل بأحوال العشق

وما عليه العاشقون فإن العاشق يتعدى بذكر معشوقه •

فان تمنعوا لىلى وحسن حديثها فلن تمنعوا منى البكا والقوافيا

واذا لم يستطع ذكره بلسانه كان مستغرقا بذكره اياه بجنانه •

غاب وفي قلبى له شاهد يولع اضمارى بذكره

مثلت الفكرة لى شخصه حتى كأنى أترآه

وكيف يخوف العاشق بالهلاك فى عشق محبوه وهلاكه عين حياته بما قيل:

ولكن لدى الموت فيه صباية حياة لمن أهوى على بها الفضل

ومن لم يميت فى حبه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ماجنت النحل

(قال إنما أشكو بنى وحزنى إلى الله وأعلم من الله مالا تعلمون) أى أنا لا أشكو إلى غيره فأنى أعلم غيرته

سبحانه وتعالى على أحبائه وأنتم لا تعلمون ذلك، وأيضا من انقطع إليه تعالى كفاه ومن أناخ بيباه

أعطاه، وأنشد ذو النون •

إذا ارتحل الكرام اليك يوما ليتمسوك حالا بعد حال  
فان رحالنا حطت رضا بحمكك عن حلول وارتحال  
فسنسا كيف شئت ولا تكلنا إلى تدبيرنا ياذا المعالي

وعلى هذا درج العاشقون إذا اشتد بهم الحال فزعوا إلى الملك المتعال ، ومن ذلك  
إلى الله أشكو ما لقيت من الهجر ومن كثرة البلوى ومن ألم الصبر  
ومن حرق بين الجوانح والحشا كجمر النضا لابل أحر من الجمر

وقد يقال : إنه عليه السلام إنما رفع قصة شكواه إلى عالم سره ونجواه استرواحا مما يجده  
بتلك المناجاة كما قيل :

إذا مآنى الناس روحا وراحة تمنيت أن أشكو اليه فيسمع

(يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه) كأنه عليه السلام تسم نساءم الفرج بعد أن رفع الأمر  
إلى مولاه عز وجل فقال ذلك : (ولا تيأسوا من روح الله) من رحمته بارجاعهما إلى أو من رحمته  
تعالى بتوفيق يوسف عليه السلام برفع خجالتهن إذا وجدتموه (قالوا يا أيها العزيز مسنا وأهلنا  
الضر) أرادوا ضر الجماعة ولو أنهم علموا وأنصفوا لقصدوا ضر فراقك فانه قد أضر بأبيهم  
وبهم وبأهلهم لو يعلمون ه

كفي حزنا بالواله الصب أن يرى منازل من يهوى معطلة قفرا

واعلم أن فيا قاله إخوة يوسف له عليه السلام من هنا إلى (المصدقين) تعليم آداب الدعاء والرجوع إلى  
الأكابر ومخاطبة السادات فمن لم يرجع إلى باب سيده بالذلة والافتقار وتذليل النفس وتصغير ما يبدو منها  
وير أن ما من سيده اليه على طريق الصدقة والفضل لا على طريق الاستحقاق كان مبعدا مطرودا ، وينبغي  
لعشاق جمال القدم إذا دخلوا الحضرة أن يقولوا : يا أيها العزيز مسنا وأهلنا من ضر فراقك والبعد عن ساحة  
وسالك ما لا يحتمله الصم الصلاب ه

خليلي ما ألقاه في الحب إن يدم على صخرة صماء ينفلق الصخر

ويقولوا : (جئنا ببضاعة مزجاة) من أعمال معلولة وأفعال مغشوشة ومعرفة قليلة لم تحط بذرة من أنوار  
عظمتك وكل ذلك لا يلبق بكال عزتك وجلال صمديتك (فأوف لنا) كيل قربك من يبادر جودك وفضلك  
(وتصدق علينا) بنعم مشاهدتك فانه إذا عمل المخلوق بما عمل فمعاملة الخالق بذلك أولى (قالوا أأنك  
لأنت يوسف) خاطبوه بعد المعرفة بخطاب المودة لا بخطاب التكلف ، وفيه من حسن الظن فيه  
عليه السلام ما فيه ه

إذا صفت المودة بين قوم ودام ولاؤهم سمج الشتاء

ويمكن أن يقال : إنهم لما عرفوه سقطت عنهم الهيبة وهاجت الحمية فلم يكلموه على النمط الأول، وقوله :  
(قال أنا يوسف وهذا أخى) جواب لهم لكن زيادة (وهذا أخى) قيل : لتهوين حال بديهة الخجل ، وقيل :  
للإشارة إلى أن اخوتهم لا تمد إخوة لأن الاخوة الصحيحة ما لم يكن فيها جفاء ، ثم انه عليه السلام لما رأى

(۲-۱۱-ج-۱۳- تفسير روح المعاني)

اعتزافهم واعتذارهم قال : ( لا تریب علیکم الیوم یغفر الله لکم وهو أرحم الراحمین ) وهذا من شرائط  
الکرم فالکرم إذا قدر عفا • والعذر عند کرام الناس مقبول •

وقال شاه الکرمانی : من نظر إلى الخاق بعین الحق لم یعبأ بهما لغتهم ومن نظر الیهم بعینه أفنی آیامه بهخاصتهم،  
ألا تری یوسف علیه السلام لما علم بجاری القضاء کیف عذر اخوته (اذهبوا بقمیصی هذا فلقوه علی وجه  
أبی یأت بصیرا) لما علم علیه السلام أن أباه علیه السلام لا یحتمل الوصال الكلکی بالبدیهة جعل وصاله  
بالتردیج فأرسل الیه بقمیصه ، ولما كان مبدأ الهم الذی أصابه من القمیص الذی جاؤا علیه بدم کذب عین  
هذا القمیص مبدأ للسرور دون غیره من آثاره علیه السلام لیدخل علیه السرور من الجهة التی دخل علیه  
الهم منها ( وأتونی بأهلکم أجمعین ) كان کرم یوسف علیه السلام یقتضی أن یسیر بنفسه إلى آبیہ ولعله إنالم  
یفعل لعله أن ذلك یشق علی آبیہ لکثرة من یسیر معه ولا یمكن أن یسیر الیه بدون ذلك أو لأن فی ذلك تعطل  
أمر العامة ولس هتاک من یقوم به غیره ، ویحتمل أن یكون أوحی الیه بذلك لحکمة أخرى ، وقیل : إن  
المعشوقیة اقتضت ذلك، ومن رأى معشوقا رحیما بعاشقه؟ ، وفیه مالا یحیی (ولما فصلت العیر قال أبوهم إنی لأجد  
ریح یوسف ) یقال : إن ریح الصبا سألت الله تعالی فقالت : یارب خصنی أن أبشر یعقوب علیه السلام  
بأبنه فأذن لها بذلك فحملت نثره إلى مشامه علیه السلام وكان ساجدا فرفع رأسه وقال ذلك وكان  
لسان حاله یقول :

أیا جبلی نعمان بالله خلیا نسیم الصبا یخلص إلى نسیمها  
أجد بردها وأتشف منی حرارة علی کبد لم یبق إلا صمیمها  
فان الصبا ریح إذا ماتنسمت علی نفس مهموم تجلت مهموما

وهكذا عشاق الحضرة لا یزالون یتعرضون لنفحات ریح وصال الازل ، وقد قال علیه الصلاة والسلام:  
« إن ربکم فی آیام دهرکم نفحات ألا فتعرضوا لنفحات الرحمن » ویقال : المؤمن المتحقق یجد نسیم الایمان  
فی قلبه وروح المعرفة السابقة له من الله تعالی فی سره ، وإنما وجد علیه السلام هذا الریح حیث بلغ الکتاب  
أجله ودنت آیام الوصال وحان تصرم آیام الهجر والبلبال والافلم یجده علیه السلام لما كان یوسف فی الجب  
لیس بینہ و بینہ إلا سویعة من نهار وما ذلك إلا لأن الامور مرهونة بأوقاتها ، وعلی هذا کشفات الأولیاء  
فانهم آوثة یکشف لهم علی ما قیل اللوح المحفوظ ، وأخری لا یعرفون ماتحت أقدامهم ( فلما أن جاء البشیر  
ألقاه علی وجهه فارتد بصیرا ) فیه إشارة إلى أن العاشق الهائم المنتظر لقاء الحق سبحانه اذا ذهب عیناه من  
طول البکاء یحیی الیه بشیر تجلیه فیلقى علیه قمیص أنسه فی حضرات قدسه فیرتد بصیرا بشم ذلك فهناک یری  
الحق بالحق وینجلی العین عن العین ، ویقال : إنه علیه السلام إنما ارتد بصیرا حین وضع القمیص علی وجهه  
لأنه وجد لذة نفحة الحق تعالی منه حیث كان یوسف علیه السلام محل تجلیه جل جلاله وكان القمیص معبأ  
بریح جنان قدسه فعاد لذلك نور بصره علیه السلام إلى تجاریه فأبصر ( قال سوف أستغفر لکم ربی انه هو  
الغفور الرحیم ) وعدمه الی أن یتعرف منهم صدق التوبة أو حتی یستأذن ربه تعالی فی الاستغفار لهم فیأذن  
سبحانه لتلا یكون مردوداً فیه كما رد نوح علیه السلام فی ولده بقوله تعالی : ( إنه لیس من أهلك ) وقال بعضهم:  
وعدمه الاستغفار لانه لم یفرغ بعد من استشاره الی استغفاره ، وقیل : إنما أسرع یوسف بالاستغفار لهم ووجد



يعقوب عليهما السلام لأن يعقوب كان أشد حبا لهم فعاتبهم بالتأخير ويوسف لم يرهم أهلا للعباب فتجاوز عنهم من أول وهلة أو اكتفى بما أصابهم من الخجل وكان خجلهم منه أقوى من خجلهم من أبيهم، وفي المثل كنى للبقصر حياه يوم اللقاء ( فلما دخلوا على يوسف آوى اليه أبويه ) لأنهما ذاقا طعم مرارة الفراق فخصهما من بينهم بزيد الدنو يوم التلاق ، ومن هنا يتبين أين منازل العاشقين يوم الوصال ( وخروا له سجداً ) حيث بان لهم انواع جلال الله تعالى في مرآة وجهه عليه السلام وعابنوا ما عابنت الملائكة عليهم السلام من آدم عليه السلام حين وقعوا له ساجدين ، وما هو إذ ذلك إلا كعبه الله تعالى التي فيها آيات بينات مقام ابراهيم ( رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت ولي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً ) مفوضاً اليك شأني كله بحيث لا يكون لي رجوع الى نفسي ولا الى سبب من الاسباب بحال من الاحوال ( وألحقني بالصالحين ) بمن أصلحتهم لحضرتك وأسقطت عنهم سمات الخلق وأزلت عنهم رعونات الطبع ، ولا يخفى ما في تقديمه عليه السلام الثناء على الدعاء من الأدب وهو الذي يقتضيه المقام ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) قال غير واحد من الصوفية : من التفث إلى غير الله تعالى فهو مشرك ، وقال قائلهم :

ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً حكمت بردتي

( قيل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة ) بيان من الله تعالى وعلم لا معارضة للنفس والشيطان فيه ( أنا ومن اتبعني ) وذكر بعض العارفين أن البصيرة أعلى من النور لأنها لا تصح لأحد وهو رقيق الميل الى السوى ، وفي الآية اشارة الى أنه ينبغي للداعي الى الله تعالى أن يكون عارفاً بطريق الايصال اليه سبحانه عالماً بما يجب له تعالى وما يجوز وما ينتفع عليه جل شأنه ، والدعاة الى الله تعالى اليوم من هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم الى الارشاد بزعمهم أجهل من حمار الحكيم توما ، وهم لعمري في ضلالة مدطمة وهامه يحار فيها الخريت وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ولبس ما كانوا يصنعون ( لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ) وهم ذوو الاحوال من العارفين والعاشقين والصابرين والصادقين وغيرهم ، وفيها أيضاً عبرة للبلوك بسط العدل كما فعل يوسف عليه السلام ، ولأهل التقوى في ترك ما تراءى لهم النفس الشهوانية عليه ، وللهالك في حفظ حرم السادة ، ولا أحد أغير من الله تعالى ولذلك حرم الفواحش ، وللقادرين في العقو عن أساء اليهم ولغيرهم في غير ذلك ولكن أين المعتبرون ؟ أشباح ولا أرواح وديار ولا ديار فانا لله وانما اليه راجعون هذا

وقد أول بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم يوسف بالقلب المستعد الذي هو في غاية الحسن ، ويعقوب بالعقل والاخوة بنى العلات بالحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والقوة الشهوانية ، وبنيامين بالقوة المعاقلة العملية ، وراحيل أم يوسف بالنفس اللوامة ، وليا بالنفس الامارة ، والجب بقمر الطبيعة البدنية ، والقميص الذي ألبسه يوسف في الجب بصفة الاستعداد الاصلى والنور الفطري ، والذئب بالقوة الغضبية ، والدم الكذب بأثرها ، وايضا عين يعقوب بكلال البصيرة وفقدان نور العقل ، وشرائه من عزيز مصر بشئ بخس بتسليم الطبيعة له الى عزيز الروح الذي في مصر مدينة القدس بما يحصل للقوة الفكرية من المعاني الفائضة عليها من الروح ، وامرأة العزيز بالنفس اللوامة ، وقد القميص من دبر تحرقها لباس الصفة النورية التي هي من قبل الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة ، وجدان السيد بالباب بظهور نور الروح عند اقبال

القلب اليه بواسطة تذكر البرهان العقلي وورود الوارد القدسي عليه ، والشاهد بالفكر الذي هو ابن عم امرأة العزيز أو بالطبيعة الجسمانية الذي هو ابن خالتهما ، والصاحبين بقوة المحبة الروحية وهووى النفس ، والحمر بخمر العشق ، والحزب بالذات ، والطير بطير القوى الجسمانية ، والملك بالعقل الفعال ، والبقرات بمراتب النفس ، والسقاية بقوة الادرك ، والمؤذن بالوهم الى غير ذلك ، وطبق القصة على ما ذكر وتكلف له أشد تكلف وما أغناه عن ذلك والله تعالى الهادى الى سواء السبيل لا رب غيره ولا يرجى الاخيره •

### ﴿ سورة الرعد ١٣ ﴾

جاء من طريق مجاهد عن ابن عباس . وعلى بن أبي طلحة أنها مكية ، وروى ذلك عن سعيد بن جبير قال سعيد بن منصور في سننه: حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر قال : سألت ابن جبير عن قوله تعالى : (ومن عنده أم الكتاب ) هل هو عبد الله بن سلام ؟ فقال : كيف وهذه السورة مكية . وأخرج مجاهد عن ابن الزبير ، وابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس ، ومن طريق ابن جريج . وعثمان عن عطاء عنه ، وأبو الشيخ عن قتادة أنها مدنية الا أن في رواية الاخير استثناء قوله تعالى : (ولا يزال الذين كفروا تصيهم بما صنعوا قارعة ) الآية فانها مكية ، وروى أن أولها الى آخر (ولو أن قرآنا) الآية مدني وبقائها مكى . وفي الاتقان يؤيد القول بأنها مدنية ما أخرجه الطبراني وغيره عن أنس أن قوله تعالى : (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) الى قوله سبحانه : (وهو شديد المحال) نزل في قصة اربد بن قيس . وعامر بن الطفيل حين قدما المدينة على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ثم قال : والذي يجمع به بين الاختلاف انها مكية الا آيات منها ، وهي ثلاث واربعون آية في الكوفى ، وأربع في المدنى ، وخمس في البصرى ، وسبع في الشامى . ووجه مناسبتها لما قبلها أنه سبحانه قال فيما تقدم : (وكأى من اية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون) فأجل سبحانه الآيات السماوية والارضية ثم فصل جل شأنه ذلك هنا أتم تفصيل ، وايضاً أنه تعالى قد أتى هنا بما يدل على توحيدة عز وجل ما يصلح شرحاً لما حكاه عن يوسف عليه السلام من قوله : أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) وايضاً في كل من السورتين ما فيه تسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم ، هذا مع اشتراك آخر تلك السورة وأول هذه فيما فيه وصف القراءان كما لا يخفى . وجاء في فضلها ما أخرجه ابن أبي شيبة . والمروزي في الجنائز أنه كان يستحب اذا حضر الميت أن يقرأ عنده سورة الرعد فان ذلك يخفف عن الميت وأنه أهون لقبضه وأيسر لشأنه ، وجاء في ذلك اخبار أخر نصوا على وضعها والله تعالى أعلم

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ أخرج ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس أن معنى ذلك أنا الله أعلم وأرى وهو أحد أقوال مشهورة في مثل ذلك ﴿ تَلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ ﴾ جعل غير واحد الكتاب بمعنى السورة وهو بمعنى المكتوب صادق عليها من غير اعتبار تجوز ، والاشارة الى آياتها باعتبار أنها ثلاثا وبعضها والبعض الآخر في معرض التلاوة صارت كالحاضرة أو لتبوتها في اللوح أو مع الملك ، والمعنى تلك الآيات السورة الكاملة المعجبية في بابها ، واستفيد هذا على ما قيل من اللام ، وذلك أن الاضافة يائية فالما ل ذلك الكتاب ، والخبر إذا عرف بلام الجنس أفاد المبالغة وأن هذا المحكوم عليه اكتسب من الفضيلة ما يوجب

جمله نفس الجنس وأنه ليس نوعاً من أنواعه . وحيث أنه في الظاهر كالممتنع أريد ذلك .  
وجوز أن يكون المراد بالكتاب القرآن ، (تلك) إشارة إلى آيات السورة ، والمعنى آيات هذه  
السورة آيات القرآن الذي هو الكتاب العجيب الكامل الغني عن الوصف بذلك المعروف به من بين  
الكتب الحقيقي باختصاص اسم الكتاب، والظاهر أن المراد جميعه. وجوز أن يراد به المنزل حينئذ، ورجح ارادة  
القرآن بأنه المتبادر من مطلق الكتاب المستغنى عن النعت وبه يظهر جميع ما أريد من وصف الآيات بوصف  
ما أضيفت اليه من نعوت الكمال بخلاف ما إذا جعل عبارة عن السورة فانها ليست بتلك المثابة من الشهرة في  
الاتصاف بذلك المغنية عن التصريح بالوصف وفيه بحث ، وأياما كان فلا محذور في حمل آيات الكتاب على تلك كما  
لا يخفى، وقيل : الإشارة - بتلك - إلى ما قص سبحانه عليه عليه الصلاة والسلام من أنباء الرسل عليهم السلام  
المشار إليها في آخر السورة المتقدمة بقوله سبحانه : (ذلك من أنباء الغيب) وجوز على هذا أن يراد بالكتاب  
ما يشمل التوراة والإنجيل ، وأخرج ذلك ابن جرير عن مجاهد . وقادة .

وجوز ابن عطية هذا على تقدير أن تكون الإشارة إلى المراد بها حروف المعجم أيضا وجعل  
ذلك مبتدأ ولا (تلك) مبتدأ ثانياً و (آيات) خبره والجملة خبر الأول والرابط الإشارة، وأما قوله سبحانه وتعالى:  
(وَالَّذِي أَنْزَلَ لَكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقَّ) فالظاهر أن الموصول فيه مبتدأ وجملة (أنزل) من الفعل ومرفوعه صلته  
(ومن ربك) متعلق - بأنزل - والمراد بالموصول عند كثير القرآن كله، والكلام استدراك  
على وصف السورة فقط بالكمال ، وفي أسلوبه قول فاطمة الأتلمرية وقد قيل لها : أي ينبيك أفضل ؟ ربيع بل  
عمارة بل قيس بل أنس نكلتهم إن كنت أعلم بهم أفضل والله انهم كالحلقة المفرغة لا يدري أين طرفاها ،  
وذلك كما أنها نفت التفاضل آخرأ بآيات الكمال لكل واحد دلالة على ان كمال لا يحيط به الوصف وهو  
إجمال بعد التفصيل لهذا الغرض ، كذلك لما أثبت سبحانه هذه السورة خصوصاً الكمال استدراكه بأن كل  
المنزل كذلك لا يختص به سورة دون أخرى للدلالة المذكورة ، وهو على ما قيل معنى بديع ووجه يبلغ ذكره  
صاحب الكشاف ، وقيل : إنه لتقرير ما قبله والاستدلال عليه لأنه اذا كان كل المنزل عليه حقا فذلك المنزل  
أيضا حق ضرورة أنه من كل المنزل فهو كامل لأنه لا أكمل من الحق والصدق ، ولخفاء أمر الاستدلال قال  
العلامة البيضاوي أنه كالحجة على ما قبله، ولعل الاول أولى ومع ذلك لا يتخلو عن خفاء أيضا ، ولو قيل : المراد  
بالكمال فيما تقدم الكمال الراجع الى الفصاحة والبلاغة ويكون ذلك وصفا للشار اليه بالاعجاز من جهة  
ذلك ، ويكون هذا وصفه له بخصوصه على تقدير أن يكون فيه وضع الظاهر . وضع الضمير أو لما يشمله وغيره  
على تقدير أن لا يكون فيه ذلك بكونه حقا مطابقا للواقع إذ لا تستدعي الفصاحة والبلاغة الحقية كما يشهد به  
الرجوع الى المقامات الحريرية لم يعد كل البعد فقدير .

وجوز الحوفي كون (من ربك) هو الخبر و(الحق) خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق أو خبر بمد خبر أو كلاهما  
خبر واحد كما قيل في الرمان حلوحامض ، وهو إعراب متكلف ، وجوز أيضا كون الموصول في محل خفض  
عطفاً على (الكتاب) و(الحق) حينئذ خبر مبتدأ محذوف لا غير .

قيل : والعطف من عطف العام على الخاص أو إحدى الصفتين على الأخرى كما قالوا في قوله :



هو الملك القرم وابن الهمام ه البيت ، وبعضهم يجعله من عطف الكل على الجزء أو من عطف أحد المترادفين على الآخر ، ولكل وجهة ، وإذا أريد بالكتاب ما روى عن مجاهد وقناة فأمر العطف ظاهر ، وجوز أوالبقاء كون (الذي) نعنا للكتاب زيادة الواو في الصفة كما في أتاني كتاب أبي حفص والفاروق والنازلين والطيبين ، وتعقب بأن الذي ذكر في زيادة الواو للالصاق خصه صاحب المعنى بما إذا كان النعت جملة ، ولم نر من ذكره في المفرد ه

وأجاز الحوفي أيضا كون الموصول معطوفا على (آيات) وجعل (الحق) نعنا له وهو كما ترى . ثم المقصود على تقدير أن يكون الحق (خبر) مبتدأ مذكور أو محذوف قصر الحقيقة على المنزل لعراقته فيها وليس في ذلك ما يدل على أن ما عداه ليس بحق أصلا على أن حقيقته مستتعبة لحقيقة سائر الكتب السماوية لكونه مصدقا لما بين يديه ومهيئنا عليه ، وساق بعض نفاة القياس هذه الآية بناء على تضمناها المحصر في معرض الاستدلال على نفي ذلك فقالوا: الحكم المستنبط بالقياس غير منزل من عند الله تعالى وإلا لكان من يحكم به كافرا لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وكل ما ليس منزلا من عند الله تعالى ليس بحق لهذه الآية لدلائها على أن لاحق إلا ما أنزله الله تعالى ، والمثبتون لذلك أبطلوا ما ذكره في المقدمة الأولى بأن المراد بعدم الحكم الانكار وعدم التصديق أو المراد من لم يحكم بشيء أصلا بما أنزل الله تعالى ، ولا شك انه من شأن الكفرة أو المراد بما أنزله هناك التوراة بقريته ماقبله ، ونحن غير متعبدين بها فيخص باليهود ويكون المراد الحكم بكفرهم إذ لم يحكموا بكتابتهم ، ونحن نقول بموجبها بين في شرح المواقف ، وما ذكره في المقدمة الثانية بأن المراد بالمنزل من الله تعالى ما يشمل الصريح وغيره فيدخل فيه القياس لاندراج في حكم القياس عليه المنزل من عنده سبحانه ، وقد جاء في المنزل صريحا (فاعتبروا بأولى الأبصار) وهو دال على ما حقق في محله على حسن اتباع القياس على أنك قد علمت المقصود من المحصر ه

ويحتمل أيضا على ما قيل أن يكون المراد هو الحق لا غيره من الكتب الغير المنزلة أو المنزلة إلى غيره بناء على تحريفها ونسخها ، وقد يقال: إن دليلهم منقوض بالسنة والاجماع ، والجواب الجواب ، ولا يخفى ما في التعبير عن القرآن بالموصول وإسناده الانزال إليه بصيغة مالم يسم فاعله ، والتعرض لوصف الربوبية مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من الدلالة على فخامة المنزل وتشريف المنزل والاياء إلى وجه بناء الخبر ما لا يخفى ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ ﴾ قيل هم كفار مكة ، وقيل: اليهود والنصارى والأولى أن يراد أكثرهم مطلقا ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ بذلك الحق المبين لاخلالهم بالنظر والتأمل فيه فعدم إيمانهم كما قال شيخ الاسلام متعلق بعنوان حقيقته لأنه المرجع للتصديق والتكذيب لابنوان كونه منزلا كما قيل ولأنه وارد على سبيل الوصف دون الاخبار ﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ ﴾ أى خلقهن مرتفعات على طريقة سبحانه من كبر الفيء وصغر البعوض لأنه سبحانه رفعا بعد إن لم تكن كذلك ﴿ بِفَيْرٍ عَمَدٍ ﴾ أى دعائم ، وهو اسم جمع عند الأكثر والمفرد عماد كاهاب وأهب يقال: عمدت الحائط أعده عمدا إذا دعمته فاعتمد واستند ، وقيل: المفرد عمود ، وقد جاء أديم وأدم وقصيم وقصم ، وفعل وفعل يشتركان في كثير من الأحكام ، وقيل: إنه جمع ورجح الأول بما سنشير إليه إن شاء الله تعالى قريبا ه

وقرأ أبو حيوه. ويحيى بن وثاب (عمد) بضم تين، وهو جمع عمد كشهاب وشهب أو عمود كرسول ورسلم وبجمعان في القلة على أعمدة، والجمع لجمع السموات لأن المنفى عن كل واحدة منها العمدة للعماد، والجار والمجرور في موضع الحال أى رفعها خالية عن عمد (تَرَوْنَهَا) استئناف لا محل له من الاعراب جىء به للاستشهاد على كون السموات مرفوعة كذلك كأنه قيل: ما الدليل على ذلك؟ قيل: رؤيتكم لها بغير عمد فهو كقولك: أنا بلا سيف ولا رمح ترانى •

ويحتمل أن يكون الاستئناف تحويلاً بدين تقدير سؤال وجواب والأول أولى، وجوز أن تكون الجملة في موضع الحال من السموات أى رفعها مرئية لكم بغير عمد وهى حال مقدرة لأن المخاطبين حين رفعها لم يكونوا مخلوقين، وأياما كان الضمير المنسوب للسموات •

وجوز كون الجملة صفة للعمد فالضمير لها واستدل لذلك بقراءة أبى (ترونها) لأن الظاهر أن الضمير عليها للعمد وتذكيره حيثئذ لائح الوجه لأنه اسم جمع فلو حظ أصله فى الافراد ورجوعه إلى الرفع خلاف الظاهر، وعلى تقدير الوصفية يحتمل توجه النفي إلى الصفة والموصوف على منوال • ولا ترى الضب بها ينجر • لأنها لو كانت لها عمد كانت مرئية وهذا فى المعنى كالاستئناف، ويحتمل توجهه الى الصفة ففيد ان لها عمدا لكنها غير مرئية وروى ذلك عن مجاهد وغيره، والمراد بها قدرة الله تعالى وهو الذى يمكس السماء أن تقع على الأرض، فيكون العمدة على هذا استعارة. وأخرج ابن حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: السماء على أربعة أملاك كل زاوية موكل بها ملك. وزعم بعضهم أن العمدة جبل قاف فانه محيط بالأرض والسماء عليه كالقبة، وتعبه الامام بأنه فى غاية السقوط وسبأنى ان شاء الله تعالى ما يمكن أن يكون مراده فى وجه ذلك، وأنا لا أرى ما قبله يصح عن ابن عباس، فالحق ان العمدة قدرة الله تعالى، وهذا دليل على وجود الصانع الحكيم تعالى شأنه وذلك لأن ارتفاع السموات على سائر الاجسام المساوية لها فى الجرمية كما تقرّر فى محله واختصاصها بما يقتضى ذلك لا بد وأن يكون مخصوص ليس بحجم ولا جسمانى يرجح بعض الممكنات على بعض بارادته • ورجح فى الكشف استئناف الجملة بأن الاستدلال برفع هذه الاجرام دون عمد كاف، والاستشهاد عليه بكونه مشاهداً محسوساً تا كيد للتحقيق، ثم لا يخفى ان الضمير المنسوب فى (ترونها) اذا كان راجعاً الى السموات المرفوعة اقتضى ظاهر الآية أن المرئى هو السماء. وقد صرح الفلاسفة بأن المرئى هو كرة البخار وتحتها يقال صاحب التحفة أحد وخمسون ميلاً وتسع وخمسون دقيقة، والمجموع سبعة عشر فرسخاً وثلاث فرسخ تقريباً، وذكروا ان سبب رؤيتهم رفاة انها مستضيئة دائماً بأشعة الكواكب واوراها لعدم قبوله الضوء كالظلم بالنسبة اليها فاذا نفذ نور البصر من الاجزاء المستنيرة بالأشعة إلى الاجزاء التى هى كالظلم رأى الناظر ما فوقه من المظلم بما يمازجه من الضياء الأرضى والضياء الكوكبى لونا متوسطاً بين الظلام والضياء وهو اللون اللازوردى، وذلك كما اذا نظرنا من جسم أحمر مشفى الى جسم أخضر فانه يظهر لنا لون مركب من الحمرة والخضرة. وأجمعوا ان السموات التى هى الافلاك لا ترى لانها شفاقة لالونها لانها لا تتحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يجب عن ذلك. وتعب ذلك الامام الرازى بأننا لنسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملوان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان. فان قيل: فيما حجب عن الابصار الكامل قلنا: وكيف عرفتم انكم أدركتم هذه الكواكب إدراكاً تاماً انتهى، على أن ما ذكره لا يتشمى فى المحدد إذ

ليس وراءه شيء حتى يرى ولا في الفلك الذي يسمونه بفلك الثوابت أيضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي وليس لهم أن يقولوا لو كان كل منهما لونا لوجب رؤيته لانا نقول لجاز أن يكون لونه ضعيفا لكون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا: لم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه وما ذكر أولا فيها دون اثباته كرة النار وما يقال: إنها أمر يحسن في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فإنه يرى أزرق متفاوتة الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والأرض لانه شفاف بعد عمقه لا يجدي نفعا لأن الزرقة كما تكون لونا متخيلا قد تكون أيضا لونا حقيقيا قائما بالأجساد ، وما الدليل على أنها لا تحدث الا بذلك الطريق التخيلي فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لأحد الفلكيين كذا قال بعض المحققين ، وأنت تعلم أنه لا مانع عند المسلمين من كون المرئي هو السماء الدنيا المسماة بفلك القمر عند الفلاسفة بل هو الذي تقتضيه الظواهر، ولا نسلم أن ما يدكرونه من طبقات الهواء مانعا، وهذه الزرقة يحتمل أن تكون لونا حقيقيا لتلك السماء صبغها الله تعالى به حسبا اقتضته حكمته ، وعليه الاثريون كما قال القسطلاني، ويؤيده ظاهر ماصح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: وما أظلت الخضراء ولا أفلت العنبراء ، وفي رواية «الأرض من ذى لهجة أصدق من أبي ذر» ، ويحتمل أن يكون لونا تخيلا في طبقة من طبقات الهواء الشفاف الذي ملا الله به ما بين السماء والأرض ويكون لها في نفسها لون حقيقي الله تعالى أعلم بكيفيته ولا بعد في أن يكون أبيض وهو الذي يقتضيه بعض الأخبار لكننا نحن نراها من وراء ذلك الهواء بهذه الكيفية كما نرى الشيء الأبيض من وراء جام أخضر أخضر ، ومن وراء جام أزرق أزرق وهكذا، وجاء في بعض الآثار أن ذلك من انعكاس لون جبل قاف عليها

وتعقب بأن جبل قاف لا وجود له ، وبرهن عليه بما رده - كما قال العلامة ابن حجر - ماجاه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق أخرجهما الحفاظ وجماعة منهم عن الترمذي وتخريج الصحيح ، وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأى فيه حكمه حكم المرفوع إلى النبي ﷺ ، منها أن وراء أرضنا بحرا محيطا ثم جبلا يقال له قاف ثم أرضا ثم بحرا ثم جبلا وهكذا حتى عد سبعا من كل ، وخرج بعض أولئك عن عبد الله بن بريدة أنه جبل من زمرد محيط بالدنيا عليه كفا السماء ، وعن مجاهد مثله . ونقل صاحب حل الرموز أنه ل سبع شعب وأن لكل سما منها شعبة ، وفي القلب من صحة ذلك ما فيه ، بل أنا أجزم بأن السماء ليست محمولة إلا على كاهل القدرة ، والظاهر انها محيطة بالأرض من سائر جهاتها كما روى عن الحسن ، وفي الزرقة الاحتمالان . بقی الكلام فی رؤیة باقی السموات وظاهر الآیة یقتضیه وأظنک لا تری ذلك وظاهر بعض الآیات یساعدك فتحتاج إلى القول بأن الباقي وإن لم يكن مرئيا حقيقة لكنه في حكم المرئي ضرورة أنه إذا لم يكن لهذا عماد لا يتصور أن يكون لما وراءه عماد عليه بوجه من الوجوه ، ويؤهل هذا إلى كون المراد ترونها حقيقة أو حكما بغير عمد ، وجوز أن يكون المراد ترون رفعها أي السموات جميعا بغير ذلك . وفي الكشف ما يشير إليه ، وإذا جعل الضمير للعمد فالامر ظاهر فتدبر ، ومن البعيد الذي لا نزاع في أنهم ( ترونها ) خبر في اللفظ ومعناه الامر روها وانظروا هل لها من عمد ( ثم استوى ) سبحانه استواء يليق بذاته ( على العرش ) وهو المحدد بلسان الفلاسفة ، وقد جاء في الاخبار من عظمه ما يبهز العقول ، وجعل غير واحد من الخلف الكلام استعارة



تمثيلية للحفظ والتدبير ، وبعضهم فسروا استوى باستولى ، ومذهب السلف في ذلك شهير ومع هذا قد قدهنا الكلام فيه ، وأباما كان فليس المراد به القصد إلى إيجاد العرش كما قالوا في قوله تعالى : ( ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ) لأن إيجادها قبل إيجاد السموات ، ولا حاجة إلى إرادة ذلك مع القول بسبق الإيجاد وحمل ( ثم ) على التراخي في الرتبة ، نعم قال بعضهم : إنها للتراخي الرتبة لأن الاستواء بمعنى القصد المذكور وهو متقدم بل لأنه صفة قديمة لا تفتق به تعالى شأنه وهو متقدم على رفع السموات أيضاً وبينهما تراخ في الرتبة ( وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ) ذللهما وجعلهما طائعين لما أريد منهما ( كُلُّ ) من الشمس والقمر ( يَجْرِي ) يسير في المنازل والدرجات ( لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ) أى وقت معين ، فان الشمس تقطع الفلك في سنة والقمر في شهر لا يختلف جرى كل منهما كما في قوله تعالى : ( والشمس تجري لمستقر لها ، والقمر قدرناه منازل ) وهو المروى عن ابن عباس ، وقيل : أى كل يجرى لغاية مضرورة ينقطع دونها سيره وهى ( اذا الشمس كورت واذ النجوم انكدرت ) وهذا مراد مجاهد من تفسير الاجل المسمى بالدنيا ، قيل : والتفسير الحق ماروى عن الجبر ، وأما الثانى فلا يناسب الفصل به بين التسخير والتدبير . ثم ان غايتهما متحدة والتعبير - بكل يجرى - صريح في التعدد والمالغاية ( الى ) دون اللام ، ورد بأنه ان أراد أن التعبير بذلك صريح في تعدد ذى الغاية فلم يكن لا يجده نفعاً ، وان أراد صراحتة في تعدد الغاية فخير مسلم ، واللام تجيى بمعنى الى كما في المغنى وغيره . وأنت تعلم لا يفيد أكثر من صحة التفسير الثانى فافهم ، وما أشرنا اليه من المراد من كل هو الظاهر ، وزعم ابن عطية أن ذكر الشمس والقمر قد تضمن ذكر الكواكب فالمراد من كل كل منهما وبما هو في معناهما من الكواكب والحق ما علمت ( يَدْبُرُ الْأَمْرَ ) أى أمر العالم العلوى والسفلى ، والمراد أنه سبحانه يقضى ويقدر ويتصرف في ذلك على أكل الوجوه والا فالتدبير بالمعنى اللغوى لاقتضائه التفكير في دبر الامور بما لا يصح نسبه اليه تعالى : ( يُفَصِّلُ الْآيَاتِ ) أى ينزلها ويبيها مفصلة ، والمراد بها آيات الكتب المنزلة أو القرآن على ما هو المناسب لما قبل ، أو المراد بها الدلائل المشار اليها فيما تقدم وبتفصيلها تبينها ، وقيل احداثها على ما هو المناسب لما بعد . والجلتان جوزان يكونان مستأنفتين وأن يكونا حالين من ضمير ( استوى ) وسخر من تتمته بناء على أنه جى . به لتقريب معنى الاستواء وتبينه أو جملة مفسرة له ، وجوز أن يكون ( يدبر ) حالاً من فاعل ( سخر ) و ( يفصل ) حالاً من فاعل ( يدبر ) ، و ( الله الذى ) الخ على جميع التقادير مبتدأ وخبر ، وجوز أن يكون الاسم الجليل مبتدأ والموصول صفته وجملة ( يدبر ) خبره وجملة ( يفصل ) خبراً بعد خبر ، ورجح كون ذلك مبتدأ وخبراً في الكشف بأن قوله تعالى الآتى : ( وهو الذى مد الارض ) عطف عليه على سبيل التقابل بين العلويات والسفليات وفي المقابل تبين الخبرية فكذلك في المقابل ليتوافقا ، ولدلالته على أن كونه كذلك هو المقصود بالحكم لا أنه ذريعة إلى تحقيق الخبر وتمظيمه كما في الوجه الآخر ، ثم قال : وهو على هذا جملة مقرر لقله سبحانه : ( والذى أنزل اليك من ربك هو الحق ) وعدل عن ضمير الرب الى الاسم المظهر الجامع لترشيح التقرير كأنه قيل : كيف لا يكون منزل من هذه افعاله الحق الذى لأحق منه ، وفي الاتيان بالمبتدأ والخبر ( ٢-١٢ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني )

معرّفين ما يفيد تحقيق إن هذه الأفعال أفعاله دون مشاركة لاسيما وقد جعلت صلوات للموصول ، وهذا أشد مناسبة للمقام من جعله وصفا مفيدا لتحقيق كونه تعالى مدبرا مفصلا مع التعظيم لأشهما كما في قول الفرزدق:

إن الذي سلك السماء بنى لنا بيتا دعائمه أعز وأطول

وتقدم ذكر الآيات ناصر ضعيف لأن الآيات في الموضوعين مختلفة الدلالة ولأن المناسب حينئذ تأخره عن قوله تعالى : ( وهو الذي مدّ الخ ، على أن سوق تلك الصفات أعنى رفع السموات وما تلاه للغرض المذكور وسوق مقابلاتها لغرض آخر متاخر ، وفي الأول روعى لطيفة في تعقيب الاوائل بقوله سبحانه : ( يدبر . يفصل ) للإيقان والثواني بقوله تعالى : ( إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ) أي من فضل السوابق لآفادتها اليقين والواحق ذرائع الى حصوله لأن الفكر آتله والاشارة الى تقديم الثواني بالنسبة اليها مع التأخر رتبة وذلك فائت على الوجه الآخر اه وهو من الحسن بمكان فيما أرى ، ولاتنافية كما قال الشهاب بين الوجهين باعتبار أن الوصفية تقتضى المعلومية والخبرية تقتضى خلافها لأن المعلومية عليهما والمقصود بالافادة قوله تعالى : ( لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُؤْمِنُونَ ۚ ) أي لستم تتفكروا وتحققوا بما قال قدرته سبحانه ففعلوا أن من قدر على ذلك قدر على الاعادة والجزاء ، وحاصله أنه سبحانه فعل كل ذلك لذلك ، وعلى الوجه الآخر فعل الأخيرين لذلك مع أن الكل له ثم قال : وهذا ما يرجح الوجه الأول أيضا كما يرجحه أنه ذكر تبين الآيات وهي الرفع وما تلاه فانه ذكرها ليستدل بها على قدرته تعالى وعلمه ولا يستدل بها الا إذا كانت معلومة فيقتضى كونها صفة ه

فان قيل : لا بد في الصلة أن تكون معلومة سواء كانت صفة أو خبرا يقال : إذا كان ذلك صلة دل على انتساب الآيات الى الله تعالى وإذا كان خبرا دل على انتسابها الى الموجود مبهم وهو غير كاف في الاستدلال فتأمل . وقر النخعي وأبو رزين . وأبان بن تغلب عن قتادة ( ندبر . نفصل ) بالنون فيهما ؛ وكذا روى أبو عمرو الداني عن الحسن ووافق في ( نفصل ) بالنون الخفاف . وعبد الوهاب عن أبي عمرو ، وهيرة عن حفص ، وقال صاحب اللوامح : جاء عن الحسن . والأعمش ( نفصل ) بالنون ، وقال المهدي : لم يختلف في ( يدبر ) وليس كما قال لما سمعت ، ثم أنه تعالى لما ذكر من الشواهد العلوية ما ذكر أردفها بذكر الدلائل السفلية فقال عز شأنه :

( وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ ) أي بسطها طولا وعرضا ، قال الاصم : البسط المد الى ما لا يرى منها ، ففيه دلالة على بعد مداها وسعة أقطارها ، وقيل : كانت مجتمعة فدحاها من مكة من تحت البيت ، وقيل : كانت مجتمعة عند بيت المقدس فدحاها وقال سبحانه لها : اذهبي كذا وكذا وهو المراد بالمد ، ولا يخفى أنه خلاف ما يقتضيه المقام . واستدل بالآية على أنها مسطحة غير كرية ؛ والفلاسفة مختلفون في ذلك فذهب فريق منهم الى أنها ليست كرية وهؤلاء طائفتان . فواحدة تقول : إنها محدبة من فوق مسطحة من أسفل فهي كقذح كب عل وجه الماء . وأخرى تقول بعكس ذلك ، وذهب الاكثرون منهم الى أنها كرية أما في الطول فلأن البلاد المتوافقة في العرض أو التي لا عرض لها كلما كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متأخر ا بنسبة واحدة ولا يعقل ذلك الا في الكرة ، وأما في العرض فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ارتفاعه فيه على نسبة واحدة بحيث يراه قريبا من سمت رأسه وكذلك تظهر له الكواكب الشمالية وتخفى عنه الكواكب الجنوبية ، والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما فلتركب

الأميرين . وأورد عليهم الاختلاف المشاهد في سطحها فأجابوا عنه بأن ذلك لا يقدح في أصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر ، فان نسبة ارتفاع أعظم الجبال على ما استقر عليه استقراؤهم وانتهت اليه آراؤهم وهو جبل دماوند فيما بين الري وطبرستان أو جبل في مرنديب الى قطر الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة الى ذراع ه

واعترض ذلك بأنه هب أن ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور في الماء ؟ فان قالوا : اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لأنها طبيعة واحدة . قلنا : فالمرجع حينئذ الى البساطة واقتضاؤها الكرية الحقيقية ولا شك أنه يمنعها التضاريس وان لم تظهر للحس لكونها في غاية الصغر ، لكن أنت تعلم ان ارباب التعليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يلبق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة ، والحق الذي لا ينكره الا جاهل أو متجاهل ان ما ظهر منها كرى حسا ، ولذلك كرية الفلك تختلف اوقات الصلاة في البلاد فقد يكون الزوال يلد ولا يكون يلد آخر وهكذا الطلوع والغروب وغير ذلك ، وكربة ما عدا ما ذكر لا يعلمها الا الله تعالى . نعم انها لعظم جرمها الظاهر يشاهد كل قطعة وقطر منها كأنه مسطح وهكذا كل دائرة عظيمة ؛ وبذلك يعلم أنه لا تنافي بين المد وكونها كرية . وزعم ابن عطية أن ظاهر الشريعة يقتضى أنها مسطحة وكأنه يقول بذلك وهو خلاف ما يقتضيه الدليل . وهي عندهم ثلاث طبقات الطبقة الصرفة المحيطة بالمركز ثم الطبقة الطينية ثم الطبقة المخالطة التي تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات ، والصرفة منها غير ملونة عند بعضهم ، ومال ابن سينا الى أنها ملونة ، واحتج عليه بأن الأرض الموجودة عندنا وان كانت مخلوطة بغيرها ولكنها قد نجد فيها ما يكون الغالب عليه الارضية فلو كانت الأرض البسيطة شفافة لكان يجب أن نرى في شئ من اجزاء الأرض مما ليس متكونا متكونا معدنيا شياً فيه اشفاف ولكان حكم الأرض في ذلك حكم الماء والهواء فانها وان اهتزجا الا انها ما عدا الاشفاف بالكلية . واختلف القائلون بالتلون فمنهم من قال : إن لونها هو الغبرة ، ومنهم من زعم أنه السواد وزعم أن الغبرة انما تكون اذا خالطت الاجزاء الارضية اجزاء هوائية فبسببها ينكسر ويحصل الغبرة ، وأما اذا اجتمعت تلك الاجزاء بحيث لا يخالطها كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم قبل أن يتمد فان النار لا عمل لها الا في تقريب المختلفات فهي لما حلت ما في الخشب من الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير أن يتخللها شئ غريب ظهر لون اجزائها وهو السواد ، ثم اذا رمدته اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هوائية فلا جرم أبيضت مرة أخرى . والذي صح في الخبر وقد سبق اطلاق الغبراء على الأرض وهو محتمل لأن تكون سائر طبقاتها كذلك ولأن يكون وجهها الاعلى كذلك ، نعم جاء في بعض الآثار ان في أسفل الأرض ترابا أبيض وما ذكر من الطبقات مما لا يصادم خبرا صحيحا في ذلك ، وكونها سبع طبقات بين كل طبقة وطبقة كما بين كل سما وسما خمسمائة عام وفي كل خالق غير مسلم ، (ومن الأرض مثلثون) لا يشتمه كما ستعلم ان شاء الله تعالى ، والخبر في ذلك غير مسلم الصحة أيضا ، ومثل ذلك فيما أرى ماروى عن كعب أنه قال لعمر بن الخطاب رضی الله تعالى عنه : ان الله تعالى جعل مسيرة ما بين المشرق والمغرب خمسمائة سنة فثماته سنة في المشرق لا يسكنها شئ . من الحيوان لاجن ولا انس ولا دابة وليس في ذلك شجرة ومائة سنة في المغرب كذلك وثلاثمائة سنة فيما بين المشرق والمغرب يسكنها الحيوان ، وكذا ما أخرجه ابن



حاتم عن عبد الله بن عمر من ان الدنيا مسيرة خمسمائة عام اربعمائة عام خراب ومائة عمران ، والمقرر عند أهل الهندسة والهيئة غير هذا . فقد ذكر القدماء منهم أن محيط دائرة الأرض الموازية لدائرة نصف النهار ثمانية آلاف فرسخ حاصله من ضرب فراسخ درجة واحدة وهي عتدم اثنان وعشرون فرسخا وتسع افرسخ في ثلثمائة وستين محيط الدائرة العظمى على الأرض ، والمتأخرون أن ذلك ستة آلاف وثمانمائة فرسخ حاصله من ضرب فراسخ درجة وهي عتدم تسعة عشر فرسخا الاتسع فرسخ في المحيط المذكور ، وعلى القولين التفاوت بين مايقوله المهندسون ومن معهم وما نسب لغيرهم من تقدم أمر عظيم والحق في ذلك مع المهندسين ه وزعموا أن الموضع الطبيعي للأرض هو الوسط من الفلك وأنها بطبعها تقتضى أن تكون مغمورة بالماء سلكة في حاق الوسط منه لكن لما حصل في جانب منها تلال وجبال ومواضع عالية وفي جانب آخر ضد ذلك لاسباب ستسمعها بعد ان شاء الله تعالى وكان من طبع الماء أن يسيل من المواضع العالية الى المواضع العميقة لاجرم انكشفت الجانب المشرف من الأرض وسال الماء الى الجوانب العميقة منها . وللكواكب في زعمهم تأثير في ذلك بحسب المسامات التي تتبدل عند حرارتها خصوصا الثوابت والوجات والحضيضات المتغيرة في أمكنتها . وحكم اصحاب الارصاد أن طول البر المكتشف نصف دور الأرض وعرضه أحد ارباعها الى ناحية الشمال ، وفي تعيين أى الربع الشماليين منكشف تندر أو تسمر كما قال صاحب التحفة ، وأماما عدا ذلك فقال الامام : لم يقم دليل على كونه مغمورا في الماء ولكن الاشبه ذلك اذ الماء أكثر من الأرض اضمافا لأن كل عنصر يجب أن يكون بحيث لو استحال بكلية الى عنصر آخر كان مثله ، والماء بصغر حجمه عند الاستحالة أرضا ومع ذلك لو كان في بعض المواضع من الارباع الثلاثة عمارة قليلة لا يعتد بها ، وأما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون عمارة لاشتداد البرد : وانما حكموا بأن المعمور الربع لأنهم لم يجدوا في ارصاد الحوادث الفلكية كالحسوفات وقرانات الكواكب التي لا اختلاف منظر لها تقديما في ساعات الواغين في المشرق لتلك الحوادث على ساعات الواغين في المغرب زائدا على اثنتي عشرة ساعة مستوية وهي نصف الدور لأن كل ساعة خمسة عشر جزءا من اجزاء معدل النهار تقريبا وضرب خمسة عشر في اثنتي عشر مائة وثمانون . ونحن نقول بوجود الخراب وانه أكثر من المعمور بكثير واكثر المعمور شمالي ولا يوجد في الجنوب منه الا مقدار يسير ، لكننا نقول : ما زعموه سببا للانكشاف غير مسلم ونسند كون الأرض بحيث وجدت سالحة لسكنى الحيوانات وخروج النبات الى قدرته تعالى واختياره سبحانه والا فن أنصف علم أن لا سيل للعقل الى معرفة سبب ذلك على التحقيق وقال : انه تعالى فعل ذلك في الأرض لمجرد مشيئته الموافقة للحكمة •

﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ ﴾ أى جبالا ثوابت في احيازها من الرسو وهو ثبات الاجسام الثقيلة ولم يذكر الموصوف لاغناء غلبة الوصف بها عن ذلك ، وفواعل يكون جمع فاعل اذا كان صفة مؤنث كخائض أو صفة مالا يعقل مذكر كجمل بازلبوبازل أو اسما جامدا أو ما جرى مجراه كخائض وحوائط وانحصار مجيئه جمعا لذلك في فوارس وهوالك ونواكس إنما هو في صفات العقلاء لامطلقا ، والجمع هنا في صفة مالا يعقل ، قيل : فلا حاجة الى جعل المفرد هنا راسية صفة لجمع القلة أعنى اقبلا ويعتبر في جمع الكثرة أعنى جبالا انتظامه لطائفة من جموع القلة وينزل كل منها منزلة مفردة كما قيل ، على أنه لا مجال لذلك لان جمعية كل من صيغتي الجمعين إنما هي

لشمول الافراد لبااعتبار شمول جمع القلة للافراد وجمع الكثرة لجموع القلة فكل منها جمع جبل لأن جبالا جمع أجبل اه  
وتعقب بأنه لعل من قال : إن الرواسي هنا جمع راسية صفة أجبل لا يلتزم ما ذكره وأنه إذا صح إطلاق أجبل  
راسية على جبال قطره مثلا صح إطلاق الجبال على جبال جميع الاقطار من غير اعتبار جعل الجبال جمعا لجموع القلة  
نعم لا يصح أن يكون جبال جمع أجبل لأنه يصير حينئذ جمع الجمع وهو خلاف ما صرح به أهل اللغة . وجعل  
راسية صفة جبل لا أجبل والتاء فيه للباغنة للتأنيث كما في علامة - يرد عليه أن تاء المبالغة في فاعلة غير مطرده  
وقال أبو حيان : إنه غلب على الجبال وصفها بالرواسي ولذا استغنوا بالصفة عن الموصوف وجمع جمع الاسم  
كحائط وحوائط وهو بما لا حاجة اليه لما سمعت ، وأورد عليه أيضا أن الغلبة تكون بكثرة الاستعمال والكلام  
في صحته من أول الأمر ففيما ذكره دور ، وأجيب بأن كثرة استعمال الرواسي غير جار على موصوف يكفي  
لمدعاه وفيه تأمل ، وكذا لا حاجة الى ما قيل : إنه جمع راسية صفة جبل مؤنث باعتبار البقعة وكل ذلك ناشئ  
من الغفلة عما ذكره محققو علماء العربية ، وهذا والتعبير عن الجبال بهذا العنوان لبيان تفرع قرار الأرض  
على ثباتها ، وفي الخبر « لما خاق الله تعالى الأرض جعلت تميد فخلق الله تعالى الجبال عليها فاستقرت فقالت  
الملائكة : ربنا خلقت خلقا أعظم من الجبال ؟ قال : نعم الحديد ، فقالوا : ربنا خلقت خلقا أعظم من الحديد ؟  
قال : نعم النار ، فقالوا : ربنا خلقت خلقا أعظم من النار ؟ قال : نعم الماء فقالوا : ربنا خلقت خلقا أعظم من الماء ؟  
قال : نعم الهواء ، فقالوا : ربنا خلقت خلقا أعظم من الهواء ؟ قال نعم ابن آدم يتصدق الصدقة يمينته فيخفيها عن  
شماله » وأول جبل وضع على الأرض كما أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء أبو قبيس ، وجموع ما يرى عليهما من  
الجبال مائة وسبعة وثمانون جبلا (١) وأبى الفلاسفة كون استقرار الأرض بالجبال واختلافوا في سبب ذلك  
فالقائلون بالكبرية منهم من جعله جذب الفلك لها من جميع الجوانب فيأزم أن تقف في الوسط كما يحكي عن  
صنم حديدي في بيت مغناطيسي الجوانب كلها فانه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب . ورد بأن  
الاصغر أسرع انجذابا إلى الجاذب من الأكبر فما بال المدرة لا تنجذب إلى الفلك بل تهرب عنه إلى المركز ،  
وأبضا إن الأقرب أولى بالانجذاب من الأبعد فالمدرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب على أصلهم فيسكن  
يجب أن لا تعود ، ومنهم من جعله دفع الفلك بحركته لهما من كل الجوانب كما إذا جعل شيء من التراب في قارورة  
كرية ثم أديرت على قطبها ادارة سريعة فانه يعرض وقوف التراب في وسطها لتساوي الدفع من كل جانب  
ورد بأن الدفع إذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يجس به ، وأبضا ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح  
والسحب إلى جهة بعينها ، وأبضا ما باله لم يجعل انتقالنا إلى المغرب أسهل من انتقالنا إلى المشرق ، وأبضا يجب  
أن تكون حركة الثقيل كلما كان أعظم أيضا لأن اندفاع الاعظم من الدافع أطأ من اندفاع الأصغر ، وأبضا  
يجب أن تكون حركة الثقيل النازل ابتداء أسرع من حركته انتهاء لأنه عند الابتداء أقرب إلى الفلك ، وغير  
القائلين بها منهم من جعلها غير متناهية من جانب السفلى وسبب سكوتها عندهم انها لم يكن لها مهبط تنزل فيه ، ويرد  
دليل تناهي الاجسام ، ومنهم من قال بتناهيها وجعل السبب طفوها على الماء اما مع كون مدحها فوق ومسطحها  
أسفل وامامع العكس ، ورد بأن مجرد الطفو لا يقتضى السكون على أن فيه عند الفلاسفة بعد ما فيه ، وذهب

(١) في الاقليم الاول عشرون وفي الثاني سبعة وعشرون وفي الثالث ثلاثة وثلاثون وفي الرابع خمس وخمسون  
وفي الخامس ثلاثون وفي السادس أحد عشر وفي السابع مثله اه منه .

محققوهم الى أن سكنونها لذاتها لالسبب منفصل ، قال في المباحث المشرقية : والوجه المشترك في إبطال ما قالوا في سبب السكنون أن يقال : جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع وغيرهما أمور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة الساهية فيصح فرض ماهية الأرض عارية عنها فاذا قدرنا وقوع هذا الممكن فاما أن تحصل في حيز معين أولا تحصل فيه وحينئذ اما أن تحصل في كل الاحياز أو لا تحصل في شيء منها والآخران ظاهرا الفساد فتعين الأول وهو أن تحتص بجزء معين ويكون ذلك لطبعها المخصوص ويكون حينئذ سكنونها في الحيز لذاتها لالسبب منفصل ، واذا عقل ذلك فليعقل في اختصاصها بالمرکز أيضا ، ثم ذكر في تكون الجبال مباحث . الأول الحجر الكبير انما يتكون لأن حرا عظيما يصادف طينا لزجا اما دفعة أو على سبيل التدرج .

واما الارتفاع فله سبب بالذات وسبب بالعرض ، أما الأول فبما اذا نقلت الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الأرض وجعلتها تلا من التلال ، وأما الثاني فان يكون الطين بعد تحجره مختلف الاجزاء في الرخاوة والصلابة وتفق مياه قوية الجرى أو رياح عظيمة الهبوب فتحفر الاجزاء الرخوة وتبقى الصلبة ثم لاتزال السيول والرياح تؤثر في تلك الحفر الى أن تغور غورا شديدا ويبقى ما تحرف عنه شاهقا ، والاشبه أن هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر معمورة في البحار فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل بعد الانكشاف (١) وتكونت الجبال ، ومما يؤيد هذا الظن في كثير من الاحجار إذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالاصداف ثم لما حصلت الجبال وانتقلت البحار حصل الشقوق إما لأن السيول حفرت ما بين الجبال وإما لأن ما كان من هذه المنكشفات أقوى تحجرا وأصلب طينة إذا أنهد مادونه بقي أرفع وأعلى ، إلا أن هذه أمور لاتتم في مدة تقي التواريخ بضبطها . والثاني سبب عروق الطين في الجبال يحتمل أن يكون من جهة ما تفتت منها وتترب الجوهر منه ما يقوى تحجره ومنه ما يضعف ؛ وأن يكون من جهة أنه يعرض للبحر أن يفيض قليلا قليلا على سهل وجبل فيعرض للسهل أن يصير طينا لزجا يستعدا للتحجر القوي وللجبل أن يفتت فإذا وقعت آجرة وترابا في الماء ثم عرضت الآجرة والطين على النار فانه حينئذ تفتت الآجرة ويبقى الطين متحجرا . والثالث قد نرى بعض الجبال منضودا ساقا فساقا فيشبه أن يكون ذلك لأن طينته قد تتربت هكذا بأن كان ساق قد ارتكح أولا ثم حدث بعده في مدة أخرى ساق آخر فارتكح وكان قد سال على كل ساق من خلاف جوهره فصار حائلا بينه وبين الساق الآخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل أن أتثر عما بين الساقين . هذا وتعقب ما ذكره في سبب التكون بأنه لا يخفى أن اختصاص بعض من اجزاء الأرض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء نسبة تلك الاجزاء كلها إلى الفلكيات التي زعموا أنها المعدات لها فطعنا للدجاء رة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الرخوة والصلبة يستدعي سببا مخصصا وعند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار جل شأنه فليت شعري لم لم يفعل ذلك أولا حذفنا

(١) وذكر حضرة مولانا علي رضا باشا خلد الله تعالى ملكه خلود الجبال أن من جملة أسباب التكون أن بعض المياه تخرج من بعض العيون فتقلب حجرا وهكذا لاتزال تخرج وتقلب حجرا الى ان يصير ذلك جبلا عظيما ويتفق له عارض فيقطع وذكر أنه شاهد ذلك اه منه



المؤنة . نعم لا يبعد أن يكون ذلك من أسباب تكونها بارادة الله تعالى عندهم يقول من المايين وغيرهم الوسائط لا عند الاشاعرة إذ الكل عندهم مستند اليه سبحانه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأيهم ودا ذكر من الاسباب أمور لا تفيد الاظنا ضعيفا . وحديث رؤية أجزاء الحيوانات المائية كالاصداف كذلك أيضا فانا كثيرا ما زرى ذلك في مواضع المطر . وقد أخبرني من أثق به أنه شاهد ضفادع وقمت مع المطر ، على أن ذلك لا يتم على تقدير أن يكون المكشوف من الارض قد انكشف في مبدأ الفطرة ولم يكن مغمورا بالماء ثم انكشفت ، وهو مما ذهب اليه بعض محققى الفلاسفة أيضا . واعترضوا على القائلين بأن الانكشاف قد حصل بعد بأن أقوى أدلته أن حضيض الشمس في جانب الجنوب فقرب الشمس الى الأرض هناك أكثر من جانب الشمال بقدر ثخن المتمم من مثلها فتشدد بذلك الحرارة هناك فانجذب الماء من الشمال إلى الجنوب لأن الحرارة جذابة للرطوبة فلذا انكشف الربع الشمالى فاذا انتقل الحضيض الى جانب الشمال انعكس الأمر . ويرد عليه أنه لو كان كذلك لكان الربع الشمالى الآخر أيضا مكشوفاً إذلا فرق بين الربعين في ذلك وفي التزام ذلك بعد على أنه لم يلتزمه أحد .

ثم إن وجود الجبال في المغمور وجودها في المعمور يستدعى أنه كان معمورا وأن الحضيض كان في غير جهته اليوم وهو قول بأن البر لا يزال يكون بحرا والبحر لا يزال يكون برا ببدل جهتي الاوج والحضيض فيكون المنكشف تارة جانب الشمال وأخرى جانب الجنوب وحيث إن ذلك إنما يكون على سبيل التدرج يقتضى أن نشاهد اليوم شيئا من جانب الجنوب منكشفاً ومن جانب الشمال مغموراً ولا نظن وجود ذلك ولو كان لا شهر ، فان أوج الشمس اليوم في عشرة السرطان وحركته في كل سنة دقيقة تقريباً فيكون من الوقت الذى انتقل فيه من الجانب الشمالى إلى اليوم آلاف عديدة من السنين يغير فيها كثير ويعمر كثير . نعم يحكى أن جزيرة قبرس كانت متصلة بالبر ثم حال البحر بينهما لكنه على تقدير ثبوته ليس بما نحن فيه ولا نسلم أن يكى ذنبا مما حدث انكشافها الجواز أن تكون منكشفة من قبل ، فالحق أن هذا البر بعد أن وجد لم يصر بحراً وهذا البحر المحيط بعد أن أحاط لم يصر براً وهو الذى تقتضيه الاخبار الالهية والآثار النبوية . نعم جاء في بعض الآثار مآظاهرة أن الارض المسكونة كانت مكشوفة في مبدأ الفطرة كآثار الياقوتة ، وفي بعض آخر منها مآظاهرة أنها كانت مغمورة كخبير ابن عباس أن الله تعالى لما أراد أن يخلق الخلق أمر الريح فأبدت عن حشفة ومنها حيت الارض ما شاء الله تعالى في الطول والعرض فجعلت تيمد فجعل عليها الجبال الرواسي ، وفي التوراة ما هو نص في ذلك فنى أول سفر الخليفة منها أوله اخلق الله تعالى السماء والارض وكانت الارض غامرة مستبحرة وكان هناك ظلام وكانت رياح الاله تهب على وجه الماء فشاء الله تعالى أن يكون نور فكان ثم ذكر فيه أنه لما مضى يوم ثان شاء الله تعالى أن يجتمع الماء من تحت السماء إلى موضع واحد ويظهر اليبس فكان كذلك وسمى الله سبحانه اليبس أرضاً ومجتمع الماء بحاراً ، وفيه أيضا إن خلق النيرين كان في اليوم الثالث ، وهو آب عن جعل سبب الانكشاف ما سمعت عن قرب من قرب الشمس ، وما أشارت اليه هذه الآية ونطاق به غير هامن الآيات من كون الجبال سببا لاستقرار الارض وانها لولاها لمادت أمر لا يقوم على أصولنا دليل يأباه فتؤمن به وإن لم نعلم ما وجه ذلك على التحقيق ، ويحتمل أن يكون وجهه أن الله تعالى خلق الارض حسبما اقتضته حكمته صغيرة بالنسبة إلى سائر الكرات وجعل لها مقادارا من النقل معنا ووضعها في المكان الذى وضعها فيه من

الماء وأظهر منها ما أظهر وليس ذلك الاسباب مشيئته تعالى التابعة لحركته سبحانه لا لأمر اقتضاه ذاتها فجمعت تמיד لاضطراب أمواج البحر المحيط بها فوضع عليها من الجبال ما نقلت به بحيث لم يبق للامواج سلطان عليها وهذا كما يشاهد في السفن حيث يضعون فيها ما ينقلها من أحجار وغيرها لنحو ذلك ، وكون نسبة ارتفاع أعظم الجبال اليها النسبة السابقة لا يضرننا في هذا المقام لأن الحجم أمر والثقل أمر آخر فقد يكون ذو الحجم الصغير أقل من ذي الحجم الكبير بكثير ، لا يقال : إن خلقها ابتداء بحيث لا تزحزحها الاواج كان ممكناً فلم يفعله سبحانه وتعالى بل خلقها بحيث تحركها الامواج ثم وضع عليها الجبال لدفع ذلك ؛ لانا نقول إنما فعل سبحانه هكذا لما فيه من الحكم التي هو جل شأنه بها أعلم ، وهذا السؤال نظير أن يقال : إن خالق الانسان ابتداء بحيث لا يؤثر فيه الجوع والعطش مثلا شيئاً كان ممكناً فلم لم يفعله تعالى بل خلقه بحيث يؤثران فيه ثم خلق له ما يدفع به ذلك ليدفعه به وله نظائر بعد كثيرة ، وليس ذلك إلا ناشئاً عن الغفلة عما يترتب على ما صدر منه تعالى من الحكم ، ولعل الحكمة فيما نحن فيه إظهار مزيد عظمتها جلت عظمتها للدلائل كما هم السلام فان ذلك مما يوقظ جفن الاستعظام ألا تراهم كيف قالوا حين رأوا مارأوا ربنا خلقت خلقاً أعظم من الجبال الخ \*

ويقال لمن لم يؤمن بهذا بين أنت لنا حكمة تقدم بعض الأشياء على بعض في الخلق كيفما كان التقدم وكذا حكمة خلق الانسان ونحوه محتاجاً وخلق ما يزيل احتياجه دون خلقه ابتداء على وجه لا يحتاج معه إلى شيء ، فان بين شيئاً قلنا بمثله فيما نحن فيه ، ثم إننا نقول : ليس حكمة خلق الجبال منحصرة في كونها أو تاداً للأرض وسبباً لاستقرارها بل هناك حكم كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى \*

وقد ذكر الفلاسفة للجبال منافع كثيرة قالوا : إن مادة السحب والعيون والمعدنيات هي البخار فلا تتكون إلا في الجبال أو فيما يقرب منها . أما العيون فلأن الأرض إذا كانت رخوة نشفت الأبخرة عنها فلا يجتمع منها قدر يعتد به فاذن لا يجتمع إلا في الأرض الصلبة والجبال أصلب الأرضين فلا جرم كانت أقواها على حبس البخار حتى يجتمع ما يصلح أن يكون مادة للعين ، وبشبه أن يكون مستقر الجبل مملوء ماء ويكون الجبل في حقيقته الأبخرة مثل الأنيق الصلب المعد للقطير لا يدع شيئاً من البخار يتحلل وقعر الأرض التي تحته كالقرع والعيون كالآذنان التي في الأنيق والأودية والبخار كالتوابل ، ولذلك أكثر العيون إنما تنفجر من الجبال وأقواها في البراري وهو مع هذا لا يكون إلا إذا كانت الأرض صلبة ، وأما إن أكثر السحب تكون في الجبال فلوجوه . أحدها أن في باطن الجبال من الندوات ما لا يكون في باطن الأرضين الرخوة ، وثانيها : أن الجبال بسبب ارتفاعها أبرد فلا جرم يبقى على ظاهرها من النداء والتلوج ما لا يبقى على ظاهر الأرضين ، وثالثها : إن الأبخرة الصاعدة تكون في الجبال ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن أسباب تراكم السحب في الجبال أكثر لأن المسادة فيها ظاهراً وباطناً أكثر والاحتقان أشد والسبب المحلل وهو الحر أقل ، وأما المعدنيات المحتاجة إلى أبخرة فيكون اختلاطها بالأرضية أكثر وإقامتها في مواضع لا تنفرد فيها أطول ولا شيء في هذا المعنى كالجبال ومن تأمل علم أن للجبال منافع غير ذلك لا تحصى فلا يضر أن بعضاً من الناس من وراء المنع لبعض ما ذكره وسمعت من بعض (١) العصريين أن من جملة منافعها كونها سبباً لاكتشاف هذا المقدار المشاهد من

وذلك لاحتباس الأبخرة الطالبة لجهة العلو فيها ، وهو يقتضى أن الأرض كانت مغمورة وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام «لما خلق الله تعالى الأرض فجعلت تتمد فوضع عليها الجبال فاستقرت» على أنه يترامى المناقاة بين جعلها أو تاداً المصرح به في الآيات وكونها جاذبة للأرض إلى جهة العلو ولا يرد على ما ذكر في توجيه كونها سبباً لاستقرار الأرض أن كونها فيها كشرع في سفينة ينافيه إذ يقتضى ذلك أن تتحرك الأرض إلى خلاف جهة مهب الهواء لأنها من وراء منع حدوث الهواء على وجه يحركها بسببه كذلك • وهذا كله إذا حكمنا العقل في البين وتقيدنا بالعاديات ، وأما إذا أسندنا كل ذلك إلى قدرة الفاعل المختار جل شأنه وقلنا : إنه سبحانه خلق الأرض مائدة وجعل عليها الجبال وحفظها عن الميد لحكم عليها تحارفيها الإنكار ولا يحيط بها إلا من أوتي علماً لدينا من ذوى الأبصار ارتفعت عنا جميع المئون وزالت سائر المحن ولا يازمنا على هذا أيضاً القول بأن الأرض وسط العالم كما هو رأى أكثر الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين • ولم يخالف من الأولين الا شزيمة زعموا أن كرة النار في الوسط لأنها أشرف من الأرض لكونها مضيئة لطيفة حسنة اللون وكون الأرض كثيفة مظلمة قبيحة اللون وحيز الأشرف يجب أن يكون أشرف الاحياز وهو الوسط فاذن هي في الوسط وهذا من الافتاعات الضعيفة ، ومع ذلك يرد عليه أنا لا نسلم شرافة النار على الأرض مطلقاً فأنها ان ترجحت عليها باللطافة وما معها فالأرض راجحة بأمر . أحدها أن النار مفرطة الكيفية مفسدة والأرض ليست كذلك ، وثانيها أنها لا تبقى في المكان الغريب مثل ما تبقى الأرض . وثالثها ان الأرض حيز الحياة والنشوء والنار ليست كذلك ، وما ذكر من استحسان الحس البصرى للنار يعارضه استحسان الحس للمسى للأرض بالنسبة إليها ، على أنها لوسلنا الاشرقية فهي لا تقتضى إلا الوسط الشرقي للمقدارى إذ لا شرف له وذلك ليس هو الاحيزها الذى يزعمه جمهور المتقدمين لها لأنه متوسط بين الاجرام العنصرية والاجرام الفلكية ، ولم يخالف من الآخرين الا شزيمة قليلة هم هرشل وأصحابه زعموا أن الشمس ساكنة في وسط العالم وكل ما عداها يتحرك عليها لأنها جرم عظيم جدا وكل الاجرام دونها لاسيما الأرض فأنها بالنسبة إليها كاشيء ، والحكمة تقتضى سكون الاكبر وتحرك الاصغر ، وهذا ايضا من الافتاعات الضعيفة ومع ذلك يرد عليه أن سكون الاصغر لا سيما بين أمواج ورياح وحركة الاكبر لاسيما مثل الحركة التى يثبتها الجمهور للشمس أبلغ في القدرة ، وتعليهم ذلك أيضا بأنا لا نرى للشمس ميلا عما يقال له منطقة البروج فيقتضى أن تكون ساكنة بخلاف غيرها لا يخفى ما فيه ، والذي يميل اليه كثير من الناس أن تحت الأرض ماء وانما فيه كبطيخة خضراء في حوض . وجاء في بعض الاخبار أن الأرض على متن تور والثور على ظهر حوت والحوت في الماء ولا يعلم ماتحت الماء الا الذى خلقه . وذكر غير واحد أن زيادة كبد ذلك الحوت هو الذى يكون أول طعام أهل الجنة فحملوا الحوت فيما صح من قوله ﷺ : « أول شيء يأكله أهل الجنة زائدة كبد الحوت » على ذلك الحوت وينو احكمة ذلك الأكل أنه اشارة الى خراب الدنيا وبشارة بفساد اساسها وان العود اليها حيث أن الأرض التى كانوا يسكنونها كانت مستقرة عليه ، وخص الاكل بالزائدة لما بينه الاطباء من أن العلة اذا وقعت في الكبد دون الزائدة رضى برؤه فان وقعت في الزائدة هلك العليل فأكلهم من ذلك أدخل في البشرى . ومنع بعضهم صحة الاخبار الدالة على أنها ليست على الماء بلا واسطة لاسيما الخبر الطويل الذى



ذكره البغوي في سورة (ن) ولم ينكر صحة الخبر في ان أول شيء يأكله أهل الجنة زائدة كبد الحوت إلا أنه قال: المراد بالحوت فيه حوت ما بدليل مارواه سلطان المحدثين البخاري « أول ما يأكله أهل الجنة زيادة كبد حوت يأكل منه سبعون ألفا » بتكثير لفظ حوت ، ونظير ذلك في صحيح مسلم حيث ذكر فيه أنه تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يكفأها الجبار يده كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلا لأهل الجنة وإن اداهم نور ونون يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفا ، وذكر حال الأرض فيه لا يعين مراد الخصم فانه يجوز أن يكون الجمع بين ذلك للإشارة إلى خراب الدنيا وانقطاع أمر الاستعداد للبعاش وانصرام الحياة العنصرية المائية أما الإشارة إلى الأول فظاهر ، وأما إلى الثاني فبالاستيلاء على الثور وكل زائدة كبده فانه عمدة الحارث المهمت لأمر معاشه وفي الخبر « كلتم حارث وكلتم همم » وأما الإشارة إلى الثالث فبالاستيلاء على الحوت وكل زائدة كبده أيضا فانه حيوان عنصري مائي لا يمكن أن يحيا سبعة أيام إذا فارق الماء ، وبهذا يظهر المناسبة التامة بين ما اشتمل عليه الخبر ، ولا يبعد أن يكون ظهور الحياة الدنيوية بصورة الحوت وما يحتاج إليه فيها من أسباب الحرارة الضرورية في أمر المعاش بصورة الثور وكل الصيد في جوف الفرا ، ويكون ذلك من قبيل ظهور الموت في صورة الكبش الاملح في ذلك اليوم ، وقال بعض العارفين في سر تخصيص الكبد: إنه بيت الدم وهو بيت الحياة ومنه تقع قسمتها في البدن إلى القلب وغيره ، وبخار ذلك الدم هو النفس المعبر عنه بالروح الحيواني ففى كونه طعاما لأهل الجنة بشارة بأنهم أحياء لا يموتون . وذكر أنه يستخرج من الثور الطحال وهو في الحيوان بمنزلة الاوساخ في البدن فانه يتجمع فيه أوساخ البدن مما يعطيه البدن من الدم الفاسد فيعطى لأهل النار يأكلونه ، وكان ذلك من الثور لأنه بارد يابس كقطع الموت، وجهنم على صورة جاموس والغذاء لأهل النار من طحاله أشد مناسبة منه فلما فيه من الدمية لا يموت أهل النار ولما أنه من أوساخ البدن ومن الدم الفاسد المؤلم لا يحيون ولا ينعمون فما يزيد ما أكله الامراضا وسقمها

ونقل عن الغزالي والمهتدي على الناقل أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل تارة ماتحت الأرض ؟ فقال : الحوت وسئل أخرى فقال: الثور، وعنى عليه الصلاة والسلام بذلك البرجين الذين هما من البروج الاثنى عشر المعلومة وقد كان كل منهما وتد الأرض وقت السؤال ولو كان التند إذ ذاك العقرب مثلا لقال عليه الصلاة والسلام العقرب تحت الأرض . وأنت تعلم أن ذلك بمعزل عن مقاصد الشارح صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يتم على ما وقعت عليه من أن الأرض على متن الثور والثور على ظهر الحوت والحوت على الماء ، والقول بأن المراد أن الأرض فوق الثور باعتبار أنه وتدها حين الأخبار ، والثور فوق الحوت باعتبار أنه من البروج الشمالية والحوت من البروج الجنوبية والبروج الشمالية في غالب المعمورة تعد فوق البروج الجنوبية والحوت فوق الماء باعتبار أنه ليس بينه وبينه حائل يرى لا يقدم عليه الاثور أو حمار . وبعضهم يؤول خبر الترتيب بأن المراد منه الإشارة إلى أن عمارة الأرض موقوفة على الحرارة وهي موقوفة على السعي والاضطراب وذلك الثور من مبادئ الحرارة والحوت لا يكاد يسكن عن الحركة في الماء وهو كما ترى ، والذي ينبغي أن يعول عليه الايمان بما جاء عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا صح فليس وراءه عليه الصلاة والسلام حكم ، والترتيب الذي يذكره الفلاسفة لم يأتوا له ببرهان مبين وليس عندهم فيه سوى ما يفيد الظن ، وحيثذا فيمكن القول

بترتيب آخر . نعم لا ينبغي القول بترتيب يكذبه الحس وبآباء العقل الصريح وإن جاء مثل ذلك عن الشارع وجب تأويله كما لا يخفى (١) وذكر بعض الفضلاء أنه لم يجزى في ترتيب الاجرام العلوية والسفلية وشرح أحوالها كما فعل الفلاسفة عن الشارع ﷺ لما أن ذلك ليس من المسائل المهمة في نظره عليه الصلاة والسلام، وليس المهم الا التفكر فيها والاستدلال بها على وحدة الصانع وإكاله جل شأنه وهو حاصل بما يحس منها، فسبحان من رفع السماء بغير عمد ومد الارض وجعل فيها رواسي ﴿وأنهارا﴾ جمع نهر وهو يجرى الماء الفاضل وتجمع أيضا على نهر ونهور وأنهر وتطابق على المياه السائلة على الارض، ووضعها الى الجبال وعاقق بهما فعلا واحدا من حيث أن الجبال سبب لتكونها على ما قيل . وتعقب بأنه منى على ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من أن الجبال لتركبتها من أحجار صلبة إذا تصاعدت اليها البخارة احتبست فيها وتكاملت فتتقلب مياهها وربما خرجتها فخرجت، وذكر أن الذى تدل عليه الآثار أنها تنزل من السماء لكن لما كان نزولها عليها أكثر كانت كثيرا ما تخرج الأنهار منها، ويكفي هذا لتشريكهما فى عامل واحد وجعلهما جملة واحدة، وكأنهم عنوا بالنزول من السماء على الجبال نزول ماء المطر من السماء التى هي أحد الاجرام العلوية عليها، والأكثر ثون أن النزول من السحاب والمراد من السماء جهة العلو وهو الذى تحكم به المشاهدة، وقد أسلفنا لك ما يتعلق بذلك أول الكتاب فتذكره والأنهار التى جعلها الله تعالى فى الارض كثيرة، وذكر بعضهم أنها مائة وستة وتسعون نهر (٢) وقيل: هي أكثر من ذلك، وجاء فى أربعة منها أنها من الجنة، ففى صحيح مسلم عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ سيحان . وجيحان . والفرات . والنيل كل من أنهار الجنة . والاولان بالالف بعد الحاء وهما نهران فى أرض الارمن فيجيان نهر المصيصة وسيحان نهر أذنه، وقول الجوهري فى صحاحه جيجان نهر بالشام غلط وأنه أراد الحجاز من حيث أنه يبلاد الارمن وهى مجاورة للشام، وهما غير سيحون وجيجون بالواو فان سيحون نهر الهند وهو يجرى من جبال بأقاصيها بما بلى العين إلى أن ينصب فى البحر الحبشى مما بلى ساحل الهند، ومقدار جريه أربع مائة فرسخ، وجيجون نهر بلخ يجرى من أعين إلى أن يأتى خوارزم فيتفرق بهضه فى أماكن وبضى باقيه إلى البحيرة التى عليها القرية المعروفة بالجرجانية أسفل خوارزم يجرى منه اليها السفن طولها مسيرة شهر وعرضها نحو ذلك، وأما قول القاضى عياض هذه الأنهار الاربعة أكبر أنهار بلاد الاسلام فالنيل بمصر والفرات بالعراق وسيحان وجيجان ويقال سيحون وجيجون ببلاد خراسان فقد قال النووى: إن فيه إنكارا من أوجه. أحدها قوله: الفرات بالعراق وليست بالعراق وإنما هى فاصلة بين الشام والجزيرة . الثانى قوله: سيحان وجيجان ويقال سيحون وجيجون فجعل الاسماء مترادفة وليس كذلك بل سيحان غير سيحون وجيجان غير جيجان باتفاق الناس . والثالث قوله: ببلاد خراسان إنما سيحان وجيجان ببلاد الارمن بقرب الشام انتهى .

وقد يجاب عن الاول بنحو ما أجيب به عن الجوهري، ولا يخفى أنه بعد زعم المترادف يصح الحكم بأنهما ببلاد خراسان كما يصح الحكم بأنهما ببلاد خراسان . وفى كون هذه الأنهار من الجنة تأويلان . الاول أن المراد تشبيه مياهها

(١) ومن رام الجمع بين الشريعة والفلسفة فقد رام الجمع بين الصدين كما لا يخفى اهـ منه (٢) فى الاقليم الاول ثلاثون وفى الثانى سبعة وعشرون وفى الثالث اثنان وعشرون وفى الرابع كذلك وفى الخامس خمسة عشر وفى السادس اربعون وفى السابع كذلك والله تعالى اعلم اهـ منه

بمناه الجنة والاخبار بامتيازها على ما عداها ومثله كثير في الكلام . والثاني ما ذكره القاضي عياض أن الايمان عم بلادها وأن الاجسام المتعدية مناصرة إلى الجنة وهذا ليس بشئ . ولورد إلى اعتبار التشبيه أي أنها مثل أنهار الجنة في أن المتعديين من مائها المؤمنون لكان أوجه ، وقال النووي : الاصح أن الكلام على ظاهره وأن لها مادة من الجنة وهي موجودة اليوم عند أهل السنة .

وبأبي التاويل الاول مافي صحيح مسلم ايضاً من حديث الاسراء وحدث نبي الله ﷺ أنه رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها نهران ظاهران ونهران باطنان فقلت : يا جبريل ماهذه الانهار؟ فقال : أما النهران الباطنان فنهران في الجنة (١) وأما الظاهران فالفرات والنيل ، وضمير أصلها السدرة المنتهى كما جاء مبيناً في صحيح البخاري وغيره . والقاضي عياض قال هنا : إن هذا الحديث يدل على أن اصل سدرة المنتهى في الارض لخروج النيل والفرات من أصلها . وتعقبه النووي بأن ذلك ليس بلازم بل معناه أن الانهار تخرج من أصلها ثم تسير حيث أراد الله تعالى حتى تخرج من الارض وتسير فيها ، وهذا لا يمنعه عقل ولا شرع وهو ظاهر الحديث فوجب المصير اليه ، قيل : ولعل الله تعالى يوصل مياه هاتيك الانهار بقدرته الباهرة إلى محالها التي يشاهد خروجها منها من حيث لا يراها أحد وما ذلك على الله بعزيز ، والظاهر أن المراد أصل مياهها الخارجة من محالها الهي وما ينضم اليها من السيول وغيرها ، وكأني أرى بعض الناس ليسي يلتزم ذلك في جميع ما يجري في هاتيك الانهار ، وبعضهم أيضاً يجعل الاخبار في هذا الشأن اشارات إلى أمور انفسية فقط وليس مما ترضيه الانفس المرضية . نعم أمالاً ممنع التأويل مع بقاء الامر أفاقياً وليس عدم اعتقاد الظاهر مما يخجل بالدين لا يخفى على من لا تعصب عنده . وللأخباريين في هذه الانهار كلام طويل تنجمه أسماع ذوى الالباب ولا يجري في أنهار قلوبهم ولا أراه يصلح الالتقاء في البحره .

وجاء في بعض الاخبار مرفوعاً «نهران مؤمنان ونهران ذافران أما المؤمنان فالنيل والفرات وأما الكافران فدجلة وجيحون» وحمل ذلك على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم شبه النهرين الأولين لنفعهما بسهولة بالمؤمن والنهرين الأخيرين بالكافر لعدم نفعهما كذلك أنها إنما يخرج في الأكثر ماؤها بآلة ومشقة وإلا فوصف ذلك بالايان والكفر على الحقيقة غير ظاهر ، ثم ان أفضل الأنهار كما قال غير واحد النيل وبقاياها على السواء . وزاد بعضهم في عداد ما هو من الجنة دجلة وروى في ذلك خبراً عن مقاتل عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها وليس مما يعول عليه ، والله تعالى أعلم ﴿ وَمَنْ كُلَّ الثَّمَرَاتِ ﴾ متعلق بجمل - في قوله تعالى : ﴿ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ أي اثنيّة حقيقة وهما الفردان اللذان كل منهما زوج الآخر وأكد به الزوجين لثلا يفهم ان المراد بذلك الشفعان اذ يطلق الزوج على المجموع لكن اثنيّة ذلك اعتبارية أي جعل من كل نوع من أنواع الثمرات الموجودة في الدنيا ضربين وصفين إما في اللون كالابيض والاسود أو في الطعم كالحلو والحامض أو في القدر كالصغير والكبير أو في الكيفية كالجار والبارد وما أشبه ذلك .

وقيل : المعنى خلق في الارض من جميع أنواع الثمرات زوجين زوجين حين مدها ثم تكاثرت بعد ذلك وتنوعت ، وتمعب أنه دعوى بلا دليل مع أن الظاهر خلافه فان النوع الناطق المحتاج إلى زوجين خلق ذكره

(١) هما السلسيل والكورثاه منه



أولا فكيف في الثرات وتكون واحد من كل أولا كاف في التكون والوجه ما ذكر أولا ، وجوز أن يتعلق الجار - بجعل - الاول ويكون الثاني استئنافا ليان كيفية الجعل .

وزعم بعضهم أن المراد بالزوجين على تقدير تعاق الجار بجعل السابق الشمس والقمر ، وقيل : الليل . والنهار وكلا القولين ليس بشيء . ( يغشى الليل النهار ) أى يلبسه مكانه فيصير الجو مظلما بعد ما كان مضيئا ، ففيه اسناد للمسكان الشيء اليه ، وفي جعل الجو مكانا للنهار تجوز لأن الزمان لا مكان له والمسكان إنما هو للضوء الذى هو لازمه ، وجوز في الآية استعارة كقوله تعالى : ( يكرر الليل على النهار ) بجعله مغشيا للنهار ملفوفا عليه كاللباس على الملبوس ، قيل : والاول أوجه وأبلغ ، واكتفى بذكر تغشية الليل النهار مع تحقق عكسه للعلم به منه مع أن اللفظ يحتملها إلا أن التغشية بمعنى الستر وهى أنسب بالليل من النهار ، وعد هذا في تضاعيف الآيات السفلية وان كان تعلقه بالآيات العلوية ظاهرا باعتبار ظهوره في الأرض .

وقرأ حمزة . والكسائي . وأبو بكر ( يغشى ) بالتشديد وقد تقدم تمام الكلام في ذلك ( إن في ذلك ) أى فيما ذكر من مد الارض وجعل الرواسى عليها وإجراء الأنهار فيها وخلق الثرات واغشاء الليل النهار ، وفي الإشارة بذلك تنبيه على عظم المشار اليه في بابه ( لايت ) باهرة قيل : هى آثار تلك الافاعيل البديعة جلت حكمة صانعها - فنى - على معناها فان تلك الآثار مستقرة في تلك الافاعيل منوطة بها ، وجوز أن يشار بذلك إلى تلك الآثار المدلول عليها بتلك الافاعيل ( لقوم يتفكرون ) فان التفكير فيها يؤدى إلى الحكم بأن يكون كل من ذلك على هذا النمط الرائق والاسلوب اللائق لا بد له من مكون قادر حكيم يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . والفكرة كما قال الراغب قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم ، والتفكير جولان تلك القوة بحسب نظر العقل وذلك للانسان دون الحيوان ، ولا يقال : إلا فيما لا يمكن أن يحصل له صورة في القلب ، ولهذا روى تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في الله تعالى إذ كان الله سبحانه منزها أن يوصف بصورة . وقال بعض الادباء : الفكر مقولوب عن الفكر لكن يستعمل الفكر في المعانى وهو فرك الامور وبخها طلبا للوصول إلى حقيقتها ، والمشهور أنه ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول ، وقد تقدم وجه جعل هذا مقطعا في الآية .

وذكر الامام أن الأكثر في الآيات إذا ذكر فيها الدلائل الموجودة في العالم السفلى أن يجعل مقطعا ( إن في ذلك ) لآيات لقوم يتفكرون ) وما يقرب منه وسببه أن الملائكة يسندون حوادث العالم السفلى إلى الاختلافات الواقعة في الاشكال الكوكبية فرده الله تعالى بقوله : ( لقوم يتفكرون ) لأن من تفكر فيها علم أنه لا يجوز أن يكون حدوث تلك الحوادث من الاتصالات الفلكية تفكره . ( وفي الأرض قطع ) جملة مستأنفة مشتملة على طائفة أخرى من الآيات أى في الارض بقاع كثيرة مختلفة في الاوصاف فمن طيبة منبتة ومن سبخة لا تثبت ومن رخوة ومن صلبة ومن صالحة للزرع لا للشجر ومن صالحة للشجر لا للزرع الى غير ذلك ( متجورات ) أى متلاصقة والمقصود الاخبار بتفارات اجزاء الارض المتلاصقة على الوجه الذى علت وهذا هو المأثور عن الاكثرين ، وأخرج ابو الشيخ عن قتادة أن المعنى وفي الارض قري قريب بعضهم من بعض ، وأخرج عن

الحسن انه فسر ذلك بالاهواز. وفارس. والكوفة. والبصرة، ومن هنا قيل في الآية اكتفاء على حد (سرايل تقيم الحرم) والمراد قطع متجاورات وغير متجاورات، وفي بعض المصاحف (وقطعا متجاورات) بالنصب أى وجعل في الارض قطعاً ﴿وَجَنَّاتٍ﴾ أى بساين كثيرة (١) ﴿مِّنْ اَعْنَابٍ﴾ أى من اشجار الكرم ﴿وَزَّرْعٍ﴾ من كل نوع من أنواع الحبوب، وافراده لمرعاة أصله حيث كان مصدرا، ولعل تقديم ذكر الجنات عليه مع كونه عمود المعاش لما أن في صنعة الاعناب بما يبهر العقول ما لا يخفى، ولو لم يكن فيها الا انها مياه متجمدة في ظروف رقيقة حتى أن منها شفافا لا يحجب البصر عن ادراك ما في جوفه لسكني، ومن هنا جاء في بعض الاخبار القدسية أنكفرون بي وأنا خالق العنب. وفي إرشاد العقل السليم لتعليل ذلك بظهور حال الجنات في اختلافها ومباينتها لسائرهما ورسوخ ذلك فيها، وتأخير قوله تعالى: ﴿وَتَحْمِيلٍ﴾ لتلايق بينها وبين صفتها وهي قوله تعالى: ﴿صُنُوفٍ وَّغَيْرِ صُنُوفٍ﴾ فاصلة أو يطول الفصل بين المتعاطفين، وصنوان جمع صنو وهو الفرع الذي يجمعه وآخر أصل واحد وأصله المثل، ومنه قيل: للعلم صنو، وكثير الصادق في الجمع كالمفرد هو اللغة المشهورة وبها قرأ الجمهور، ولغة تميم وقيس (صنوان) بالضم كذئب وذؤبان وبذلك قرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما. والسلمى. وابن مصرف، ونقله الجعبري في شرح الشاطبية عن حفص • وقرأ الحسن. وفتادة بالفتح، وهو على ذلك اسم جمع كالسعدان لاجمع تكسير لأنه ليس من أبنيته، وقرأ الحسن (جنات) بالنصب عطفا عند بعض على (زوجين) مفعول (جعل) و(من كل الثمرات) حيثئذ حال مقدمة لاصلة (جعل) لفساد المعنى عليه أى جعل فيها زوجين حال كونه من كل الثمرات وجنات من أعناب، ولا يجب هنا تقييد المعطوف بقيد المعطوف عليه •

وزعم بعضهم أن العطف على (رواسي) وقال أبو حيان: الأولى اضمار فعل لبعده ما بين المتعاطفين أو بالجر عطفا على (كل الثمرات) على أن يكون هو مفعولا بزيادة (من) في الاثبات (زوجين اثنين) حالا منه، والتقدير وجعل فيها من كل الثمرات حال كونها صنفين، فلعل عدم نظم قوله تعالى: (وفي الأرض قطع متجاورات) في هذا السلك مع أن اختصاص كل من تلك القطع بما لها من الأحوال والصفات بمحض خلق الخالق الحكيم جلت قدرته حين مد الأرض ودحاها - على ما قبل - الايماء إلى كون تلك الاحوال صفات راسخة لتلك القطع. وقرأ جمع من السبعة (وزرع وتحميل) بالجر على أن العطف على (أعناب) وهو كما في الكشف من باب - متقلدا سيفاورحما - أو المراد أن في الجنات فرجام زروعة بين الاشجار والافلا يقال للمزرعة وحدها جنة وهذا أحسن منظراً وأزهر. وادعى أبو حيان أن في جعل الجنة من الاعناب تجوزا لأن الجنة في الحقيقة هي الارض التي فيها الاعناب ﴿يُسْقَى﴾ أى ما ذكر من القطع والجنات والزرع والتحميل وقرأ أكثر السبعة بالثانيث مرعاة للفظ؛ وهي قراءة الحسن. وأبي جعفر، قيل: والاول أوفق بمقام بيان اتحاد الكل في حالة السقي ﴿بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾ باختلاف في طبعه سواء كان السقي من ماء الامطارا ومن ماء الانهار، وقيل: إن الثاني أوفق بقوله سبحانه: ﴿وَنُقْضَلُ﴾ أى مع وجود أسباب التشابه بمحض قدرتنا واحساننا

(بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ) آخر منها (في الأكل) ١- كان النأيث ، وأمال فتحة القاف حمزة ، والكسائي ، والأكل بضم الهمزة والكاف وجاء تسكينها ما يؤكل ، وهو هنا الثمر والحب ، وقول بعضهم : أى في الثمر شكلاً وقدرًا ورائحة وطعماً من باب التغليب ، وقرأ حمزة . والكسائي ( يفضّل ) بآلاء على بناء الفاعل رداً على ( يدبر ) ( يفضّل ) و( يغشى ) وقرأ يحيى بن يعمر وهو أول من نقط المصحف . وأبو حيوة . والحلي عن عبد الوارث بآلاء على بناء المفعول ورفع ( بعضها ) وفيه ما لا يخفى من الفخامة والدلالة على أن عدم احتمال استناد الفعل إلى فاعل آخر مغن عن بناء الفعل للفاعل ( إِنَّ فِي ذَلِكَ ) الذى فصل من أحوال القطع وغيرها ( لآيَاتٍ ) كثيرة عظيمة باهرة ( لَقَوْمٌ يَعْقِلُونَ ٤ ) يعملون على قضية عقولهم فإن من عقل هاتيك الاحوال العجيبة وخروج الثمار المختلفة في الاشكال والالوان والطعوم والروائح في تلك القطع المتباينة المتلاصقة مع اتحاد ماتسقى به بل وسائر أسباب نموها لا يتعلم في الجزم بأن لذلك صانعاً حكيماً قادراً مديراً لها لا يعجزه شئ ، وقيل : المراد أن من عقل ذلك لا يتوقف في الجزم بأن من قدر على ابداع ما ذكر قادر على اعادة ما ابداه بل هي أهون في القياس ولعل ما ذكرناه أولى . ثم ان الاحوال وإن كانت هي الآيات أنفسها لأنها فيها إلا أنها قد جردت عنها أمثالها مبالغة في كونه آية - ففي تجريدية مثلها في قوله تعالى : ( لهم فيها دار الخلد ) على المشهور . وجوز أن يكون المشار اليه الاحوال الكلية ، والآيات افرادها الحادثة شيئاً فشيئاً في الازمنة وآحادها الواقعة في الاقطار والامكنة المشاهدة لاهلها - ففى - على معناها ؛ ومنهم من فسر الآيات بالدلالات لتبقى في على ذلك وهو كاترى ، وحيث كانت دلالة هذه الاحوال على مدلولاتها أظهر مما سبق علق سبحانه كونها آيات بمحض التعقل كما قال أبو حيان وغيره ، ولذلك - على ما قيل - لم يتعرض جل شأنه لغير تفضيل بعضها على بعض في الاكل الظاهر لكل عاقل مع تحقق ذلك في الخواص والكيفيات بما يتوقف العثور عليه على نوع تأمل وتفكر كأنه لا حاجة إلى التفكير في ذلك أيضاً ، وفيه تعريض بأن المشركين غير عاقلين ، ولبعض الرجاز فيما تشير اليه الآية :

والارض فيها عبرة للمعتبر	تخبر عن صنع مليك مقتدر
تسقى بماء واحد اشجارها	وبقعة واحدة قرارها
والشمس والهوام ليس يختلف	وأكلها مختلف لا يأتلف
لو أن ذا من عمل الطبايع	أو أنه صنعة غير صانع
لم يختلف وكان شيئاً واحداً	هل يشبه الاولاد إلا الوالد
الشمس والهوام يامعان	والماء والتراب شئ واحد
فما الذى أوجب هذا التفاضاً	الا حكيماً لم يردده باطلا

وأخرج ابن جرير عن الحسن في هذه الآية أنه قال : هذا مثل ضرب به الله تعالى لقلوب بني آدم كانت الارض في يد الرحمن طينة واحدة فسطحها ويطبخها فصار قطعاً متجاورة فينزل عليها الماء من السماء . فتخرج هذه زهرتها وثمرها وشجرها وتخرج نباتها وتخرج هذه سبخها وملحها وخشبها وكلناهما تسقى بماء واحد فلو كان الماء ملحاً قيل إنما استسبخت هذه من قبل الماء ، كذلك الناس خلقوا من آدم عليه السلام فينزل عليهم من السماء



تذكرة فترق قلوب فتخشع وتخضع ، وتسو قلوب قتلوه وتسوه ، ثم قال : والله ماجالس القرآن أحد الاقام من عنده بزيادة أو نقصان قال الله تعالى : (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للذين آمنوا ولا يزيد الظالمين الا خساراً) اه قال أبو حيان وهو شبيهه بكلام الصوفية ﴿ وَإِنْ تَعَجَّبْ ﴾ أى إن يقع منك عجب يا محمد ﴿ فَعَجَّبُ قَوْلُهُمْ ﴾ بعد مشاهدة الآيات الدالة على عظيم قدرته تعالى أى فليكن عجبك من قولهم : ﴿ أَمَّا كُنَّا تَرَابًا ﴾ إلى آخره فانه الذى ينبغى أن يتعجب منه ، ورفع (عجب) على أنه خير مقدم و(قولهم) مبتدأ مؤخر ، وقدم الخبر للقرص والتسجيل من أول الامر يكون قولهم أمراً عجبياً ، وفي البحر أنه لا بد من تقدير صفة - لعجب - لانه لا يتمكن المعنى بمطلق فيقدر والله تعالى أعلم فعجب أى عجب أو فعجب غريب ، وإذا قدرناه موصوفاً جاز أن يعرب مبتدأ للوسوغ وهو الوصف ولا يضر كون الخبر معرفة ، وذلك كما قال سيبويه في - كم مالك - ان كم مبتدأ لوجود الوسوغ فيه وهو الاستفهام ، وفي نحو أقصد رجلاً خير منه أبوه إن خير مبتدأ للوسوغ أيضاً وهو العمل ، ونقل أبو البقاء القول بأن (عجب) بمعنى معجب ثم قال : فعلى هذا يجوز أن يرتفع (قولهم) به وتمعّب بأنه لا يجوز ذلك لانه لا يلزم من كون شيء بمعنى شيء أن يكون حكمه في العمل حكمه فعجب يعمل و(عجب) لا يعمل ، ألا ترى أن فعلاً كذبح وفعلة كقبض وفعلة كعرفة بمعنى مفعول ولا يعمل عمله فلا تقول مررت برجل ذبح كبشه أو قبض ماله أو غرفة ماؤه ، بمعنى مذبح كبشه ومقبوض ماله ومغروف ماؤه وقد نصوا على أن هذه تنوب في الدلالة لا العمل عن المفعول ، وحصر التحويوت ما يرفع الفاعل في أشياء ولم يعدرا المصدر اذا كان بمعنى اسم الفاعل منها ه والظاهر أن (أنا كذا) الى آخره في محل نصب مقول لقول محكي به ، والاستفهام إنكارى مفيد لكمال الاستبعاد والاستنكار ، وجوز أن يكون في محل رفع على البدلية من (قولهم) على أنه بمعنى المقول وهو على ما قال أبو حيان : اعراب متكلف وعدول عن الظاهر ، وعليه فالعجب تكلمهم بذلك وعلى الاول كلامهم ذلك ، والعمل في (إذا) ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ إِنَّا لَنِي خَلَقْ جَدِيد ﴾ وهو نبعث أو نعاد ، والجديد ضد الخلق والبالى ، ويقال : ثوب جديد أى كما فرغ من عمله وهو فيل بمعنى مفعول كأنه قطع من نسجه ، وتقديم الظرف لتقوية الانكار بالبعث بتوجيهه اليه في حالة منافية له ، وتكرار الهمزة في (أنا) لنا كيدا لانكار ، وليس مدار انكارهم كونهم ثابتين في الخلق الجديد بالفعل عند كونهم تراباً بل كونهم بعرضية ذلك واستعدادهم له ، وفيه من الدلالة على عتومهم وتماديهم في النكسر ما لا يخفى . قال أبو البقاء : ولا يجوز أن تنتصب (اذا) بكنا لانها مضاقة اليها ولا بجديد لان ما بعد أن لا يعمل فيها قبلها وكذا الاستفهام . ورد الاول في المعنى بأن (اذا) عند من يقول بأن العامل فيها شرطها وهو المشهور غير مضاقة كما يقوله الجميع اذا جزمتم كما في قوله :  
• وإذا تصبك خصاصة فتحمل • قيل : فالوجه في رد ذلك أن عمله فيها موقوف على تعيين مدلولها وتعيينه ليس إلا بشرطها فيدور ، ونظر فيه الشهاب بأنها عندهم بمنزلة متى وأيان غير معنية بل مبهمة كما ذكره القائلون به وبه صرح في المعنى أيضاً •  
وقيل : معنى الآية إن تعجب يا محمد من قولهم في انكار البعث فقولهم عجيب حقيق أن يتمعّب منه •

وتعقبه في البحر بأنه ليس مدلول اللفظ لأنه جعل فيه متعلق عجه ﷺ هو قولهم في انكار البعث وجواب الشرط هو ذلك القول فيتحد الشرط والجزاء إذ تقديره إن تعجب من انكارهم البعث فاعجب من قولهم في انكار البعث وهو غير صحيح . ورد بأن ذلك بما اتحد فيه الشرط والجزاء صورة وتغيرا حقيقة كما في قوله ﷺ: « من كانت هجرته الى الله تعالى ورسوله فهجرته الى الله تعالى ورسوله » وقولهم: من أدرك الصمان فقد أدرك المرعى وهو أبلغ في الكلام لأن معناه أنه أمر لا يكتنه كنهه ولا تدرك حقيقته وأنه أمر عظيم . وذهب بعض الى أن الخطاب في (إن تعجب) عام ، والمعنى إن تعجب يا من نظر ما في هذه الآيات وعلم قدرة من هذه أفعاله فازدد تعجبا من ينكر مع هذا قدرته على البعث وهو أهون شيء عليه ، وقيل : المعنى إن تجدد منك التعجب لانكارهم البعث فاستمر عليه فان انكارهم ذلك من الاعجاب ، وقيل : المراد إن كنت تريد أيها المرید عجبا فهلم فان من أعجب العجب انكارهم البعث ، واختلف القراء في الاستفهامين إذا اجتمعا في أحد عشر موضعا هذا . وفي المؤهتين . والعنكبوت . والنمل . والسجدة . والواقعة . والنازعات . وبنو اسرائيل في موضعين وكذا في الصافات ، فقرأ نافع . والكسائي يجعل الاول استفهاما والثاني خبرا إلا في العنكبوت والنمل فمكس نافع وجمع الكسائي بين الاستفهامين في العنكبوت وأما في النمل فعلى أصله الا أنه زادونا . وقرأ ابن عامر يجعل الاول خبراً والثاني استفهاما الا في النمل والنازعات فعكس وزاد في النمل نونا كالكسائي وإلا في الواقعة فقرأ باستفهامين وهي قراءة باقي السبعة في هذا الباب إلا ابن كثير وحفصا فهما قرأ في العنكبوت بالخبر في الاول والاستفهام في الثاني وهم على أصولهم في اجتماع الهمزتين من تخفيف وتحقيق وفضل بين الهمزتين (أُولَئِكَ) مبتدأ والموصول خبره أى أولئك المنكرون للبعث ربثما عابنوا من آيات ربهم الكبرى ما يرشدهم الى الايمان لو كانوا يبصرون (الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ) وتماذوا في ذلك فان انكار قدرته عز وجل انكار له سبحانه لأن الاله لا يكون عاجزا مع ما في ذلك من تكذيبه جل شأنه وتكذيب رسله المنفقون عليه عليهم السلام (وَأُولَئِكَ) مبتدأ خبره جملة قوله تعالى: (الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ) وفيه احتمالان : الاول أن يكون المراد وصفهم بذلك في الدنيا فهو تشبيه وتمثيل لخالهم في امتناعهم عن الايمان وعدم الالتفات الى الحق بحال طائفة في أعناقهم أغلال وقبور لا يمكنهم الالتفات معها كقوله :

كيف الرشاد وقد خلفت في نقر لهم عن الرشاد أغلال وأقياد

كأنه قيل : أولئك مقيدون بقبور الضلالة لا يرجى خلاصهم . الثاني أن يكون المراد وصفهم به في الآخرة والكلام ماباق على حقيقته ذاق سبحانه : (إذ الاغلال في أعناقهم والسلاسل) ودور ذلك عن الحسن قال: إن الاغلال لم تجعل في أعناق أهل النار لانهم أعجزوا الرب سبحانه ولكن جعلت في أعناقهم لكي إذا طغوا بهم أدرستهم في النار ، وأما مخرج مخرج التشبيه لخالهم بحال من يقدم للسياسة . وقيل : المراد من الاغلال اعمالهم الفاسدة التي تقلدها كالاغلال ، وهو جار على احتمال أن يكون ذلك في الدنيا أوفى الآخرة والاول ناظر الى ما قبل والثاني الى قوله تعالى: (وَأُولَئِكَ) أى المرصوفون بما ذكر

(٢- ١٤ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

﴿ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥ ﴾ لا ينفكون عنها ، قيل : وتوسيط الفصل ليس لتخصيص الخلود بمنكرى البعث خاصة بل بالجمع المدلول عليه بقوله تعالى : ( أولئك الذين كفروا بربهم ) •  
وأورد على ذلك أن (م) ليس ضمير فصل لأن شرطه أن يقع بين مبتدأ وخبر يكون اسماً معرفة أو مثل المعرفة في أنه لا يقبل حرف التعريف كأفعل التفضيل وهذا ليس كذلك ، وأجيب بأن المراد بالفصل الضمير المنفصل وأنه أتى به وجعل الخبر جملة مع أن الأصل فيه الأفراد لقصد الحصر والتخصيص المذكور كما في هو عارف •

وقال بعضهم : لعل القائل بما ذكر لا يتبع النجاة في الاشتراط المذكور كما أن الجرجاني والسهيلي جوزا ذلك إذا كان الخبر مضارعاً اسم الفاعل مثله ﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ ﴾ بالعقوبة التي هددوا بها على الإصرار على الكفر استهزاء وتكديبا ﴿ قَبْلَ الْحِسَّةِ ﴾ أى العافية والسلامة منها ، والمراد بكونها قبلها أن سؤالها قبل سؤالها أو أن سؤالها قبل انقضاء الزمان المقدر لها ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة انه قال في الآية : هؤلاء مشركو العرب استعجلوا بالشر قبل الخير فقالوا : ( اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو آتتنا بعذاب اليم ) ﴿ وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ ﴾ جمع مثلة كسكرة وسمرات وهى العقوبة الفاضحة ، وفسرها ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بالعقوبة المستأصلة للعضو كقطع الاذن ونحوه سميت بها لما بين العقاب والمعاقب به من المعاملة كقوله تعالى : ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) أوهى مأخوذة من المثال بمعنى القصاص يقال : أمثلت الرجل من صاحبه وأقصصته بمعنى واحد أوهى من المثل المضروب لعظماه •  
والجملة في موضع الحال لبيان ركاكة رأيهم في الاستعجال بطريق الاستهزاء أى يستعجلونك بذلك مستهزئين بانذارك منكرين لوقوع ما أنذرتهم اياه والحال انه قد مضت العقوبات الفاضحة النازلة على أمثالهم من المكذبين المستهزئين . وقرأ مجاهد . والاعمش ( المثلات ) بفتح الميم والياء ، وعيسى بن عمرو في رواية الاعمش : وابو بكر بضمهما وهو لغة أصلية ، ويحتمل أنه أتبع فيه العين للفاء ، وابن وثاب بضم الميم وسكون الياء وهى لغة تميم ، وابن مصرف بفتح الميم وسكون الياء وهى لغة الحجازيين ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ ﴾ عظيمة ﴿ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ ﴾ أنفسهم بالذنوب والمعاصي ، والجار والمجرور في موضع الحال من الناس والعامل فيها هو العامل في صاحبها وهو ( مغفرة ) أى أنه تعالى لغفور للناس مع كونهم ظالمين : قيل : وهذه الآية ظاهرة في مذهب أهل السنة وهو جواز مغفرة الكبائر والصغائر بدون توبة لأنه سبحانه ذكر المغفرة مع الظلم أى الذنب ولا يكون معه الا قبل التوبة لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وأول ذلك المعتزلة بأن المراد مغفرة الصغائر لمجتنب الكبائر أو مغفرتها لمن تاب أو المراد بالمغفرة معناها اللغو وهو الستر بالامهال وتأخير العقاب الى الآخرة كأنه قيل : انه تعالى لا يعجل للناس العقوبة وان كانوا ظالمين بل يستر عليهم بتأخيرها . واعترض التأويل بالتخصيص بأنه تخصيص للعام من غير دليل . واجيب بأن الكفر قد خص بالاجماع فيسرى التخصيص الى ذلك . وتعقب الأخير بأنه في غاية البعد لأنه كما قال الامام لا يسمى مثله مغفرة والا لصح ان يقال : الكفار مغفرون . ورد بأن المغفرة حقيقتها في اللغة الستر وكونهم مغفورين بمعنى



مؤخر عندهم الى الآخرة لا محذور فيه وهو المناسب لاستعجالهم العذاب. واجيب بأن المراد أن ذلك مخالف للظاهر وإستعمال القرآن، وذكر العلامة الطيبي أنه يجب تأويل الآية بأحد الأوجه الثلاثة لأنها بظاهرها كالتحقيق على الظلم لأنه سبحانه وعد المغفرة البالغة مع وجود الظلم. وتعب ذلك في الكشف فقال: فيه نظر لأن الأسلوب يدل على أنه تعالى يبلغ المغفرة لهم مع استحقاقهم للخلاف لتبليهم بما العقاب أولى بهم عنده، والظاهر أن التأويل بناء على مذهب الاعتزال. وأما على مذهب أهل السنة فإنا يقول لو عم الظلم الكفر، ثم قال: والتأويل بالستر والامهال أحسن فيكون قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ أَشَدُّ الْعِقَابِ ۖ﴾ لتحقيق الوعيد بهم وإن كانوا تحت ستره وإمهاله، ففيه إشارة الى أن ذلك إمهال لا إهمال، والمراد بالناس ما المعهودون وهم المستعملون المذكورون قبل أو الجنس دلالة على كثرة المهالكين لتناولهم وأضرارهم وهذا جار على المذهبين، وكذا اختار الطيبي هذا التأويل وقال هو الوجه. والآية على وزن قوله تعالى: (قل انزله الذي يعلم السر في السموات والارض إنه كان غفوراً رحيماً) على ما ذكره الزمخشري في تفسيره وأنت قد سمعت ما له وما عليه فتدبر. واختار غير واحد ارادة الجنس من الناس وهو مراد أيضاً في (شديد العقاب) والتخصيص بالكفار غير مختار. ويؤيد ذلك ما أخرجه ابن ابي حاتم. وأبو الشيخ عن سعيد بن المسيب قال: لما نزلت هذه الآية (وإن ربك) الخ قال رسول الله ﷺ «لولا عفو الله تعالى وتجاوزة ما هنا أحد العيش ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل أحد» ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وهم المستعملون كما روى عن قتادة؛ وكأنه إنما عبر عنهم بذلك نعيان عليهم كفرهم بآيات الله تعالى التي تحر لها صم الجبال حيث لم يرفعوا لها رأساً ولم يعدوها من جنس الآيات وقالوا: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ﴾ مثل آيات موسى وعيسى عليهما السلام من قلب العصا حية واحياء الموتى عناداً أو مكابرة والافنى أدنى آية أنزلت عليه عليه الصلاة والسلام غنية وعبرة لأولى الالباب، والتعبير بالمضارع استحضاراً للحال الماضية؛ وجوز أن يكون إشارة الى ان ذلك القول ديدنهم، وتووين (آية) للتعظيم وجوز أن يكون للوحدة •

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ مرسل للانذار من سوء عاقبة ما نهى الله تعالى عنه كدأب من قبلك من الرسل وليس عليك إلا الايتان بما يعلم به نبوتك وقد حصل بما لا مزيد عليه ولا حاجة الى الزاهم والقاهم الحجر بالائتان بما أقرحوه ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ أى نبي داع الى الحق مرشد اليه بآية تليق به وبزمانه، والتذكير للإيهام وروى هذا عن قتادة أيضاً. ومجاهد، وعليه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾ استئناف جواباً عن سؤال من يقول: لماذا لم يجابوا الى المقترح فتقطع حججهم ولعلمهم يهدون؟ بأن ذلك أمر مدبر بيالغ العلم ونافذ القدرة لا عن الجراف واتباع آرائهم السخاف، وجوز أن يراد بالهادى هو الله تعالى وروى ذلك عن ابن عباس. والضحاك. وابن جرير، فالتووين فيه للتفخيم والتعظيم، وتوجيه الآية على ذلك أنهم لما أنكروا الآيات عنادا لكفرهم الناشئ عن التقليد ولم يتدبروا الآيات قبل: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ لَاهَادٍ مَثْبُتٌ لِلآيْمَانِ فِي صُدُورِهِمْ صَادِلَةٌ عَنْ جُحُودِهِمْ فَإِنَّ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ وَهُوَ سَبْحَانَهُ الْقَادِرُ عَلَيْهِ، وَعَلَى هَذَا قِيلَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: (اللَّهُ) خَبْرٌ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ أَيْ هُوَ اللَّهُ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَفْسِيرًا لِهَادٍ. (ويعلم) جملة مقررة

لاستقلاله تعالى بالهداية كالعلة لذلك ، ويجوز أن يكون جملة (الله يعلم) مقررة ويكون من باب إقامة الظاهر مقام المضمر كأنه هو تعالى يعلم أى ذلك الهادى ، والأول بعيد جدا . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس وابن جرير عن عكرمة . وأبى الضحى أن المنذر والهادى هو رسول الله ﷺ ، ووجه ذلك بأن (هاد) عطف على (منذر) و(لكل قوم) متعلق به قدم عليه للفاصلة . وفي ذلك دليل على عموم رسالته ﷺ وشمول دعوته ، وفيه الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالجار والمجرور والنحويون في جواز مختلفون ، وقد يجعل (هاد) خبر مبتدأ مقدر أى وهو هاد أو وأنت هاد ، وعلى الأول فيه التفات ، وقال أبو العالية : الهادى العمل ، وقال على بن عيسى : هو السابق إلى الهدى ولكل قوم سابق سبقتهم إلى الهدى . قال أبو حيان : وهذا يرجع إلى أن الهادى هو النبي لأنه الذى يسبق إلى ذلك وعن أبي صالح أنه القائد إلى الخير أو إلى الشر والكل كما ترى . وقالت الشيعة : إنه على كرم الله تعالى وجهه ورووا في ذلك اخبارا ، وذكر ذلك القشيري منا . وأخرج ابن جرير وابن مردويه . والديلى . وابن عساكر عن ابن عباس قال : لما نزلت (إنما أنت منذر) الآية وضع رسول الله ﷺ يده على صدره فقال : أنا المنذر وأوماً يده إلى منكب على كرم الله تعالى وجهه فقال : أنت الهادى يا على بك يهتدى المهتدون من بعدى . وأخرج عبد الله بن أحمد في زوائد المسند . وابن أبي حاتم . والطبرانى في الأوسط . والخالم ووصحه . وابن عساكر أيضا عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال في الآية : رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المنذر وأنا الهادى ، وفي لفظ والهادى رجل من بنى هاشم - يعنى نفسه - . واستدل بذلك الشيعة على خلافة على كرم الله تعالى وجهه بعد رسول الله ﷺ بلا فصل . وأجيب بأنا لا نسلم صحة الخبر ، وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار عند أهل الأثر ، وليس في الآية دلالة على ما تضمنته بوجه من الوجوه ، على أن قصارى ما فيه كونه كرم الله تعالى وجهه به يهتدى المهتدون بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك لا يستدعى إلا إثبات مرتبة الارشاد وهو أمر والخلافة التى تقول بها أمر لا تلازم بينهما عندنا .

وقال بعضهم : إن صح الخبر يلزم القول بصحة خلافة الثلاثة رضى الله تعالى عنهم حيث دل على أنه كرم الله تعالى وجهه على الحق فيما يأتى ويذر وأنه الذى يهتدى به وهو قدبايع أولئك الخلفاء طوعا ومدحهم وأثنى عليهم خيرا ولم يطن في خلافتهم فينبغى الاقتداء به والجرى على سنته في ذلك ودون اثبات خلاف ما أظهر خراط القتاد . وقال أبو حيان : إنه ﷺ على فرض صحة الرواية إنما جعل عليا كرم الله تعالى وجهه مثالا من علماء الامة وهداتها إلى الدين فكانته عليه الصلاة والسلام قال : يا على هذا وصفك فدخل الخلفاء الثلاث وسائر علماء الصحابة رضى الله تعالى عنهم بل وسائر علماء الامة ، وعليه فيكون معنى الآية إنما أنت منذر ولكل قوم في القديم والحديث إلى ماشاء الله تعالى هداة دعاة إلى الخير اه وظاهره أنه لم يحمل تقديم المعمول في خبر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما على الحصر الحقيقى وحينئذ لا مانع من القول بكثرة من يهتدى به ، ويؤيد عدم الحصر ما جاء عندنا من قوله ﷺ : « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » وأخبار أخر متضمنة لاثبات من يهتدى به غير على كرم الله تعالى وجهه ، وأنا أظنك لا تلتفت إلى التأويل ولا تتعب بما قيل وتكتفى بمنح صحة الخبر وتقول ليس في الآية بما يدل عليه عين ولا أثر هنا ، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أى يعلم حمل كل أثنى من أى الاناث كانت ، والحمل على هذا بمعنى المحمول ، وأن تكون موصولة والعائد محذوف أى

الذي تحمله في بطنها من حين العلق إلى زمن الولادة لا بعد تكامل الخلق فقط ، وجوز أن تكون نكرة موصوفة و ( يعلم ) قيل متعدية إلى واحد فهي عرفانية ، ونظرفيه بأن المعرفة لا يصح استعمالها في علم الله تعالى وهو ناشئ من عدم المعرفة بتحقيق ذلك وقد تقدم ، وجوز أن تكون استفهامية معلقة - يعلم - وهي مبتدأ أو مفعول مقدم والجملة سادة مسد المفعولين ، أي يعلم أي شيء تحمل وعلى أي حال هو من الاحوال المتواردة عليه طورا فطورا ، ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر المتبادر ، وكما جوز في ( ما ) هذه هذه الاوجه جوزت في ما بعدها أيضا ، ووجه مناسبة الآية لما قبلها قد علم مما سبق ، وقيل : وجهها أنه لما تقدم إنكارهم البعث وكان من شبههم تفرق الاجزاء واختلاط بعضها ببعض بحيث لا يتبأ الامتياز بينها به سبحانه بهذه الآية على احاطة علمه جل شأنه ازاحة شبهتهم ، وقيل : وجهها أنهم لما استعملوا بالسبئية تبه عز وجل على احاطة علمه تعالى ليفيد أنه جلت حكمته إنما ينزل العذاب حسبما يعلم من المصلحة والحكمة ، وفي مصحف أبي ومر ما قيل في نظيره ( ماتحمل كل أنثى وما تضم ) ﴿ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزِدُّدُ ﴾ أي ما تنقصه وما تزداده في الجنة كالخديج والتام وروى ذلك عن ابن عباس ، وفي المدة كالمولود في أقل مدة الحمل والمولود في أكثرها وفيها بينهما وهو رواية أخرى عن الخبر ، قيل : إن الضحك ولد سنتين ، وإن هرم (١) بن حيان لأربع ومن ذلك سمي هرما ، وإلى كون أقصى مدة الحمل أربع سنين ذهب الشافعي ، وعند مالك أقصاها خمس ، وعند الامام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أقصاها ستان وهو المروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها ، فقد أخرج ابن جرير عنها لا يكون الحمل أكثر من سنتين قدر ما تتحرك فلكه مغزل ، وفي العدد كالأحد فما فوق ، قيل : ونهاية ما عرف أربعة فانه يروى أن شريك (٢) بن عبد الله ابن أبي نمير القرشي كان رابع أربعة وهو الذي وقف عليه امامنا الاعظم رضى الله تعالى عنه ، وقال الشافعي عليه الرحمة : أخبرني شيخ باين أن امرأته ولدت بطونا في كل بطن خمسة وهذا من النوادر ، وقد اتفق مثله لكن ما زاد على اثنين لضعفه لا يعيش الا نادرا ه وما يحكى أنه ولد لبعضهم أربعون في بطن واحدة كل منهم مثل الاصبع وأنهم عاشوا كلهم فالظاهر أنه كذب ، وقيل : المراد نقصان دم الحيض وازدياده وروى ذلك عن جماعة ، وفيه جعل الدم في الرحم كالماء في الأرض يفيض تارة ويظهر أخرى ، وغاض جاء متعديا ولازما كتنقص وكذا ازداد وهو مما اتفق عليه أهل اللغة ، فان جعلتهما لازمين لا يجوز أن تكون ( ما ) موصولة أو موصوفة لعدم العائد ، واستناد الفعلان كيفما كانا إلى الأرحام فانهما على اللزوم لما فيها وعلى التعدى لله جل شأنه وعظم سلطانه ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ ﴾ من الاشياء ﴿ عِنْدَهُ ﴾ سبحانه ﴿ بِمَقْدَارٍ ﴾ بقدر لا يجاوزه ولا ينقص عنه كقوله تعالى : ( اناكل شيء خلقناه بقدر ) فان كل حادث من الاعراض والجواهر له في كل مرتبة من مراتب التكوين ومبادئها وقت معين وحال مخصوص لا يكاد يجاوزه ولعل حال المعدوم معلوم بالدلالة إذا قلنا : إن الشيء هو الموجود ( عند ) ظرف متعلق بمحذوف وقع صفة لشيء أولسلك و ( بمقدار ) خبر ( كل ) وجوز أن يكون الظرف متعلقا بمحذوف وقع حالا من - مقدار - وهو في الاصل صفة له لكنه لما قدم أعرب حالا ، فاه بالقاعدة ، وأن يكون ظرفا لما يتعلق به الجار ، والمراد بالعندية الحضور العلمي بل العلم الحضورى على ما قيل ، فان تحقق الاشياء في أنفسها في أى مرتبة فأت من مراتب الوجود

(١) وزنه ككتف اه منه (٢) ويعد من التابعين اه منه



والاستعداد لذلك علم بالنسبة اليه تعالى ، وقيل : معنى عنده في حكمه ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ﴾ أى الغائب عن الحس ﴿وَالشَّهَادَةِ﴾ أى الحاضر له عبر عنهما بهما مبالغة .

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أن الغيب السر والشهادة العلانية ، وقيل : الأول المدعوم والثاني الموجود ونقل عن بعضهم أنه قال : إنه سبحانه لا يعلم الغيب على معنى أن لا يغيب بالنسبة اليه جل شأنه والمدعومات مشهودة له تعالى بناء على القول برؤية المدعوم كما برهن عليه الكوراني في رسالة ألفها لذلك ، ولا يخفى ما في ذلك من مزيد الجسارة على الله تعالى والمصادمة لقوله جل شأنه : (عالم الغيب) ولا ينبغي لمسلم أن يتفوه بمثل هذه الكلمة التي تقشعر من سماعها أبدان المؤمنين نسأل الله تعالى أن يوفقنا للوقوف عند حدنا ويمن علينا بحسن الادب معه سبحانه ، ورفع (عالم) على أنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر بعد خبر . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (عالم) بالنصب على المدح ، وهذا الكلام كالدليل على ما قبله من قوله تعالى : (الله يعلم) الخ ﴿الْكَبِيرِ﴾ العظيم الشأن الذي كل شيء درنه ﴿الْمُتَعَالَى﴾ المستعلى على كل شيء في ذاته وعلمه وسائر صفاته سبحانه ، وجوز أن يكون المعنى الكبير الذي يجل عما نعته به الخلق من صفات المخلوقين ويتعالى عنه ، فعلى الأول المراد تنزيهه سبحانه في ذاته وصفاته عن مداناة شيء منه ، وعلى هذا المراد تنزيهه تعالى عما وصفه الكفرة به فهو رد لهم كقوله جل شأنه : (سبحان الله عما يصفون) قال العلامة الطيبي : إن معنى (الكبير المتعال) بالنسبة الى مردوفه وهو (عالم الغيب والشهادة) هو العظيم الشأن الذي يكبر عن صفات المخلوقين ليضم مع العلم العظمة والقدرة بالنظر الى ما سبق من قوله تعالى : (ما تحمل من أثني) الى آخر ما يفيد التنزيه عما يرمعه النصارى والمشركون ، ورفع (الكبير) على أنه خبر بعد خبر ، وجوز أن يكون (عالم) مبتدأ وهو خبره ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلِ﴾ أخفاه في نفسه ولم يتلفظ به ، وقيل : تلفظ به بحيث لم يسمع نفسه دون غيره ﴿وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾ من يقابل ذلك بالمعنيين ﴿وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ﴾ مبالغ في الاختفاء كأنه مخف ﴿بِاللَّيْلِ﴾ وطالب للزيادة ﴿وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ أى ظاهر فيه كما روى عن ابن عباس ، وهو على ما قال جمع في الاصل اسم فاعل من سرب إذا ذهب في سره أى طريقه ، ويكون بمعنى تصرف كيف شاء قال الشاعر :

إني سربت وكنت غير سروب      وتقرب الاحلام غير قريب

وقال الآخر :      وكل أناس قاربوا قيد خلهم      ونحن خلعتنا قيده فهو سارب

أى فهو متصرف كيف شاء لا يدفع عن جهة يفتخر بعزة قومه ، فمأذره الخبر لازم معناه ، وقرينته وقوعه في مقابلة مستخف ، والظاهر من كلام بعضهم أنه حقيقة في الظاهر ، ورفع (سواء) على أنه خبر مقدم (من) مبتدأ مؤخر ، ولم يشن الخبر لأنه في الاصل مصدر وهو الآن بمعنى مستو ولم يحجى ثلثيته في أشهر اللغات ، وحكى أبو زيدهما سواء آن ، و (منكم) حال من الضمير المستتر فيه لاني (أسر) و (جهر) لأن ما في حيز الصلة والصفة لا يتقدم على الموصول والموصوف ، وجوز أبو حيان كون (سواء) مبتدأ لوصفه بمنكم وما بعده الخبر ، وكذا أعرب سيويه قول العرب : سواء عليه الخير والشر ، وقول ابن عطية : إن سيويه ضعف ذلك

بأنه ابتداء بنكرة لا يصح (سارِب) عطف على (من) كأنه قيل: سواء منكم انسان هو مستخف وآخر سارِب، والنكتة في زيادة هو في الالول أنه الدال على كمال العلم فناسب زيادة تحقيق وهو النكتة في حذف الموصوف عن سارِب أيضا، والوجه في تقديم (أَسْر) واعماله في صريح القول على جهره واعماله في ضميره، وجوز أن يكون على (مستخف) واستشكل بأن سواء يقتضى ذكر شيئين فاذا كان سارِب معطوفا على جزء الصلة أو الصفة لا يكون هناك الاشئ واحد، ولا يجيء هذا على الالول لأن المعنى ما علمت. وأجيب بأن (من) عبارة عن الالثنين كما في قوله:

تعال فان عاهدتني لا تخوتني نكثن مثل من باذنب يصطحجان

فكأنه قيل: سواء منكم اثنان مستخف بالليل وسارِب بالنهار، قال في الكشف: وعلى الوجهين (من) موصوفة لا موصولة فيحمل الالوليان ايضا على ذلك ليتوافق الشكل، وإثارها على الموصولة دلالة على أن المقصود الوصف فان ذلك متعلق العلم، واما لو قيل: سواء الذى أسر القول والذى جهر به فان أريد الجنس من باب \* ولقد أمر على اللثيم يسبنى \* فهو والالول سواء لكن الالول نص، وإن أريد المعهود حقيقة أو تقديرا لزم إيهام خلاف المقصود لما مر، وقيل: فى الكلام موصول محذوف والتقدير ومن هو سارِب كقول أبي فراس:

فليت الذى بينى وبينك عامر وبينى وبين العالمين خراب

وقول حسان:

أمن يهجر رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء

وهو ضعيف جدا لما فيه من حذف الموصول مع صدر الصلة، وقد ادعى الزمخشري أن أحد الحذفين سائغ لكن اجتماعهما منكر من المنكرات بخلاف البيتين، وقال أبو حيان: إن حذف من هنا وإن كان للعلم به لا يجوز (١) عند البصريين ويجوز عند الكوفيين، وزعم بعضهم أن المقصود استواء الحالتين سواء كانتا لواحد أو لالثنين، والمعنى سواء استخفاؤه وسرو به بالنسبة إلى علم الله تعالى فلا حاجة إلى توجيه الآية بما مر، وكذا حال ما تقدمه فعبر بأسلوبين والمقصود واحد.

وتعقب بأنه لا تساعد العربية لأن (من) لا تكون مصدرية ولا سايبك فى الكلام. وزعم ابن عطية جواز أن تكون الآية متضمنة لثلاثة أصناف فالذى يسر طرف والذى يجهر طرف مضاد للالول والثالث متلون يعصى بالليل مستخفيا ويظهر البراءة بالنهار وهو كما ترى. ومن الغريب ما نقل عن الاخفش وقطرب تفسير المستخفي بالظاهر فانه وإن كان موجودا فى كلامهم بهذا المعنى لكن يمنع عنه فى الآية ما يمنع، ثم ان فى بيان علمه تعالى بما ذكر بعد بيان شمول علمه سبحانه الاشياء كلها ما لا يخفى من الاعتناء بذلك.

(لَهُ) الضمير راجع الى من تقدم من أسر بالقول وجهر به الى آخره باعتبار تأويله بالمدكور وجرائه مجرى اسم الإشارة وكذا المذكورة بعده (مُعَقَّبَاتٌ) ملائكة تعقب فى حفظه وللائنه جمع معقبة من عقب مبالغة فى عقبه اذا جاء على عقبه واصله من عقب وهو مؤخر الرجل ثم تجوز به عن كون الفعل بغير فاصل ومهولة

كان أحدهم بطأ عقب الآخر ، فالنفعيل للتكثير وهو اما في الفاعل أو في الفعل لا للتمدية لان ثلاثيه متعد بنفسه ، ويجوز أن يكون اطلاق المعقات على الملائكة عليهم السلام باعتبار أنهم يعقبون أقوال الشخص وأقواله أى يتبعونها ويحفظونها بالكتابة . وقال الزمخشري : ان اصله معقات فهو من باب الافتعال فادغمت التاء في القاف كقوله تعالى : ( وجاء المعذرون ) أى المعتذرون . وتعقب بأنه وهم فاحش فان التاء لا تدغم في القاف من كلمة أو كلمتين ، وقد نص الصرفيون على أن القاف والسكاف كل منهما لا يدغم في الآخر ولا يدغمان في غيرهما ، والتاء في معقة للبالغه كناء - نساء - لان الملائكة عليهم السلام غير مؤتئين ، وقيل : هي للتأنيث بمعنى أن معقة صفة جماعة منهم ، فمعى معقات جماعات كل جماعة منها معقة وليس معقة جمع معقب ، وذكر الطبري أنه جمعه وشبه ذلك برجل ورجال ورجالات وهو كما ترى لكن أوله أبو حيان بأنه أراد بقوله : جمع معقب أنه أطلق من حيث الاستعمال على جمع معقب وان كان أصله ان يطلق على مؤنث معقب فصار مثل الواردة للجماعة الذين يردون وإن كان أصله أن يطلق على مؤنث وارد ، وتشبيه ذلك بما ذكر من حيث المعنى لا من حيث صناعة النحو ، فبين أن معقة من حيث اريد به الجمع كرجال من حيث وضع للجمع وان معقات من حيث استعمل جمعاً لمعقة المستعمل في الجمع كرجالات الذى هو جمع رجاله . وقرأ أبى . وإبراهيم (معاقب) وهو جمع قال الزمخشري جمع معقب أو معقة بنشد بدل القاف فيهما والياء عوض من حذف إحدى القافين في التكسير ، وقال ابن جنى : إنه تكسير معقب كمطعم ومطاعم ومقدم ومقاديم كأنه جمع على معاقبة ثم حذف الهاء من الجمع وعرضت الياء عنها ولعله الأظهر ، وقرئ (معقات) من اعتقب (من بين يديه ومن خلفه) متعلق بمحذوف وقع صفة لمعقات أو حالا من الضمير في الظرف الواقع خبراً له ، فالعنى أن المعقات محيطة بجميع جوانبه أو هو متعلق بمعقات (من) لابتداء الغاية ، فالعنى أن المعقات تحفظ ما قدم وأخر من الأعمال أى تحفظ جميع أعماله ، وجوز أن يكون متعلقاً بقوله تعالى :

(يَحْفَظُونَهُ) والجملة صفة معقات أو حال (أ) من الضمير في الظرف .

وقرأ أبى (من بين يديه ورقب من خلفه) وابن عباس (ورقباء من خلفه) وروى مجاهد عنه أنه قرأ (له معقات من خلفه ورقب من بين يديه يحفظونه) (من أمر الله) متعلق بما عنده و (من) للسببية أى يحفظونه من المضار بسبب أمر الله تعالى لهم بذلك ، ويؤيد ذلك أن علياً كرم الله تعالى وجهه ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وزيد بن على . وجعفر بن محمد . وعكرمة رضى الله تعالى عنهم قرؤا (بأمر الله) بالياء وهي ظاهرة في السببية .

وجوز أن يتعلق بذلك أيضاً لكن على معنى يحفظونه من بأسه تعالى متى اذنب بالاستعمال أو الاستغفار له أى يحفظونه باستدعائهم من الله تعالى أن يمهله ويؤخر عقابه ليتوب أو يطلبون من الله تعالى أن يغفر له ولا يعذبه أصلاً ، وقال في البحر : إن معنى الكلام بصير على هذا الوجه إلى التضمين أى يدعون له بالحفظ من نعمات الله تعالى .

وقال الفراء . وجماعة : في الكلام تقديم وتأخير أى له معقات من أمر الله يحفظونه من بين يديه



خلفه ، وروى هذا عن مجاهد . والنخعي . وابن جريج فيكون ( من أمر الله ) متعلقا بحذوف وقع صفة لمعقبات أى كائنة من أمره تعالى ، وقيل : إنه لا يحتاج في هذا المعنى إلى دعوى تقديم وتأخير بأن يقال : إنه سبحانه وصف المعقبات بثلاث صفات . احداها كونها كائنة من بين يديه ومن خلفه . وثانيتها كونها حافظة له . وثالثتها كونها كائنة من أمره سبحانه ، وإن جعل ( من بين يديه ) متعلقا - بحفظونه - . يكون هناك صفتان الجملة والجار والمجرور ، وتقديم الوصف بالجملة على الوصف به سائغ شائع في الفصح ، وكأن الوصف بالجملة الدالة على الديمومة في الحفظ لكونه آكد قدم على الوصف الآخر . وأخرج ابن أبي حاتم . وابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس أن المراد بالمعقبات الحرس الذين يتخذهم الأمراء لحفظهم من القتل ونحوه ، وروى مثله عن عكرمة ، ومعنى ( يحفظونه من أمر الله ) أنهم يحفظونه من قضاء الله تعالى وتدره ويدعون عنه ذلك في توهمه لجهله بالله تعالى . ويجوز أن يكون من باب الاستعارة التهكمية على حد ما اشتهر في قوله تعالى : ( فبشرهم بعذاب أليم ) فهو مستعار لضده وحقيقته لا يحفظونه . وعلى ذلك يخرج قول بعضهم : ان المراد لا يحفظونه لا على أن هناك نفيًا مقدرا كما يتوهم ، والأكثر على أن المراد بالمعقبات الملائكة . وفي الصحيح « يتعاقب فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويحتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر » وذكروا أن مع العبد غير الملائكة الكرام السكاكين ملائكة حافظة ، فقد أخرج أبو داود . وابن المنذر . وابن أبي الدنيا . وغيرهم عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : لكل عبد حافظة يحفظونه لا يخر عليه حائط . أو يتردى في بئر أو تصيبه دابة حتى إذا جاء القدر الذي قدر له خلت عنه الحافظة فأصابه ما شاء الله تعالى أن يصيبه . وأخرج ابن أبي الدنيا . والطبراني . والصابوني عن أبي أمامة قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « وكل بالؤمن ( ١ ) ثلثائة وستون ملكا يدفعون عنه ما لم يقدر عليه من ذلك للبصر سبعة أملاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل من الذباب في اليوم الصائف وما لو بدا لكم لرأيتموه على كل سهل وجبل كلهم باسط يديه فاغر فاه وما لو وكل العبد فيه إلى نفسه طرفه عين لا تخطفته الشياطين » .

وأخرج ابن جرير عن كنانة العدوي قال : دخل عثمان رضى الله تعالى عنه على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : يا رسول الله أخبرني عن العبد كم معه من ملك ؟ فقال : ملك عن يمينك على حسناتك وهو أمير على الذى على الشمال إذا عملت حسنة كتبت عشرةا فإذا عملت سيئة قال الذى على الشمال للذى على اليمين : أأ كتب ؟ قال : لا لعله يستغفر الله تعالى ويتوب فاذا قال ثلاثا قال : نعم اكتب أرحنا الله تعالى منه فبئس القرين ما أقل مراقبته لله سبحانه وأقل استجابه منه تعالى يقول الله جل وعلا : ( ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ) وملكان من بين يديك وملكان من خلفك يقول الله تعالى : ( له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ) وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لله تعالى رفعك وإذا تجبرت على الله تعالى قصمك وملك قائم على فك لا يدع أن تدخل الحية فيه وملكان على عينك فهو لاء عشرة أملاك ينزلون على كل بنى آدم فى النهار وينزل مثلهم فى الليل » .

والاخبار في هذا الباب كثيرة . واستشكل أمر الحفظ بأن المقدر لا بد من أن يكون وغير المقدر لا يكون

( ١ ) لعل التخصيص بالذكر للشرف فلا تنقل اه منه

أبدأ بالحفظ من أى شئ . وأجيب بأن من القضاء والقدر ماهو معلق فيكون الحفظ منه ولهذا حسن تعاطي الاسباب والافئتل ذلك وارد فيها بأن يقال : إن الامر الذى نريد أن نتعاطاه اما أن يكون مقدراً وجوده فلا بد أن يكون أو مقدراً عدمه فلا بد أن لا يكون فما الفائدة في تعاطيه والتشبث بأسبابه ؟ . وتمعّب هذا بأن ما ذكر انما حسن منالجهلنا بان مانطلبه من المعاق أو من غيره والمسألة المستشكلة ليست كذلك ، وأنت تعلم أن الله تعالى جعل في المحسوسات أسباباً محسوسة و ربط بها مسبباتها حسباً تقضيه حكمته الباهرة ولو شاء لأوجد المسببات من غير اسباب لغناه جل شأنه الذى ، ولا مانع من أن يجعل في الامور الغير المحسوسة أسباباً يربط بها المسببات كذلك ، وحينئذ يقال : إنه جلت عظمتة جعل أولئك الحفظة أسباباً للحفظ كما جعل في المحسوس نحو الجنف للعين سبباً للحفظها مع انه ليس سبباً الا للحفظ مما لم يبرم من قضائه وقدره جل جلاله ، والوقوف على الحكم بأعيانها مما لم نكلف به ، والعلم بأن أفعالها تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح على الاجمال بما يكفي المؤمن ، ويقال نحو هذا في أمر الكرام الكاتبين فهم موجودون بالنص وقد جعلهم الله تعالى حفظة لأعمال العبد كاتبين لها ونحن تؤمن بذلك وإن لم نعلم ما قلدتهم وما مدادهم وما قرطاسهم وكيف كتابتهم وأين محلهم وما حكمة ذلك مع أن علمه تعالى كاف في الثواب والعقاب عليها وكذا تذكر الانسان لها وعلمه بها يوم القيامة كاف في دفع ماعسى أن يختلج في صدره عند معاينة ما يرتب عليها ، ومن الناس من خاض في بيان الحكمة وهو أسهل من بيان مامعها .

وذكر الامام الرازى في جواب السؤال عن فائدة جعل الملائكة عليهم السلام موكلين علينا طويلاً فقال : إعلم أن ذلك غير مستبعد لأن المنتهجين اتفقوا على أن التدبير في كل يوم ليكوكب على حدة وكذا القول في كل ليلة ، ولاشك أنلك الكواكب أرواحاً عندهم فلك التدبيرات المختلفة لتلك الارواح في الحقيقة ، وكذا القول في تدبير الهياج والسكندخاه على مايقولون . وأما أصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور على ألسنتهم فانهم يقولون : أخبرنا الطباع التام بكذا ، ومرادهم به أن لكل انسان روحاً فلكية تنولى صلاح مهماته ودفع بلياته وآفاته ، وإذا كان هذا متفقاً عليه بين قدماء الفلاسفة وأصحاب الاحكام فكيف يستبعد مجيئه في الشرع . وتمام التحقيق فيه أن الارواح البشرية مختلفة في جواهرها وطباعتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وبعضها حرة وبعضها نذلة وبعضها قوية القهر وبعضها ضعيفته ، وبأن الامر في الأرواح البشرية كذلك فكذلك القول في الارواح الفلكية ، ولاشك أن الارواح الفلكية في كل باب وصفة أقوى من الارواح البشرية ، وكل طائفة من الارواح البشرية تكون مشاركة في طبيعة خاصة وصفة مخصوصة وتكون في مرتبة روح من الارواح الفلكية مشاطة لها في الطبيعة والخاصية ، فتكون تلك الارواح البشرية كأنها اولاد لتلك الروح الفلكي واذا كان الامر كذلك فان ذلك الروح الفلكي يكون معنا على مهماتها ومرشدا لها إلى مصالحها وعاصبا اياها عن صنوف الآفات ، وهذا كلام ذكره محققو الفلاسفة ، وبذلك يعلم أن ماوردت به الشريعة أمر مقبول عند الكل فلا يمكن استنكاره اه .

ولعل مقصوده بذلك تنظير أمر الحفظة مع العبد بأمر الارواح الفلكية معه على زعم الفلاسفة في الجملة ، والا فاقوله المسلمون في أمرهم أمر ومايقوله الفلاسفة في أمر تلك الارواح أمر آخر وهيات هيات أن نقول بما قالوا فانه بعيد عما جاد عن الشارع عليه الصلاة والسلام بمراحل ، ثم ذكر عليه الرحمة من فوائد الحفظة للأعمال

أن العبد إذا علم أن الملائكة عليهم السلام يضرّونه ويحسون عليه أعماله وهم - هم - كان أقرب إلى الخذر عن ارتكاب المعاصي ، لمن يكون بين يدي أناس اجلاء من خدام الملك ووكاين عليه فانه لا يكاد يحاول معصية بينهم ، وقد ذكر ذلك غيره ولا يخلو عن حسن ، ثم نقل عن المتكلمين في فائدة الصحف المكتوبة أنها وزنها يوم القيامة فمن ثقل موازينه فهو في عيشة راضية وأمان خفت موازينه فأهواوية ، ويظهر كل من الامرين للتخلاق \*  
 وتعقبه القاضي بأن ذلك بعيد لأن الأدلة قد دلت على أن كل واحد قبل مماته عند المعاينة يعلم أنه من السعداء أو من الاشقياء والعياذ بالله تعالى فلا يجوز توقف حصول المعرفة على الميزان ، ثم أجاب بأنه لا يمتنع أيضا ما ذكرناه لامر يرجع إلى حصول سرور العبد عند الخلق العظيم بظهور أنه من أولياء الله تعالى لهم وحصول ضد ذلك لمن كان من أعداء الله تعالى ، ولا يخفى أن هذا مبنى على أن الذي يوزن هو الصحف وهو أحد أقوال في المسئلة . نعم ذهب إليه جمع من الأجلة لحديث البطاقة والسجلات المشهور ، وكذا على أن الكتابة على معانها الظاهر وهو الذي ذهب إليه أهل الحديث بل وغيرهم فيما أعلم ( ونقل (١) عن حكيم الاسلام ) معنى آخر فقال : إن الكتابة عبارة عن نقوش مخصوصة وضعت بالاصطلاح لتعريف بعض المعاني المختصة فلو قدرنا كون تلك النقوش دالة على تلك المعاني بذواتها كانت تلك الكتابة أقوى وأمل ، وحينئذ نقول :  
 إن الانسان إذا أتى بعمل من الاعمال مرات كثيرة متوالية حصل في نفسه بسبب ذلك ملكة قوية راسخة ، فان كانت تلك الملكة ملكة في اعمال نافعة في السعادات الروحانية عظم ابتهاجه بعد الموت ، وإن كانت تلك الملكة ملكة ضارة في الاحوال الروحانية عظم ضرره بها بعد ، ثم قال : إذا ثبت هذا فتقول : إن التكرير الكثير إن كان سببا لحصول تلك الملكة الراسخة كان لسكل واحد من تلك الاعمال أثر في حصول تلك الملكة ، وذلك الاثر وإن كان غير محسوس إلا أنه حاصل في الحقيقة ، وإذا عرف هذا ظهر أنه لا يحصل للانسان لمحّة ولا حركة ولا سكن الا ويحصل منه في جوهر نفسه أثر من آثار السعادة وآثار الشقاوة قل أو كثير ، وهذا هو المراد من كتب الاعمال عند حكيم الاسلام والله تعالى العالم بحقائق الامور انتهى ، وقد رأيت ذلك لبعض الصوفية \*  
 وأنت تعلم أنه خلاف ما نطق به الآيات والاحبار ، ونحن في أمثال هذه الامور لا نعدل عن الظاهر ما أمكن ، والحق أبلغ وما بعد الحق إلا الضلال هذا . ومن الناس من جعل ضمير ( له ) لمن الاخير والاولى ، ومنهم من جعله لله تعالى وما بعده - لمن - وفيه تفكيك للضمان من غير داع ، ومنهم من جعله للبي عليه السلام وهو عليه الصلاة والسلام معلوم من السياق وقد تقدم الاخبار عنه صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى : ( ويقولون لولا أنزل عليه آية ) الآية . واستدل على ذلك بما أخرجه ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني في الكبير . وابن مردويه ، وأبو نعيم في الدلائل من طريق عطاء بن يسار عن ابن عباس أن أريد ابن قيس . وعامر بن الطفيل قدام المدينة على رسول الله عليه السلام فأنها اليه وهو عليه الصلاة والسلام جالس فجلسا بين يديه فقال عامر : ما تجعل لي إن أسلمت ؟ قال النبي عليه السلام لك بالمسلمين وعليك ما عليهم قال : أتجعل لي إن أسلمت الأمر بعدك ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : ليس ذلك لك ولا لقومك ولكن لك أئمة الخيل قال : فأجعل لي الوبر ولك المدر فقال عليه السلام : لا فلما قفى من عنده قال : لا ملأها عليك خيلا ورجلا فقال النبي عليه السلام : يمنعك الله تعالى ، وفي رواية وابناء قبلة - يريد الأوس والخزرج - فلما خرجا قال عامر : يا أريد



أنى سألهي محمدا عنك بالحديث فاضربه بالسيف فان الناس إذا قتلته لم يزيدوا على أن يرضوا بالدية ويكرهوا الحرب فسنعطيهم الدية فقال أربد : اقبل فأقبلا راجعين فقال عامر : يا محمد قم معي أظلمك فقام عليه الصلاة والسلام معه فخايا إلى الجدار ووقف عامر يكلمه وسل أربد السيف فلما وضع يده عليه بيست على قائمه فلم يستطع سله وأبطأ على عامر فالتفت رسول الله ﷺ فرأى أربد وما يصنع فانصرف عنهما وقال عامر لأربد : مالك ؟ قال : وضعت يدي على قائم سيفي فبيست فلما خرجا حتى إذا كنا بالرقم زلا فخرج اليهما سعد بن معاذ. وأسيد بن حضير فوقع بها أسيد قال : اشخصا يا عدوى الله تعالى لنعمك الله تعالى فقال عامر : من هذا يا سعد ؟ فقال : هذا أسيد بن حضير الكتاب فقال : أما والله إن كان حضير صديقي ، ثم إن الله سبحانه أرسل على أربد صاعقة فقتله وخرج عامر حتى إذا كان بوادي الجريد أرسل الله تعالى عليه قرحة فأدركه الموت ، وفي رواية أنه كان يصيح بالعامر أغدة كغدة البعير وموت في بيت سلوية فأنزله تعالى فيها (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) الى قوله سبحانه : (له معقبات) إلى آخره ثم قال : المعقبات من أمر الله يحفظون محمد ﷺ ، وجاء في رواية أخرى عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال : هذه للنبي عليه الصلاة والسلام خاصة ، والاكثرون على اعتبار العموم . وسبب النزول لا بأني ذلك والله تعالى أعلم ، ثم انه سبحانه بعد أن ذكر إحاطة عليه بالعباد وان لهم المعقبات يحفظونهم من أمره جل شأنه به على لزوم الطاعة وبال المعصية فقال عز من قائل : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ) من النعمة والعدافية ﴿ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ ما اتصفت به ذواتهم من الاحوال الجميلة لا ما أضمره ونوره فقط ، والمراد بتغيير ذلك تبديله بخلافه لا مجرد تركه ، وجاء عن علي كرم الله تعالى وجهه مرفوعا يقول الله تعالى : « وعزى وجلالى وارتفاعى فوق عرشى ما من أهل قرية ولا أهل بيت ولا رجل يبادية كانوا على ما كرهت من معصيتي ثم تحولوا عنها إلى ما أحببت من طاعتي الا تحولت لهم عما يكرهون من عذابى إلى ما يحبون من رحمتي وما من أهل قرية ولا أهل بيت ولا رجل يبادية كانوا على ما أحببت من طاعتي ثم تحولوا عنها إلى ما كرهت من معصيتي الا تحولت لهم عما يحبون من رحمتي الى ما يكرهون من عذابى » أخرجه ابن أبي شيبة . وأبو الشيخ . وابن مردويه . واستشكل ظاهر الآية حيث أفادت أنه لا يقع تغيير النعم بقوم حتى يقع تغيير منهم بالمعاصى مع أن ذلك خلاف ما قرنته الشريعة من أخذ العامة بذنوب الخاصة ومنه قوله سبحانه : (واقفوا فنته لا تصين الذين ظلموا منكم خاصة) وقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل «أنهلك وفينا الصالحون ؟ نعم إذا كثرت الخبث» وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه يوشك أن يعمهم الله سبحانه بعقاب» فى أشياء كثيرة وأيضاً قد ينزل الله تعالى بالعبد مصائب يزيد بها أجره ، وقد يستدرج المذنب بترك ذلك •

وأولها ابن عطية لذلك بان المراد حتى يقع تغيير ما منهم أو من هو منهم لنا غير سبحانه بالمنهزمين يوم أحد بسبب تغيير الرماة ما بأنفسهم والحق ان المراد أن ذلك عادة الله تعالى الجارية فى الاكثر لأنه سبحانه لا يصيب قوما الا بتقدم ذنب منهم فلا اشكال ، قيل : ولك أن تقول : إن قوله سبحانه :

﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ ﴾ تشميم لتدارك ما ذكر وفيه تأمل ، والسوء يجمع كل ما يسوء من مرض وفقير وغيرهما من أنواع البلاء ، و (مرد) مصدر ميمي أى فلا رد له ، والعامل فى ( إذا) ما دل

عليه الجواب لأن معمور المصدر وكذا ما بعد الفاء لا يتقدم عليه ، والتقدير كما قال أبو البقاء وقع أو لم يرد أو نحو ذلك ، والظاهر أن (إذا) للكلية ، وقد جاءت كذلك في أكثر الآيات ﴿ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ ﴾ سبحانه ﴿ مِنْ وَآلِ ١١ ﴾ بلى أمورهم من ضرورهم ويدخل في ذلك دخولا أولياد دفع السوء عنهم ، وقيل : الاول اشارة الى نفي الدافع بالدال وهذا اشارة الى نفي الرافع بالراء لثلاثا يتكرر ولا حاجة الى ذلك كما لا يخفى . واستدل بالآية على ان خلاف مراد الله تعالى محال . واعترض بأنها إنما تدل على انه تعالى إذا أراد بقوم سوء وجب وقوعه ولا تدل على ان كل مراد له تعالى كذلك ولا على استحالة خلافه بل على عدم وقوعه ، وأجيب بأنه لا فرق بين ارادة السوء و ارادة غيره لكن اقتصر على ارادة الاول لأن الكلام في الانتقام من الكفار وهو أبلغ في تخوفهم فاذا امتنع رد السوء فغيره كذلك ، والمراد بالاستحالة عدم الامكان الوقوع على الذاتي ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر ، ومن أعجب ما قيل : ان الجمهور احتجوا بالآية على ان المعاصي بما يشماها السوء وانها بخلقه تعالى ، ومن الناس من جعل الآية متعلقة بقوله تعالى : ( ويستعجلونك بالسبيته ) الى آخره وبين ذلك أبو حيان بما لا يرضيه انسان ، وقيل : إن فيها ايذاناً بأنهم بما بشروه من انكار البعث واستعجال السبيته واقتراح الآية قد غيروا ما في أنفسهم من الفطرة فاستحقوا لذلك حلول غضب الله تعالى هذا ووقف ابن كثير على (هاد) وكذا (واق) حيث وقع وعلى (وال) هنا و (باق) في النحل بابات الباء و باقى السبعة ووقفوا بحذفها . وفي الاقتناع لأبي جعفر ابن الباذش عن ابن مجاهد الوقف في جميع الباب لابن كثير بالياء وهذا لا يعرفه المكبون ، وفيه أيضا عن أبي يعقوب الازرق عن ورش أنه خيره في الوقف في جميع الباب بين أن يقف بالياء وان يقف بحذفها كذا في البحر ، وفيه أنه أثبت ابن كثير ، وأبو عمر وفي رواية (المتعال) وقفاً ووصلا وهو الكثير في لسان العرب وحذفها الباقون وصلا ووقفاً لأنها كذلك رسمت في الامام ، واستشهد سيويه لحذفها في الفواصل والقوافي وأجاز غيره حذفها مطلقاً ووجه حذفها مع أنها تحذف مع التنوين وأل معاقبة له اجراء المعاقب مجرى المعاقب ﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا ﴾ من الصاعقه ﴿ وَطَمَعًا ﴾ في النيث قاله ابن عباس رضی الله تعالى عنهما . وأخرج أبو الشيخ عن الحسن أنه قال : خوفاً لأهل البحر وطمعاً لأهل البر . وعن قتادة خوفاً للساافر من أذى المطر وطمعاً للقيم في نفعه ، وعن الماوردي خوفاً من العقاب وطمعاً في الثواب ، والمراد من البرق معناه المتبادر وعن ابن عباس أن المراد به الماء فهو مجاز من باب اطلاق الشيء على ما يقارنه غالباً .

ونصب (خوفاً وطمعاً) على أنها مفعول له - ليريك - واتحاد فاعل العلة والفعل المعمل ليس شرطاً للنصب مجمعا ، ففي شرح الكافية للرضي وبعض النحاة لا يشترط تشاركهما في الفاعل وهو الذي يقوى في ظني وإن كان الأغلـب هو الاول . واستدل على جواز عدم التشارك بما ذكرناه في حواشينا على شرح القطر للصفه وفي جمع الهوامع وشرط الاعلم والمتأخرون المشاركة للفعل في الوقت والفاعل ولم يشترط ذلك سيويه ولا أحد من المتقدمين ، واحتاج المشتطون إلى تأويل هذا للاختلاف في الفاعل فان فاعل الاراءه هو الله تعالى وفاعل الطمع والخوف غيره سبحانه فقيل : في الكلام مضاف مقدر وهو إرادة أى يريك ذلك إرادة أن تخافوا وطمعوا فالفعل له المضاعف المقدر وفاعله وفاعل الفعل الممل به واحد ، وقيل : الخوف والطمع مرصعان

موضع الاخافة والاطاع كما وضع النبات موضع الانبات في قوله تعالى : ( والله أنبتكم من الأرض نباتا ) والمصدر ينوب بعضها عن بعض أو هما مصدران محذوف الزوائد كما في شرح التسهيل ، وقيل : إنهما مفعول له باعتبار أن المخاطبين راثين لأن آراءهم متضمنة لرؤيتهم والخوف والطمع من أفعالهم فهم فعلوا الفعل المعمل بذلك وهو الرؤبة فيرجع إلى معنى قعدت عن الحرب جينا وهذا على طريقة قول النابغة الذبياني :

وحلت بيوتى في يفاع تمنع      يخال به راعى المحولة طائرا  
حذارا على أن لاتنال مقادى      ولا نسوتى حتى يمتن حرارنا

حيث قيل : إنه على معنى أحللت بيوتى حذاراً ، ورد ذلك المولى أبو السعود بأنه لا سبيل إليه لأن ما وقع في معرض العلة الغائية لاسيما الخوف لا يصاح علة لرؤيتهم . وتعبه عن مزياده وغيره بأن كلامه وإن القائل صرح بأنه من قبيل قعدت عن الحرب جينا ويريد أن المفعول له حامل على الفعل وموجود قبله وليس بما جعل في معرض العلة الغائية كما قالوا في ضربته تأديبا فلا وجه للرد عليه بما ذكر ، وقيل : التعليل هنا مثله في لام العاقبة لأن ذلك من قبيل قعدت عن الحرب جينا كما ظن لأن الجين باعث على القعود دونهما للرؤبة وهو غير وارد لأنه باعث بلا شبهة ، واعترض عليه العزمى بأن اللام المقدرة في المفعول له لم يقل أحد بأنها تكون لام العاقبة ولا يساعده الاستعمال وهو ليس بشيء ، كيف وقد قال النحاة كما في الدر المنصور : إنه كقول النابغة السابق ، وقال أيضا : بقى ههنا بحث وهو أن مقتضى جعل الآيتة نحو قعدت إلى آخره على ما قاله ذلك القائل أن يكون الخوف والطمع مقدمين في الوجود على الرؤبة وليس كذلك بل هما إنما يحصلان منها ويمكن أن يقال : المراد بكل من الخوف والطمع على ما قاله ماهون الملكات النفسانية كالجين في المثال المذكور ويصح تعليل الرؤبة من الإرادة بهما بمعنى أن الرؤبة التي تقع براءة الله سبحانه إنما كانت لما فيهم من الخوف والطمع إذ لو لم يكن في جبلتهم ذلك لما كان لتلك الرؤبة فائدة اه ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ، وقد علت انه غير وارد ، وقيل : إن النصب على الحالية من ( البرق ) أو المخاطبين بتقدير مضاف أو تأويل المصدر باسم المفعول أو الفاعل أو ابقاء المصدر على ما هو عليه للدباغة كما قيل في زيد عدل ( وَيُنْشِئُ السَّحَابَ ) أى الغمام المنسحب في الهواء ( النَّفَّالُ ١٣ ) بالماء . وهى جمع ثقيلة وصف بها السحاب لكونه اسم جنس في معنى الجمع ويذكر ويؤنث فكأنه جمع سحابة ثقيلة لأنه جمع أو اسم جنس جمعى لا إطلاقه على الواحد وغيره • ( وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ ) قيل : هو اسم للصوت المعلوم والكلام على حذف مضاف أى سامعوا الرعد أو الاستناد بجازى من باب الاستناد للحامل والسبب ، والباء في قوله سبحانه : ( بِحَمْدِهِ ) للدباغة ، والجار والمجرور في موضع الحال أى يسبح السامعون لذلك الصوت ملتبسين بحمد الله تعالى فيضجون بسبحان الله والحمد لله • وقيل : لا حذف ولا تجوز في الاستناد وإنما التجوز في التسييح والتحميد حيث شبه دلالة الرعد بنفسه على تنزيهه تعالى عن الشريك والعجز بالتسييح والتنزيه اللفظي ودلالته على فضله جل شأنه ورحمته بحمد الحامد لما فيها من الدلالة على صفات الكمال ، وقيل : إنه بجاز مرسل استعمل في لازمه ، وقيل : الرعد اسم ملك فاستناد التسييح والتحميد إليه حقيقة •



قال في الكشف: والاشبه في الآية الحمل على الاسناد المجازي ليلتام الكلام فان الرعد في المعارف يقع على الصوت المخصوص وهو الذي يقرن بالذكر مع البرق والسحاب والكلام في ارادة الآيات الدالة على القدرة الباهرة وإيجادها وتسيح ملك الرعد لا يلائم ذلك، أما حمل الصوت المخصوص للسامعين على التسيح والحمد فشديد الملازمة جدا، وإذا حمل على الاسناد حقيقة فالوجه أن يكون اعتراضا دلالة على اعتراف الملك الموكل بالسحاب وسائر الملائكة بحال قدرته سبحانه جلت قدرته ووجود الانسان ذلك، وانت تعلم أن تسيح الملائكة على ما دعى أنه الاشبه يبقى كالا عراض في البين، والذي اختاره أكثر المحدثين كون الاسناد حقيقياً بناء على أن الرعد اسم للملك الذي يسوق السحاب، فقد أخرج احمد. والترمذي وصححه. والنسائي. وآخرون عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن اليهود سألوا رسول الله ﷺ فقالوا: أخبرنا ما هذا الرعد؟ فقال عليه الصلاة والسلام: ملك من ملائكة الله تعالى موكل بالسحاب يديه منخرق من نار يجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله تعالى قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال عليه الصلاة والسلام: صوته فقالوا: صدقت، والاختبار في ذلك كثيرة، واستشكل بأنه لو كان علما للملك لما ساغ تنكيره وقد نكر في البقرة، وأجيب بأن له إطلاقين ثانيهما اطلاقه على نفس الصوت والتنكير على هذا الاطلاق، وقال ابن عطية: وقيل: إن الرعد ريح تخفق بين السحاب، وروى ذلك عن ابن عباس، وتعقبه أبو حيان بقوله: وهذا عندى لا يصح فان ذلك من نزغات الطبيعيين وغيرهم.

وقال الامام: إن المحققين من الحكماء يذكرون أن هذه الآثار العلوية إنما تتم قوتها بروحانية فلكية وللسحاب روح معين من الارواح الفلكية يدبره وكذا القول في الرياح وسائر الآثار العلوية، وهو عين ما قلنا: من أن الرعد اسم للملك من الملائكة يسبح الله تعالى، فهذا الذي قاله المفسرون بهذه العبارة هو عين ما ذكره المحققون من الحكماء فكيف يليق بالعاقل الانكار اه. وتعقبه أبو حيان أيضا بأن غرضه جريان ما يتخيله الفلاسفة على مناهج الشريعة ولن يكون ذلك أبدا، ولقد صدق رحمه الله تعالى في عدم صحة التطبيق بين ما جاءت به شريعة وما نسجت عناك أفكار الفلاسفة. نعم إن ذلك يمكن في أقل قليل من ذلك وهذا، والمشهور عن الفلاسفة أن الريح تحتقن في داخل السحاب ويستولى البرد على ظاهرها فيتجمد السطح الظاهر ثم إن ذلك الريح يمزقه تمزيقا عنيفا فيتولد من ذلك حركة عنيفة وهي موجبة للسخونة وليس البرق والرعد الا حاصل من الحركة وتسخينها، وأما السحاب فهو أبحر متصاعدة قد بلغت في صعودها إلى الطبقة الباردة من الهواء لكن لما لم يقو البرد تكاثفت بذلك القدر من البرد واجتمعت وتقاطرت ويقال للمتماطر مطر. ورد الأول بأنه خلاف المعقول من وجوه. أحدها أنه لو كان الامر كما ذكر لوجب أن يكون كلما حصل البرق حصل الرعد وهو الصوت الحادث من تميزق السحاب ومعلوم أنه كثير ما يحدث البرق القوي من غير حدوث الرعد. ثانيها أن السخونة الحاصلة بسبب قوة الحركة مقابلة بالطبيعة المائية الموجبة للبرد وعند حصول هذا المعارض القوي كيف تحدث النارية بل يقال: اليران العظيمة تنطفئ بصب الماء عليها والسحاب كله ماء فكيف يمكن أن يحدث فيه شعلة ضعيفة نارية. ثالثها أن من مذهبكم أن النار الصرفة لالون لها البتة فبأنه حصات النارية بسبب قوة المحاكاة الحاصلة في أجزاء السحاب لكن من أين حدث ذلك اللون الاحمر؟ ورد الثاني بأن الامطار مختلفة فتارة تكون قطراتها كبيرة وتارة تكون صغيرة وتارة تكون متقاربة وأخرى تكون متباعدة إلى غير

ذلك من الاختلافات وذلك مع أن طبيعة الارض واحدة وطبيعة الشمس المسخنة للبخارات واحدة يأبى أن يكون ذلك كما قرروا ، وأيضا التجربة دالة على أن للتضرع والدعاء في انعقاد السحاب ونزول الغيث أثرا عظيما وهو يأبى أن يكون ذلك للطبيعة والخاصية فليس كل ذلك الاباحداث محدث حكيم قادر يخلق ما يشاء كيف يشاء ، وقال بعض المحققين : لا يبعد أن يكون في تكون ما ذكر أسباب عادية كما في الكثير من أفعاله تعالى وذلك لا ينافي نسبتبه إلى المحدث الحكيم القادر جل شأنه ، ومن أنصف لم يسعه إنكار الاسباب بالكلية فان بعضها كالعلوم بالضرورة وهذا أنا أقول ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام .

وكان عليه السلام كما أخرج ابن مردويه عن أبي هريرة إذا هبت الريح أو سمع صوت الرعد تغير لونه حتى يعرف ذلك في وجهه الشريف ثم يقول للرد : « سبحان من سبحت له وللريح اللهم اجعلها رحمة ولا تجمعها عذابا » \* وأخرج أحمد ، والبخاري في الأدب المفرد ، والترمذي ، والنسائي ، وغيرهم عن ابن عمر « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سمع صوت الرعد والصواعق قال : « اللهم لا تقتلنا بغضبك ولا تهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك » \* وأخرج أبو داود في مراسيله عن عبيد الله بن أبي جعفر « أن قوما سمعوا الرعد فكبروا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا سمعتم الرعد فبحجوا ولا تكبروا » وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول إذا سمع الرعد : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم » . وأخرج ابن مردويه . وابن جرير عن أبي هريرة قال : « كان صلى الله عليه وسلم إذا سمع الرعد قال سبحان من يسبح الرعد بحمده »

(وَالْمَلَأْتُهُمْ مِنْ خِفْتِهِ) أى ويسبح الملائكة عليهم السلام من هيئته تعالى وإجلاله جل جلاله ، وقيل: الضمير يعود على الرعد ، والمراد بالملائكة أعوانه جعلهم الله تعالى تحت يده خائفين خاضعين له وهو قول ضعيف (وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ) جمع صاعقة وهى كالصاعقة فى الأصل الهدية الكبيرة إلا أن الصقع يقال فى الاجسام الارضية والصق فى الاجسام العلوية ، والمراد بها هنا النار النازلة من السحاب مع صوت شديد (فَيُصِيبُ) سبحانه (بها من يشاء) اصابتها بها فيهلكه ، قيل : وهذه النار قيل تحصل من احتكاك أجزاء السحاب ، واستدل بما أخرجه ابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس قال: الرعد ملك اسمه الرعد وصوته هذا تسيحه فاذا اشتد زجره احتك السحاب واصطدم من خوفه فتخرجه الصواعق من بينه ، وقال الفلاسفة: إن الدخان المحتبس فى جوف السحاب إذا نزل ومزق السحاب قد يشتمل بقوة التسخين الحاصل من الحركة الشديدة والمصاحبة العنيفة وإذا اشتعل فلطيفه ينطفىء سرىعا وهو البرق وكيفية لا ينطفىء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة ، وإذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى منه أثر سودا ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكشيفة المندمجة فذيب الذهب والفضة فى الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما أحرق من المدوب ، وقد أخبر أهل التواتر بأن صاعقة وقعت منذ زمان بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبى عبد الله بن خفيف قدس سره فأذابت قديلا فيها ولم تحرق شيئا منها ، وربما كان كشيء غليظا جدا فيحرق كل شيء أصابه ، وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكمه ذكا ، وقد يقع على البحر فينوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات ، وربما كان جرم الصاعقة دقيقا جدا مثل السيف فاذا وصل الى شيء قطعه بنصفين ولا يكون مقدار الانفراج الا قليلا ، ويحكى أن صبيا كان نائما بصحراء فأصابته الصاعقة ساقيه فسقطت رجلاه ولم يخرج دم لحصول

الکی من حرارتها ، وهذا الذی قالوه فی سبب تکونها ایس بالبعید عماروی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما فی ذلك ، ومادتها علی ما نقل بعضهم عن ابن سینا أجسام نارية فارتقا السخونة وصارت لاستیلاء البرودة علی جوهرها متکثفة ، وقال الامام فی شرح الاشارات : الصواعق علی ما نقل عن الشیخ تشبه الحدید تارة والنحاس تارة والحجر تارة وهو ظاهر فی أن مادتها لیست كذلك والاما اختلفت ، ومن هنا قیل : إن مادتها الابخره والادخنه الشیبه بمواد هذه الاجسام ، وقیل : انها نار تخرج من فم الملك الموکمل بالسحاب اذا اشتد زجره . واخرج ابن ابی حاتم . وابو الشیخ عن ابی عمران الجونی قال : إن بحوراً من نار دون العرش یكون منها الصواعق ، واذا صح ماروی عن الخبر لا یعدل عنه •

وقد أخرج سعید بن منصور . وابن المنذر عنه رضی الله تعالی عنه أنه قال « من سمع صوت الرعد فقال سبحان الذی یسبح الرعد بحمده والملائکه من خیفته وهو علی کل شیء قدير فان أصابته صاعقة فعلى دبه » وأخرج ابن ابی حاتم . وغيره عن ابی جعفر قال : « الصاعقة تصیب المؤمن والکافر ولا تصیب ذا کراة » وفی خبره فروغ ما یؤیده ، وقد املکت اربد کما علمت ، وقد أشار إلى ذلك اخوه لأمه لیبید العارمی بقوله برئته :

أخشى علی اربد الخوف ولا أرهب نوء السهاک والاسد

فجعنى البرق والصواعق بالفارس بالکریهة النجد

وفی تلك القصة علی ما قال ابن جریر وغيره نزلت الآیة . وعن مجاهد أن یهودیا ناظر رسول الله ﷺ فینا هو كذلك نزلت صاعقة فأخذت تحف رأسه فنزلت ، وقیل : إنه علیه الصلاة والسلام بعث إلى جبار من العرب لیسلم فقال : أخبرونی عن الله محمد أمن لؤلؤ هو أم من ذهب أم من نحاس ؟ فنزلت علیه صاعقة فأهلكته فنزلت هـ و (من) مفعول (یصیب) والکلام علی ما فی البحر من باب الاعمال وقد عمل فیه الثاني اذ کل من (یرسل) و (یصیب) یطلب (من) ولو عمل الاول لکان التركیب یرسل الصواعق فیصیب بها علی من یشاء ، لکن جاء علی الكثير فی لسان العرب المختار عند البصریین وهو اعمال الثاني ، ثم انه تعالی بعد ان ذکر علیه الناقد فی کل شیء واستواء الظاهر والخفی عنده تعالی وما دل علی قدرته الباهرة ووحدانیه قال جل شأنه : ﴿ وَهُمْ ﴾ أى الذین کفروا و کذبوا الرسول صلی الله تعالی علیه وسلم وأنکروا آیاته ﴿ یجادلون فی الله ﴾ حیث یکذبون ما یصفه الصادق به من کمال العلم والقدرة والتفرد بالالوهیة واعادة الناس بمجازاتهم ، فالمراد بالمجادلة فیه تعالی المجادلة فی شأنه سبحانه وما أخبر به عنه جل شأنه ، وهی من الجدل بفتح الحاء أشد الخصومة ، وأصله من الجدل بالسکون وهو قتل الحبل ونحوه لانه یقرى به ویشد طاقاته هـ وقال الراغب : اصل ذلك من جدلت الحبل أى أحکمت قتله کأن المتجادلین یقتل کل واحد منهما الآخر عن رأیه ، وقیل : الاصل فی الجدال الصراع واسقاط الانسان صاحبه علی الجدالة وهی الارض الصلبة ، والی تفسیر الآیة بما ذکر ذهب الریحشرى ، قال فی الكشف : وفی کلامه إشارة الی أن فی الکلام التفاتا لان قوله تعالی : (سواء منکم) (هو الذی یریکم) فیه التفات من الغیبة الی الخطاب وان شئت فتأمل من قوله تعالی : (أولئك الذین کفروا برههم) الی قوله سبحانه : (الکبیر المتعال) . ثم التفات من الخطاب الی



الغيبية وحسن موقعهما، أما الاول فما فيه من تخصيص الوعيد المدمج في (سواء منكم) ولهذا ذيل بقوله تعالى: (ان الله لا يغير ما بقوم) الى (من وال) وفيه من التهديد مالا يخفى على ذى بصيرة، والحث على طلب النجاة وزيادة التقرير في قوله تعالى: (هو الذى يريكم) وفي محجىء (سواء منكم) هو الذى يريكم) بعد قوله تعالى: (الله يعلم) هكذا من دون حرف النسق لأن الاول مقرر لقوله سبحانه: (الله يعلم) مع زيادة الادمج المذكور تحقيقاً للعلم والثاني مقرر لما ضمن من الدلالة على القدرة في قوله تعالى: (وكل شيء عنده بمقدار) مع رعاية نمط التعديد على أسلوب (الرحمن علم القرآن) ما يبهز الالجاب ويظهر للتأمل في وجه الاعجاز التنزيلى العجيب العجائب، وأما الثاني (١) فما فيه من الدلالة على أنهم مع وضوح الآيات وتلاوتها عليهم والتنبيه البالغ ترغيباً وترهيباً لم يبالوا بها بالة فكأنه يشكوا جنائتهم الى من يستحق الخطاب أو كمن يدمدم في نفسه أنى أصنع بهم وأفضل كيت وكيت جزاء ما ارتكبه ليرى ما يريد أن يوقع بهم، وعلى هذا فقوله تعالى: (هم) إلى آخره معطوف على قوله تعالى: (ويقول الذى كفروا لولا أنزل المعطوف على) (ويستعجلونك) والعدول عن الفعلية إلى الاسمية وطرح رعاية التناسب للدلالة على أنهم ما زدادوا بعد الآيات الاعنادا) (وأما الذين كفروا فزادتهم رجسا إلى رجسهم) (وجاز أن يقال: لأنه معطوف على (هو الذى يريكم) على معنى هو الذى يريكم هذه الآيات السكوامل الدالة على القدرة والرحمة وأتم تجادلون فيه سبحانه وهذا أقرب مأخذاً والاول أملاً بالفائدة اه ومخايل التحقيق ظاهرة عليه؛ وزعم الطبي أن الأنسب لتأليف النظم أن يكون هذا تسلياً لحجبه ﷺ، فانه تعالى لما نعى على كفار قريش عنادهم في اقتراحهم الآيات كآيات موسى. وعيسى عليهما السلام وإنكارهم كون الذى جاء عليه الصلاة والسلام آيات سلاه جل شأنه بما ذكر كأنه قال: هون عليك فانك لست مختصاً بذلك فانه مع ظهور الآيات البينات ودلائل التوحيد يجادلون في الله تعالى بانخاذ الشركاء. واثبات الاولاد ومع شمول علمه تعالى وكآل قدرته جل جلاله يذكرون الحشر والنشر ومع قهر سلطانه وشديد سطوته يقدمون على المكابدة والعتاد فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فليتأمل، ولا يستحسن العطف على (يرسل الصواعق) لعدم الاتساق، وجوز أن تكون الجملة حالاً من مفعول (يصيب) أى يصيب بها من يشاء في حال جداله أو من مفعول (يشاء) على ما قيل وهو كما ترى، ولا يعين سبب النزول الحالية كما لا يخفى (وهو) سبحانه وتعالى (شديد المحال ١٣) أى المماثلة وهى المسكابدة من محل بفلان بالتخفيف إذا كاده وعرضه للبلالك، ومنه تحمل لكننا إذا تكلف استعمال الحيلة واجتهد فيه فهو مصدر كالقتال، وقيل: هو اسم لامصدر من المحل بمعنى القوة وحمل على ذلك قول الاعشى:

فرع نبل يهتز في غصن المحج • د عظيم الندى شديد المحال

وقول عبدالمطلب: لا يغلبن صليهم ومحالمهم عدوا محالك • وكأن أصله من المحل بمعنى القحط، وكلا التفسيرين مروى على ابن عباس، وقيل: هو مفعول لافعال من الحول بمعنى القوة، وقال ابن قتيبة: هو كذلك من الحيلة المعروفة وميمه زائدة كميم مكان، وغلظه الأزهرى بأنه لو كان مفعلاً لكان كمرود ومحور، واعتذر عن ذلك بأنه أعل على غير قياس، وأيد دعوى الزيادة بقراءة الضحاك. والاعرج (المحال) بفتح الميم

(١) أى الالفاظ إلى الغيبة اه منه

على أنه مفعول من حال يحول إذا احتال لأن الاصل توافق القراءتين ، ويقال للحيلة أيضا المحالة ؛ ومنه المثل المرء يعجز لا المحالة ، وقال أبو زيد : هو بمعنى النعمة و كأنه أخذ من المحل بمعنى القحط أيضا ، وقال ابن عرفة : هو الجدال يقال : ما حل عن أمره أى جادل ، وقيل : هو بمعنى الحقد وروى عن عكرمة وحملوه على التجوز • وجوز أن يكون (المحال) بالفتح بمعنى الفقار وهو عمود الظهر وقوامه ، قال فى الأساس : يقال فرس قوى المحال أى الفقار الواحدة محالة والميم أصلية ، ويكون ذلك مثلا فى القوة والقدرة كما جاء فى الحديث الصحيح (١) «فساعد الله تعالى أسد وموساه أحد» لأن الشخص إذا اشتد محاله كان منعوتا بشدة القوة والاضطلاع بما يعجز عنه غيره ، ألا ترى الى قوله لم : فقرته الفواقر وهو مثل لتوهين القوى ، وبهذا الحمل لا يزم اثبات الجسمية له تعالى ، والجملة الاسمية فى موضع الحال من الاسم الجليل (لَهُ) أى الله تعالى ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ أى الدعاء والتضرع الثابت الواقع فى محله المحجب عند وقوعه ، والاضافة للايدان بلبسة الدعوة للحق واختصاصها به وكونها بمعزل من شائبة البطلان والضلال والضياع كما يقال : كلمة الحق ؛ والمراد أن إجابة ذلك له تعالى دون غيره ، ويؤيده ما بعد كما لا يخفى (٢) وقيل : المراد بدعوة الحق الدعاء عند الخوف فانه لا يدعى فيه الا الله تعالى كما قال سبحانه : (ضل من تدعون الا اياه) وزعم الماوردى أن هذا أشبه بسياق الآيه ، وقيل : الدعوة بمعنى الدعاء أى طلب الاقبال ، والمراد به العبادة للاشتمال ، والاضافة على طرز ما تقدم ، وبعضهم يقول : إن هذه الضافة من إضافة الموصوف الى الصفة والكلام فيها شهير ، وحاصل المعنى أن الذى يحق أن يعبد هو الله تعالى دون غيره . ويفهم من كلام البعض - على ما قيل - أن الدعوة بمعنى الدعاء وتمتعها بخدوف أى للعبادة ، والمعنى أنه الذى يحق أن يدعى إلى عبادته دون غيره ، ولا يخفى ما بين المعنيين من التلازم فانه إذا كانت الدعوة الى عبادته سبحانه حقا كانت عبادته جل شأنه حقا وبالعكس ، وعن الحسن أن المراد من الحق هو الله تعالى ، وهو - كما فى البحر - ثانى الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري ، والمعنى عليه كما قال : له دعوة المدعو الحق الذى يسمع فيجيب ، والأول ما أشرنا اليه أولا وجعل الحق فيه مقابل الباطل .

وبين صاحب الكشف حاصل الوجهين بأن الكلام مسوق لاختصاصه سبحانه بأن يدعى ويعبد ردا لمن يجادل فى الله تعالى ويشرك به سبحانه الانداد ولا بد من أن يكون فى الضافة اشعار بهذا الاختصاص ، فان جعل الحق فى مقابل الباطل فهو ظاهر ، وإن جعل اسما من أسمائه تعالى كان الاصل لله دعوته تأكيدا للاختصاص من اللام والاضافة ميمزيد ذلك باقامة الظاهر مقام المضمر معاد ابر صفت بنى عن اختصاصها به أشد الاختصاص فقيل : له دعوة المدعو الحق والحق من أسمائه سبحانه يدل على أنه الثابت بالحقيقة وما سواه باطل من حيث هو وحق بتحقيقه تعالى اياه فيتقيد بحسب كل مقام للدلالة على أن مقابله لاحقيقة له ، وإذا كان المدعو من دونه بطلان لعدم الاستجابة فهو الحق الذى يسمع فيجيب انتهى . وبهذا سقط ما قاله أبو حيان فى الاعتراض على الوجه الثانى من أن ما له الى الله دعوة الله وهو نظير قولك : ازيد دعوة زيد ولا يصح ذلك ، واستغنى عما قال العلامة الطيبى

« ١ » فى البحر والمراد أنه سبحانه لو أراد تحريمها بشق آذانها لخلقها كذلك فانه سبحانه يقول لما أراد كن فيكون اه منه (٢) عن على كرم الله تعالى وجهه أن دعوة الحق التوحيد وعن ابن عباس ما رواه من ذلك فانهم اه منه .

في تأويله : من أن المعنى والله تعالى الدعوة التي تليق أن تنسب وتضاف إلى حضرته جل شأنه لكونه تعالى سميعا بصيرا كريما لا يخيّب سائله فيجيب الدعاء فإن ذلك كما ترى قليل الجدوى . ويعلم مما في الكشف وجه تعلق هذه الجملة بما تقدم ، وقال بعضهم : وجه تعلق هذه الجملة التي قبلها أعني قوله تعالى : ( وهو شديد المحال ) أن كان سبب النزول قصة أريد . وعامر أن اهلاكمها من حيث لم يشعر ا به محال من الله تعالى وإجابة لدعوة رسوله ﷺ فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « اللهم احبسهما عني بما شئت » أو دلالة على رسوله ﷺ على الحق ، وإن لم يكن سبب النزول ذلك فالوجه أن ذلك وعيد للكفرة على مجادلتهم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بحلول محاله بهم وتهديدهم بإجابة دعائه عليه الصلاة والسلام أن « دعا عليهم أو بيان ضلالتهم -م وفساد رأيهم في عبادة غير الله تعالى ، ويعلم بما ذكر وجه التعلق على بعض التفسير إذا قلنا : إن سبب النزول قصة اليهودى أو الجبار فتأمل .

( وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ) أى الاصنام الذين يدعونهم أى المشركون ، وحذف عائد الموصول في مثل ذلك كثير ، وجوز أن يكون الموصول عبارة عن المشركين وضمير الجمع المرفوع عائد اليه ومفعول ( يدعون ) محذوف أى الاصنام وحذف دلالة قوله تعالى : ( مَنْ دُونَهُ ) عليه لأن معناه متجاوزين له وتجاوزته إنما هو بعبادتها ويؤيد الوجه الأول قراءة البرزوى عن أبي عمرو ( تدعون ) بناء الخطاب ، وضمير ( لَا يَسْتَجِيبُونَ ) عليه عائد على ( الذين ) وعلى الثاني عائد على مفعول ( يدعون ) وعلى كل فالمراد لا يستجيب الاصنام ( لهُمْ ) أى للبشر كين ( بَشِيءٌ ) من طلباتهم ( إِلَّا كَبَسَطَ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ ) أى لا يستجيبون شيئا من الاستجابة وطرفا منها إلا استجابة كاستجابة الماء لمن بسط كفيه اليه من بعيد يطلبه ويدعوه ( لِيَلْتَمَسَ ) أى الماء بنفسه من غير أن يؤخذ بشيء من إناه ونحوه ( فَأَهُ وَمَاهُو ) أى الماء ( يَبَالِغُهُ ) أى يبالح فيه أبدا لكونه جمادا لا يشعر بعطشه وبسط يديه اليه ، وجوز أبو حيان كون ( هو ) ضمير القم والهاء في ( بالغه ) ضمير الماء أى وما فوه يبالح الماء لأن كلا منهما لا يبلغ الآخر على هذه الحال .

وجوز بعضهم كون الأول ضمير ( باسط ) والثاني ضمير « الماء » قال أبو البقاء : ولا يجوز أن يكون الأول عائدا على « باسط » والثاني عائدا على القم لأن اسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له لزم إبراز الفاعل فكان يجب على ذلك أن يقال : وما هو يبالحه الماء ، والجمهور على ما سمعت أولا ، والغرض - كما قال بعض المدققين - نفي الاستجابة على البت بتصوير انهم احوج ما يكونون اليها لتحصيل مبالغهم أحيب ما يكون أحد في سعيه لما هو مضطر اليه ، والحاصل أنه شبه آهنتهم حين استكفائهم بإيام ما أهمهم بلسان الاضطراب في عدم الشعور فضلا عن الاستطاعة للاستجابة وبقائهم لذلك في الحسار بحال ماء برأى من عطشان باسط كفيه اليه يتاديه عبارة وإشارة فهو لذلك في زيادة الكباد والبوار ، والتشبيه على هذا من المركب التمثيل في الأصل أبرز في معرض التهكم حيث أثبت أنها استجابتان في زيادة في التخسير والتحسير ، فلا استثناء مفرغ من أعم عام المصدر كما أشرنا اليه ، والظاهر أن الاستجابة هناك مصدر من المبنى للفاعل وهو الذى يقتضيه الفعل الظاهر ، وجوز أن يكون من المبنى للمفعول ويضاف إلى الباسط بناا على استلزام المصدر من المبنى للفاعل للمصدر من المبنى



للفعول وجودا وعدمافكأنه قيل : لا يستجيبون لهم بشئ . فلا يستجاب لهم استجابة كائنه كاستجابة من بسط كفيه إلى الماء كما في قول الفرزدق :

وعض زمان يالبن مروان لم يدع من المال الامسحت (١) أو مجلف

أى لم يدع فلم يبق الامسحت (٢) أو مجلف . وأبو البقاء يجعل الاستجابة مصدر المبنى للفعول و اضافته الى ( بسط ) من باب إضافة المصدر إلى مفعوله كما في قوله تعالى . ( لا يسأم الانسان من دعاء الخير ) والفاعل ضمير ( الماء ) على الوجه الثاني في الموصول ، وقد يراد من بسط الكفين إلى الماء بسطهما أى نشر أصابعهما ومدها لشربه لالدعاء ، والاشارة اليه كما أشرنا اليه فيما تقدم ، وعلى هذا قيل : شبه الداعون لغير الله تعالى بمن أراد أن يغرف الماء بيديه فبسطهما ناشرا أصابعه في انهما لا يحصلان على طائل ، وجعل بعضهم وجه الشبه قلة الجدوى ، ولعله اراد عدمها لكنه بالغ بذكر القلة و ارادة العدم دلالة على هضم الحق وإثبات الصدق ولاشام طرف من التهمك ، والتشبيه على هذا من تشبيه المفرد المقيد كقولك لمن لا يحصل من سعيه على شئ : هو كالراقم على الماء ، فإن المشبه هو الساعي مقيدا بكون سعيه كذلك والمشبه به هو الراقم مقيدا بكونه على الماء كذلك فيما نحن فيه ، وليس من المركب العقلي في شئ . على ما توهم . نعم وجه الشبه عقلي اعتبارى والاستثناء مفرغ عن اعم عام الاحوال أى لا يستجيب الآلهة طوؤلاء الكفرة الداعين الا المشبهين أعنى الداعين بمن بسط كفيه ولم يقبضهما وأخرجهما كذلك فلم يحصل على شئ . لأن الماء يحصل بالقبض لا بالبسط . وروى عن على كرم الله تعالى وجهه أن ذلك تشبيه بعطشان على شفير بئر بلا رشاء ولا يباغ قعر البئر ولا الماء يرتفع اليه ، وهو راجع إلى الوجه الأول وليس مغايرا له كما قيل ، وعن أبي عبيدة أن ذلك تشبيه بالقابض على الماء في أنه لا يحصل على شئ ، ثم قال : والعرب تضرب المثل في الساعي فيما لا يدركه بذلك ، وأنشد قول الشاعر :

فأصبحت فيما كان بيني وبينها من الود مثل القابض الماء باليد

وقوله : وإني وإياكم وشوقا اليكم كقابض ماء لم تسعه أنامله

وهو راجع إلى الوجه الثاني خلا أنه لا يظهر من (بسط) معنى قابض فان بسط الكف ظاهر في نشر الاصابع مدودة كما في قوله :

تعود بسط الكف حتى لو انه أراد انقباضا لم تضعه أنامله

وكيفما كان فالمراد - بسط - شخص باسط أى شخص كان ، وما يقتضيه ظاهر ما روى عن بكر بن معروف من أنه قائل حيث أنه لما قتل أخاه جعل الله تعالى عذابه أن أخذ بناصيته في البحر ليس بينه وبين الماء الا اصبع فهو يريد به ولا يناله مما لا ينبغي أن يعول عليه . وقرئ ( كبسط كفيه ) بالتوئين أى كشخص يبسط كفيه ( وَمَادُعَاءِ الْكٰفِرِيْنَ الْآ فِي ضَلَالٍ ١٤ ) أى في ضياع وخسار وباطل ، والمراد بهذا الدعاء بان كان دعاء آلهتهم فظاهر أنه كذلك لكنه فهم من السابق وحيث أنه يكون مكررا للتأكيد ، وإن كان دعاءهم الله تعالى فقد استشكلوا ذلك بأن دعاء الكافر قد يستجاب وهو المصرح به في الفتاوى ، واستجابة دعاء ابليس وهو رأس الكفار

(١) رواه الجوهري الامسحتا ومجلف بنصب الاول ورفع الثاني ثم قال : يريد الامسحتا وهو مجلف فلا تنقل اهـ

(٢) المسحت المهلك والمجلف بالجمع الذى بقيت منه بقية اهـ

نص فی ذلك . واجب بأن المراد دعاؤهم الله تعالى بما يتعلق بالآخرة ، وعلى هذا يحمل ما روى عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما من أن أصوات الكفار محجوبة عن الله تعالی فلا یسمع دعاؤهم ، وقیل : یجوز أن یراد دعاؤهم مطلقا ولا یقید بما أجبوا به (وَلِلَّهِ) وحده (یَسْجُدُ) ینخض وینقاد لاشئیه غیره سبحانه استقلالاً ولا اشتراكاً ، فالقصر ینتظم القلب والافراد (مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) من الملائكة والخلق الثقلین كما ینتضیه ظاهر التعبير بمن ، وتخصیص انقیاد العقلاء مع كون غیرهم ایضاً كذلك لأنهم العمدة وانقیادهم دلیل انقیاد غیرهم علی أن فیما سیأتی إن شاء الله تعالی بیانا لذلك ، وقیل : المراد ما یشمل أولئك و غیرهم ، والتعبیر بمن للتغلیب (طَوْعًا وَكَرْهًا) نصب علی الحال ، فان قلنا بوقوع المصدر حالاً من غیر تأویل فهو ظاهر والافو بتأویل طائعتین وکارهین أى أنهم خاضعون لعظمته تعالی متقادون لاحداث ما أَرَادَ سبحانه فیهم من أحكام التکوین والاعدام شاؤا أو أبوا من غیر مداخلة حکم غیره جل وعلا بل غیر حکمه تعالی فی شئ من ذلك . وجوز أن یكون النصب علی العلة فالكرة بمعنى الاكراه وهو مصدر المبنى للمفعول لیتحد الفاعل بناء علی اشتراط ذلك فی نصب المفعول لاجله وهو عند من لم یشرط علی ظاهره ، وما قیل علیه من أن اعتبار العلية فی الكرة غیر ظاهر لأنه الذی یقابل الطوع وهو الایاء ولا یعقل كونه علة للسجود فدفع بأن العلة ما یحمل علی الفعل أو ما یترب علیه لا ما یكون غرضه وقد مر عن قرب فنذكره ، وقیل : النصب علی المفعولية المطلقة أى سجد طوع وكره (وَطَوَّالْتُمْ) أى وتنقاد له تعالی لظلال من له ذلك منهم وهم الانس فقط أو ما یعلمهم وكل کیف . وفی الحواشی الشهامة ینبغی أن یرجع الضمیر لمن فی الارض لأن من فی السماء لا ظل له الا أن یحمل علی التغلیب أو التجوز ، ومعنی انقیاد الظلال له تعالی أنها تابعة لتصرفه سبحانه ومشیته فی الامتداد والتقلص والقیء والزوال ، وأصل الظل - كما قال الفراء - مصدر ثم أطلق علی الخیال الذی یظهر للجرم ، وهو امامعکوس أو مستوی ینبغی علی کل منهما احکام ذکرهما فی محلها (بِالْعُدُوِّ وَالْاَصَالِ ۱۶) ظرف للسجود المقدر والباء بمعنى فی وهو کثیر ، والمراد بهما الدوام لأنه یدکر مثل ذلك للتأکید ، قیل : فلا یقال لم خص بالذکر؟ وكذا یقال : اذا كانا فی موضع الحال من الظلال ، وبعضهم یعلل ذلك بأن امتدادها وتقلصها فی ذنک الوقتین أظهر . والغدو جمع غداة کفنی وقناة ، والاصال جمع اصيل وهو ما بین العصر والمغرب ، وقیل : هو جمع أصل جمع اصيل ، وأصله ااصال همز تین فقبلت الثانية ألفاً ، وقیل : الغدو مصدر وأید بقراءة ابن جلیز (الایصال) بکسر همزة علی انه مصدر أصلنا بالمد أى دخلنا فی الاصل كما قاله ابن جنی هذا ، وقیل : إن المراد حقيقة السجود فان الكفرة حالة الاضطرار وهو المعنی بقوله تعالی : ( وكرها ) ینخضون السجود به سبحانه قال تعالی : ( واذا رکعوا فی الفلک دعا الله مخضضین له الدین ) ولا یبعد أن یخلق الله تعالی فی الظلال افهاما وعقولا بها تسجد لله تعالی شأنه كما خلق جل جلاله ذلك للجنال حتی اشتغلت بالتسبیح وظهرت فیها آثار التجلی كما قاله ابن الانباری : وجوز أن یراد بسجودها ما یشاهد فیها من هیئة السجود تبعاً لاصحابها ، وهذا علی ما قیل : منبغی تلی ارتکاب عموم المجاز فی السجود المذکور فی الآیه بأن یراد به الوقوع علی الارض فیشمل سجود الظلال بهذا المعنی أو تقدير فعل مؤد ذلك رافع للظلال أو خبر له كذلك أو التزام أن

ارادة ما ذكر لا يضر في الحقيقة لكونه بالتبعية والعرض أو أن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز ولا يخفى ما في بعض الشقوق من النظر . وعن قتادة أن السجود عبارة عن الهيئة المخصوصة وقد عبر بالطرغ عن وجود الملائكة عليهم السلام والمؤمنين وبالكره عن سجد من ضعه السيف الى الاسلام فيسجد كرها اما نفاقا أو يكون الكره أول حاله فيستمر عليه الصفة وان صح ايمانه بعد ، وقيل : الساجد طوعا من لا يثقل عليه السجود والساجد كرها من يثقل عليه ذلك . وعن ابن الانباري الاول من طالت مدة اسلامه فألف السجود والثاني من بدأ بالاسلام الى أن يألف ، وأياما كان - فمن عام أريد به مخصوص اذ يخرج من ذلك من لا يسجد ، وقيل : هو عام لساير أنواع العقلاء والمراد - يسجد - يجب أن يسجد لكن عبر عن الوجوب بالوقوع مبالغته واختار غير واحد في تفسير الآية ما ذكرناه أولا ، ففي البحر والذي يظهر أن مساق الآية إنما هو أن العالم كله مقهور لله تعالى خاضع لما أراد سبحانه منه مقصور على مشيئته لا يكون منه الا ما قدر جل وعلا فالذين تعبدونهم كأننا ما كانوا داخلون تحت القهر لا يستطيعون نفعا ولا ضرا ، وبدل على هذا المعنى تشريك الظلال في السجود وهي ليست أشخاصا يتصور منها السجود بالهيئة المخصوصة ولكنها داخلة تحت مشيئته تعالى يصرفها سبحانه حسبما أراد اذ هي من العالم والعالم جواهره واعراضه داخلة تحت قهر ارادته تعالى كما قال سبحانه : ( أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيق ظلاله عن اليمين والشمال سجدا لله ) وكون المراد بالظلال الأشخاص كما قال بعضهم ضعيف واضعف منه ما قاله ابن الانباري ، وقياسها على الجبال ليس بشيء لأن الجبل يمكن أن يكون له عقل بشرط تقدير الحياة وأما الظل ففرض لا يتصور قيام الحياة به وإنما معنى سجودها ميلها من جانب الى جانب واختلاف أحوالها كما أراد سبحانه وتعالى . وفي ارشاد العقل السليم بعد نقل ما قيل أولا وأنت خبير بأن اختصاص سجود الكافر حالة الاضطرار والشدة لله تعالى لا يجدي فان سجوده للصنم حالة الاختيار والرخاء محل بالقصر المستفاد من تقديم الجار والمجرور ، فالوجه حل السجود على الانقياد ولأن تحقيق انقياد الكفر في الابداع والاعدام له تعالى ادخل في التوبيخ على اتخاذ أولياء من دونه سبحانه وتعالى من تحقيق سجودهم له تعالى اه ، وفي تلك الأقوال بعد ما لا يخفى على الناقد البصير .

( قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ) تحقيق كما قال بعض المحققين لأن خالقهما ومتولى أمرهما مع ما فهمما على الاطلاق هو الله تعالى ، وقيل : إنه سبحانه بعد أن ذكر انقياد المطروف لمشيئته تعالى ذكر ما هو كالحجة على ذلك من كونه جل وعلا خالق هذا الظرف العظيم الذي يهز العقول ومدبره أى قل يا محمد لهؤلاء الكفار الذين اتخذوا من دونه أولياء . من رب هذه الاجرام العظيمة العلوية والسفلية ؟ ( قُلْ اللَّهُ ) أمر صلى الله تعالى عليه وسلم بالجواب اشعارا بأنه متدين للجوابية فهو عليه الصلاة والسلام والخصم في تقريره سواء ، ويجوز أن يكون ذلك تلقينا للجواب لابين لهم ما هم عليه من مخالفتهم لما علوه ، وقيل : إنه حكاية لاعترا فهم والسياق بأباه وقاله مكي : إنهم جهلوا الجواب فطلبوه من جهته صلى الله تعالى عليه وسلم فأمر باعلامهم به ، وبعده أنه تعالى قد أخبر بعلبهم في قوله سبحانه : ( ولكن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) وحينئذ كيف يقال : انهم جهلوا الجواب فطلبوه ؟ نعم قال البغوي : روى أنه لما قال ﷺ ذلك للمشركين عطفوا عليه فقالوا : أجب أنت فأمره الله تعالى بالجواب ، وهو بفرض صحته لا يدل على جهلهم كما لا يخفى ( قُلْ ) الزاما لهم وتبكيئا ( فَأَتَّخَذْتُمْ ) لأنفسكم ( من دونه أولياء ) عاجزين ( لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ دِينًا ) وهي أعز عليهم



منکم ﴿ نَفَعًا ﴾ يستجلبونه ﴿ وَلَا ضَرًّا ﴾ يدفعونه عنها فضلا عن القدرة على جلب النفع للغير ودفع الضرر عنه، والهزمة للانكار، والمراد بعد أن علمتموه رب السموات والأرض اتخذتم من دونه أولياء في غاية العجز عن دفعكم فجعلمت ما كان يجب أن يكون سبب التوحيد من علمكم سبب الاشرار، فالفاء عاطفة للتسبب والتفريع دخلت الهزمة عليه لأن المنكر الاتخاذ بعد العلم لا العلم ولاهما معا، ووصف الأولياء بما ذكر مما يقوى الانكار ويؤكد، ويقوم - على ما قبل - من كلام البعض أن هذا دليل ثان على ضلالهم وفساد رأيهم في اتخاذهم أولياء، جاء أن ينفعوهم، واختلف في الدليل الأول فقيل: هو ما يفهم من قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَفَاتُخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ وقيل: هو ما يفهم من قوله سبحانه: ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ﴾ الخ تقدير ﴿ قُلْ ﴾ تصويرا لأرائهم الركيكة بصورة المحسوس ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى ﴾ الذي هو المشرك الجاهل بالعبادة ومستحقها ﴿ وَالْبَصِيرُ ﴾ الذي هو الموحد العالم بذلك والى هذا ذهب مجاهد، وفي الكلام عليه استعارة تصريحية، وكذا على ما قبل: ان المراد بالأول الجاهل بمثل هذه الحجج وبالثاني العالم بها، وقيل: إن الكلام على التشبيه والمراد لا يستوى المؤمن والكافر لا يستوى الاعمى والبصير فلا مجاز. ومن الناس من فسر الأول بالمعبود الغافل (١) والثاني بالمعبود العالم بكل شيء. وفيه بعد ﴿ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ ﴾ التي هي عبارة عن الكفر والضلال ﴿ وَالنُّورُ ﴾ الذي هو عبارة عن الايمان والتوحيد وروى ذلك عن مجاهد أيضا، وجمع الظلمات لتعدد أنواع الكفر ككفر النصارى وكفر المجوس وكفر غيرهم، وكون الكفر كله ملة واحدة أمر آخر • و(أم) كما في البحر منقطعة وتقدر - بيل - والهزمة على المختار، والتقدير بيل أهل تستوى، وهل وإن نابت عن الهزمة في كثير من المواضع فقد جامعتهما أيضا كما في قوله • أهل رأونا بوادي القفذي الا كم • وإذا جامعتهما مع التصريح بها فلأن تجمعا مع أم المتضمنة لها أولى، ويجوز فيها بعد (أم) هذه أن يؤتى بها لشبهها بالأدوات الاسمية التي للاستفهام في عدم الاصاله فيه كما في قوله تعالى: (أم من يملك السمع والابصار) ويجوز أن لا يؤتى بها لأن (أم) متضمنة للاستفهام، وقد جاء الامران في قوله:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم أم جعلها إذ نأتك اليوم مصروم

أم هل كبير بكى لم يقض عبرته اثر الاحبة يوم الدين مشكوم

وقرأ الاخوان: وأبو بكر (أم هل يستوى) باباء التحتية، ثم إنه تعالى أ كد ما اقتضاه الكلام السابق من تخطئة المشركين فقال سبحانه: ﴿ أَمْ جَعَلُوا ﴾ أى بل أجمعوا ﴿ لله ﴾ جل وعلا ﴿ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾ سبحانه وتعالى، والهزمة لانكار الوقوع وليس المنكر هو الجمل لأنه واقع منهم وإنما هو الخلق كخلقه تعالى، والمعنى أنهم لم يجعلوا لله تعالى شركاء خلقوا كخلقه ﴿ قَسَّابَهُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ ﴾ بسبب ذلك وقالوا: هؤلاء خلقوا كخلق الله تعالى واستحقوا بذلك العبادة كما استحقها سبحانه ليكون ذلك منشأ لخطئهم بل انما جعلوا له شركاء عاجزين لا يقدرون على ما يقدر عليه الخلق فضلا عما يقدر عليه الخالق، والمثـ

(١) هذا من ارضاء العنان أو من باب المشاكلة كما قيل قدبراه منه

بالانكار والنفي هو القيد والمقيد على ما نص عليه غير واحد من المحققين. وفي الانتصاف أن ( خالقوا كخلقه ) في سياق الانكار جيء به للتهكم فان غير الله تعالى لا يخلق شيئا لامساريا ولا منحصا وقد كان يكفى في الانكار لولا ذلك أن الالهة التي اتخذوها لاختلق

وتعقبه الطيبي بأن اثبات التهكم تكلف فانه ذكر الشيء و ارادة نقيضه استحقارا للمخاطب كما في قوله تعالى: ( فبشرهم بعذاب اليم ) وهما ( كخلقه ) جيء به مبالغة في إثبات العجز لآلهمتم على سبيل الاستدراج و ارخاء العنان ، فانه تعالى لما أنكر عليهم أولا اتخذهم من دونه شركاء و وصفها بأنها لا تملك لانفسها نفعا ولاضرا فكيف تملك ذلك لغيرها أنكر عليهم ثانيا على سبيل التدرج وصف الخلق أيضا ، يعني هب أن أولئك الشركاء قادرون على نفع أنفسهم وعلى نفع عبدتهم فهل يقدرون على أن يخلقوا شيئا ، وهب أنهم قادرون على خلق بعض الاشياء فهل يقدرون على ما يقدر عليه الخالق من خلق السموات والارض اه . والحق أن الآية ناعية عليهم مهتمة بهم فان من لا يملك لنفسه شيئا من النفع والضرر أبعد من أن يقدم ذلك ، وكيف يتوهم فيه أنه خالق وأن يشتهه على ذى عقل فينبهه على نفيه ، وهذا المقدر يكفي في الغرض فافهم ﴿ قُلْ ﴾ تحقيقا للحق وارشادا لهم

﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ من الجواهر والاعراض ، و يازم هذا أن لاخالق سواه لثلا يلزم التوارد وهو المقصود ليدل على المراد وهو نفي استحقاق غيره تعالى للعبادة والالوهية أى لاخالق سواه فيشاركه في ذلك الاستحقاق . وبمعوم الآية استدلال السنة على أن افعال العباد مخلوقة له تعالى ، والمعتزلة تزعم التخصيص بغير افعالهم.

ومن الناس من يحتج أيضا لما ذهب اليه أهل الحق بالآية الاولى وهو يتأثر ﴿ وَهُوَ الْوَاحِدُ ﴾ المتوحد بالالوهية المنفرد بالربوبية ﴿ الْقَهَّارُ ١٦ ﴾ الغالب على كل ماسواه ومن جملة ذلك آلهتهم فكيف يكون المغلوب شريكه تعالى ، وهذا على ما قيل كالنتيجة لما قبله ، وهو يحتمل أن يكون من مقول القول وأن يكون جملة مستأنفة . ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من جهتها على ما هو المشاهد ، وقيل: منها نفسها ولا تجوز في الكلام . واستدل

له بآثار الله تعالى أعلم بصحتها ، وقيل : انزل منها نفسها ﴿ مَاءً ﴾ أى كثيرا أو نوعا منه وهو ماء المطر باعتبار أن مبادئه منها وذلك لتأثير الاجرام الفلكية في تصاعد البخار فيتجوز في (من) ﴿ فَسَّالَتْ ﴾

بذلك ﴿ أَوْدِيَّةً ﴾ دافعة في مواقفه لاجمع الودية اذ الامطار لا تستوعب الاقطار وهو جمع واد . قال أبو علي الفارسي : ولا يمل أن فاعلا جمع على أفئلة ، ويشبه أن يكون ذلك لتعاقب فاعل وفعل على الشيء الواحد كالماء وعليه وشاهد وشهيد وناصر ونصير . ثم ان وزن فاعل يجمع على أفعال كصاحب وأصحاب وطائر وأطياف . ووزن فاعل يجمع على أفئلة كجريب وأجرية ، ثم لما حصلت المناسبة المذكورة بين فاعل وفعل لاجرم يجمع فاعل جمع فاعل فيقال: واد وأودية ويجمع فاعل جمع فاعل يتم وأيتام وشريف وأشرف اه . ونظير ذلك ناد وأندية وناج وانجحة قيل . ولارابع لها . وفي شرح التسهيل ما يخالفه . والوادي الموضع الذي يسيل فيه الماء بكثرة ، وبه سميت الفرجة بين الجبلين ويطلق على الماء الجاري فيه ، وهو اسم فاعل من ودى اذا سال فان اريد الاول فالاسناد مجازي او الكلام على تقدير مضاف كما قال الامام أى مياه أودية ، وان اريد الثاني وهو معنى مجازي من باب اطلاق اسم المحل على الحال فالاسناد حقيقي ، وايتار التثيل بالأودية على

الانهار المستمرة الجريان لوضوح المماثلة بين شأنها ومماثل بها لما سنشير اليه إن شاء الله تعالى (بقدراً) أي بمقدارها الذي عينه الله تعالى واقتضته حكمته سبحانه في نفع الناس ، أو بمقدارها متفاوتة قلة وكثرة بحسب تفاوت سماها صغراً وكبراً لا يكونها مائة لها منطبقه عليها بل بمجرد قلتها بصغرها المستازم لقلة موارد الماء . وكثرتها بكبرها المستدعي لكثرة الموارد ، فان موارد السيل الجاري في الوادي الصغير اقل من موارد السيل الجاري في الوادي الكبير ، هذا اذا أريد بالأودية ما يسيل فيها أما أن أريد بها المعنى الحقيقي فالمعنى سالت مياهها بقدر تلك الأودية على نحو ما عرفته آنفاً أو يراد بضميرها مياهها بطريق الاستخدام ويراد بقدرها ما ذكر أولاً من المعنيين قاله شيخ الاسلام ، والجار والجور على ما نقل عن الحوفي متعلق بسالت ، وقال أبو البقاء : إنه في موضع الصفة لأودية ، وجوز أن يكون متعلقاً بأنزل . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب العقيلي . وأبو عمرو في رواية ( بقدرها ) يسكون الدال وهي لغة في ذلك •

( فَاحْتَمَلَ ) أي حمل وجاء الفعل بمعنى المجرد كاقدر وقدر ( السيل ) أي الماء الجاري في تلك الأودية والتعريف لكونه معهوداً مذكوراً بقوله تعالى : ( أودية ) ولم يجمع لأنه كما قال الراغب مصدر بحسب الاصل ، وفي البحر أنه إنما عرف لأنه عنى به ما فهم من الفعل والذي يتضمن الفعل من المصدر وإن كان نكرة إلا أنه اذا عاد في الظاهر كان معرفة كما كان لو صرح به نكرة ، وكذا يضمم اذا عاد على ما دل عليه الفعل من المصدر نحو من كذب كان شراً له أي الكذب ، ولوجاء هنا ضمراً لكان جائزاً عائداً على المصدر المفهوم من سالت اهـ هـ وأورد عليه أنه كيف يجوز أن يعنى به ما فهم من الفعل وهو حدث والمذكور المعرف عين كما عدت . وأجيب بأنه بطريق الاستخدام . ورد بأن الاستخدام أن يذكر لفظ بمعنى ويعاد عليه ضمير بمعنى آخر حقيقياً كان أو مجازياً وهذا ليس كذلك لأن الاول مصدر أي حدث في ضمن الفعل وهذا اسم عين ظاهر يتصف بذلك فكيف يتصور فيه الاستخدام . نعم ما ذكره أغابي لا يختص بما ذكر فإن مثل الضمير اسم الإشارة وكذا الاسم الظاهر (١) اهـ وانظر هل يجوز أن يراد من السيل المعنى المصدرى فلا يحتاج إلى حديث الاستخدام أم لا ، وعلى الجواز يكون المعنى فاحتمل الماء المنزل من السماء بسبب السيل ( زَبَدًا ) هو الغناء الذي يطرحه الوادي إذا جاش ماؤه واضطربت أمواجه على ما قاله أبو الحجاج الاعلم ، وهو معنى قول ابن عيسى : إنه وضر الغليان وخبثه ، قال الشاعر :

وما الفرات إذا جاشت غواربه ترمى أواذيه العيرين (٢) بالزبد

(رأياً) أي عالياً منتفخاً فوق الماء ، ووصف الزبد بذلك قيل : يان الماء أريد بالاحتمال المحتمل لكون المحمول غير طاف كالاشجار الثقيلة ، وإنما لم يدفع ذلك بأن يقال فاحتمل السيل زبداً فوفاً للاندان بأن تلك الفوقية مقتضى شأن الزبد لا من جهة المحتمل تحقياً للمماثلة بينه وبين مماثل به من الباطن الذي شأنه الظهور في مبادئ الرأي من غير مداخلة في الحق ( وَمَا يُوقِدُونَ ) ابتداء جملة كما روى عن مجاهد معطوفة على الجملة الأولى لضرب

(١) كقول بعض المولدين • اختم النزلة اشراقاً وملتفتاً • اهـ منه (٢) أي الجانين اهـ منه



مثل آخر أى ومن الذى يفعلون الايقاد (عَلَيْهِ) وضمير الجمع للناس أضرع مع عدم السبق لظهوره ، وقرأ أكثر السبعة . وأبو جعفر . والأعرج . وشيبة (توقدون) بناء الخطاب ، والجار متعلق بما عنده وكذا قوله تعالى : ( فى النار ) عند أبي البقاء . والحوفى ، قال أبو على : قد يؤقد على الشيء وليس فى النار كبقوله تعالى : ( فأوقدلى ياهامان على الطين ) فان الطين الذى أمر بالوقد عليه ليس فى النار وإنما يصيبه لها ، وقال مكي . وغيره : إن (فى النار) متعلق بحذوف وقع حالاً من الموصول أى كأننا أو نائباً فيها ، ومنعوا تعلقه - بتوقدون - قالوا : لأنه لا يؤقد على شيء إلا وهو فى النار ولجاء أيضاً التعليل على سبيل التوكيد كما قالوا فى قوله تعالى : ( ولا طائر يطير بجناحيه ) وقيل : إن زيادة ذلك للاشعار بالمبالغة فى الاعتلال للاذابة وحصول الزبد ، والمراد بالموصول نحو الذهب . والفضة . والحديد . والنحاس . والرصاص ، وفى عدم ذكرها بأسمائها والعدول إلى وصفها بالايقاد عليها المشعر بضرها بالمطارق لأنه لأجله وبكونها كالحطب الخسيس تهون بها اظهاراً لكبريائه جل شأنه على ما قيل ، وهو لا ينافى كون ذلك ضرب مثل للحق لأن مقام الكبرياء يقتضى التهون بذلك مع الإشارة إلى كونه مرغوباً فيه منتفعاً به بقوله تعالى : ( اِبْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ ) فوفى كل من المقامين حقه فمما قيل : إن الحل على التهون لا يناسب المقام لأن المقصود تمثيل الحق بها وتحمة غيرها لا يناسبه سائط فتأمل .

ونصب (ابتغاء) على أنه مفعول له وهو الظاهر ، وقال الحوفى : إنه مصدر فى موضع الحال أى مبتغين وطالبيين اتخاذ حلية وهو ما يتزين ويتجمل به كالحلى المتخذ من الذهب والفضة واتخاذ متاع وهو ما يتمتع به من الاوقاف والآلات المتخذة من الحديد والرصاص وغير ذلك من الفلزات ( زَبْدٌ ) خبث ( مثله ) أى مثل ما ذكر من زبد الماء فى كونه رايماً فوقه رفع ( زبد ) على أنه مبتدأ خبره ( مما توقدون ) ( ومن ) لابتداء الغاية دالة على مجرد كونه مبتدأ وناشئاً منه . واستظهر أبو حيان كونها للتبعض لأن ذلك الزبد بعض ما يؤقد عليه من تلك المعادن ولم يرتضه بعض المحققين لإخلاله على ما قال بالتمثيل ، وإنما لم يتعرض لإخراج ذلك من الارض كما تعرض لعنوان انزال الماء من السماء لعدم دخل ذلك العنوان فى التمثيل على ما سئله إن شاء الله تعالى كما أن للعنوان السابق دخلاً فيه بل له اخلال بذلك ( كَذَلِكَ ) أى مثل ذلك الضرب البديع المشتمل على نكت راقية :

( يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ) أى مثل الحق ومثل الباطل ، والحذف للبناء (١) على كمال التماثل بين الممثل والممثل به كأن المثل المضروب عين الحق والباطل ( فَأَمَّا الزَّبَدُ ) من كل من السيل وما يؤقدون عليه ، وأفرود لم يشن وإن تقدم زيدان لا اشتراكهما فى مطلق الزبدية فهما واحد باعتبار القدر المشترك ( فَيَذَهُبُ حُفَاءً ) مرماً به يقال : جفا الماء بالزبد إذا قذفه ورمى به ، ويقال : أجفاً أيضاً بمعناه ، وقال ابن الانبارى : جفا أى متفرقا من جفأت الريح الغيم إذا قطعتة وفرقتة وجفأت الرجل صرعتة ، ويقال : جفاً الوادى وأجفاً إذا نشف ، وقرئ (جفالا) باللام بدل الهمزة وهو بمعنى متفرقا أيضاً أخذاً من جفأت الريح الغيم كجفأت ونسبت هذه القراءة إلى رؤبة ، قال ابن أبى حاتم : ولا يقرأ بقرائه لأنه كان يأكل الفأر يعنى أنه كان اعرايياً جافياً ،

(١) قوله للبناء لذا بنه المؤلف ولله للابتناء تأمل ام

وعنه لا تعتبر قراءة الأعراب في القرآن ، والنصب على الحالية ( وَأَمَّا مَا يَبْعَثُ النَّاسَ ) أي من الماء الصافي الخالص من الغناء والجوهر المعدني الخالص من الخبث ( فَيَمُكُّهُ ) يبقى ( في الأرض ) أما الماء فيبقى بعضه في منافعه ويسلك بعضه في عروق الأرض إلى العيون ونحوها ؛ وأما الجوهر المعدني فيصاغ من بعضه أنواع الحلي ويتخذ من بعضه أصناف الآلات والادوات فينتفع بكل من ذلك أنواع الاتفاعات مدة طويلة فالمراد بالمكث في الأرض ما هو أعم من المكث في نفسها ومن البقاء في أبدى المتقلبين فيها ، وتغيير ترتيب اللف الواقع في الفضل كما الموافق للترتيب الواقع في التمثيل قبل لمراعاة الملازمة بين حالي الذهاب والبقاء وبين ذكرهما فإن المعبر إنما هو بقاء الباقي بعد ذهاب الزاهب لا قبله ، وقيل : النسكتة في تقديم الزبد على ما ينفع أن الزبد هو الظاهر المنظور أولا وغيره باق متأخر في الوجود لاستمراره ، والآية من الجمع والتقسيم بما لا يخفى هـ وحاصل الكلام في الآيتين أنه تعالى مثل الحق وهو القرآن العظيم عند الكثير في فيضانه من جناب القدس على قلوب خالية عنه متفاوتة الاستعداد وفي جريانه عليها ملاحظة وحفظا وعلى الالسنه مذاكرة وتلاوة مع كونه بمدا لحياتها الروحية وما يتلوها من المملكات السنية والاعمال المرضية بالماء النازل من السماء السائل في أودية يابسة لم تخرج عاداتها بذلك سيلا نامقدرا بمقدار اقتضته الحكمة في احياء الأرض وما عليها الباقي فيها حسبما يدور عليه منافع الناس وفي كونه حلية تتحلى بها النفوس وتصل إلى البهجة الابدية ومتاعا يتمتع به في المعاش والمعاد بالذهب والفضة وسائر الفلزات التي يتخذونها أنواع الآلات والادوات وتبقى متفعا بهامد تطويلة، ومثل الباطل الذي ابتلى به الكفرة لقصور نظرهم بما يظهر فيهما من غير مداخله له فيهما واخلال بصفتهم من الزبد الرابي فوقهما المضمحل سريعاً هـ

وصح عن أبي موسى الأشعري أنه قال : « قال رسول الله ﷺ إن مثل ما بعثني الله تعالى به من الهدى والدم لمثل غيث أصاب أرضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلا والعشب الكثير وكان منها أجادب اكتسبت الماء نفع الله تعالى بها الناس فشربوا وسقوا ورعوا وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلا» فذلك مثل من فقه في دين الله تعالى ونفعه ما بعثني الله تعالى به فعمل وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله تعالى الذي أرسلت به « وقال ابن عطية : صدر الآية تنبيه على قدرة الله تعالى وإقامة الحججة على الكفرة فلما فرغ من ذلك جمعه مثلا للحق والباطل والايان والكفر واليقين في الشرع والشك فيه ، وكأنه أراد بطف الايمان وما بعده التفسير للمراد بالحق والباطل . وعن ابن عباس جعل الزبد إشارة الى الشك والخالص منه إشارة إلى اليقين ( كَذَلِكَ ) أي مثل ذلك الضرب العجيب ( يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ۱۷ ) في كل باب لإظهار الكمال اللطف والعناية في الارشاد ، وفيه تفخيم لشأن هذا التمثيل وتأكيده لقوله سبحانه : ( يضرب الله الحق والباطل ) إما باعتبار ابتداء هذا على التمثيل الاول أو بجملة ذلك إشارة اليهما جميعا هـ وبعد ما بين تعالى شأنه شأن كل من الحق والباطل حالوا ما لا أقل بيان شرع في بيان حال أهل كل منهما ما لا تكملا للدعوة ترغيبا وترهيبا فقال سبحانه : ( الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ ) إذ دعاهم الى الحق بفنون الدعوة التي من جهلتها ضرب الامثال فان له لما فيه من تصوير المعقول بصورة المحسوس تأثيرا بليغا في تسخير

والنفوس، والجار والمجرور خبر مقدم، وقوله سبحانه: ﴿الْحَسْبِيَ﴾ أى المثوبة الحسنى وهى الجنة كما قال قتادة وغيره، وعن مجاهد الحياة الحسنى أى الطيبة التى لا يشوبها كدر أصلا. وعن ابن عباس أن المراد جزاء الكلمة الحسنى وهى لاله الا الله وفيه من البعد ما لا يخفى مبتدأ مؤخر ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يُسْتَجِيبُوا لَهُ﴾ سبحانه وعاندوا الحق الجلى ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ مِثْلَ الْأَرْضِ﴾ من أصناف الأموال ﴿جَمِيعًا﴾ بحيث لم يشذ منه شاذ فى أقطارها أو مجموعا غير متفرق بحسب الازمان ﴿وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَاقْتَدُوا بِهِ﴾ أى بالذكور عما فى الأرض ومثله معه جميعا ليتخلصوا عما بهم، وفيه من تهويل ما يلقاهم مالا يحيط به البيان، والموصول مبتدأ والجملة الشرطية خبره وهى على ما قيل وأقعة موقع السواى المقابلة للحسنى الواقعة فى القرينة الأولى فكأنه قيل: وللذين لم يستجيبوا له السواى. وتمقّب بأن الشرطية وان ذلك على سوء حالهم لكنها بمنزل عن القيام مقام اعطز السواى مصحوبا باللام الجارة الداخلة على الموصول أو ضميره وعليه يدور حصول المرام؛ فالذى ينبى أن يعول عليه أن الواقع فى تلك المقابلة سوء الحساب فى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ﴾ وحيث كان اسم الإشارة الواقع مبتدأ فى هذه الجملة عبارة عن الموصول الواقع مبتدأ فى الجملة السابقة كان خبره أعنى الجملة الظرفية خبراً عن الموصول فى الحقيقة ومبينا لاهام مضمون الشرطية الواقعة خبراً عنه أولا ولذلك ترك العطف فكأنه قيل: والذين لم يستجيبوا له لهم سوء الحساب وذلك فى قوة أن يقال: وللذين لم يستجيبوا له سوء الحساب مع زيادة تأكيد فتم حسن المقابلة على أبلغ وجه وآكده. واعتذر بأنه يمكن أن يكون المراد أن ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ إلى آخر الآية واقع موقع ذلك على معنى أن رعاية حسن المقابلة لقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحَسْبِيَ﴾ تقتضى أن يقال: وللذين لم يستجيبوا له السواى ولايزاد على ذلك لكنه جرى بقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ﴾ الخ بدل ما ذكر، ولعل فى كلام الطيبي ما يستأنس به لذلك، والى اعتبار السواى فى المقابلة ذهب أيضا صاحب الكشاف قال: ان قوله تعالى ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ﴾ فى مقابلة الحسنى بدل السواى مع زيادة تصوير وتحسير، وأوثر الاجمال فى الاول دلالة على أن جزاء المستجيبين لا يدخل تحت الوصف فتدبر، والمراد بسوء الحساب أى الحساب السىء على ماروى عن ابراهيم النخعى. والحسن أن يحاسبوا بذنوبهم كلها لا يغفر لهم منها شىء. وهو المعنى بالمناقشة. وعن ابن عباس هو أن يحاسبوا فلا تقبل حسناتهم ولا تغفر سيئاتهم ﴿وَمَا أُوَامِرُ﴾ أى مرجعهم ﴿جَنَّتُمْ﴾ بيان لمؤدى ما تقدم وفيه نوع تأييد لتفسير الحسنى بالجنة ﴿وَبَشِّرِ الْمُمِئِدِينَ﴾ أى المستقر، والمخصوص بالذم محذوف أى مهامهم أو جهنم. وقال الزمخشري: اللام فى قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا﴾ متعلقة (بيضرب الله الامثال) وقوله سبحانه: ﴿الْحَسْبِيَ﴾ صفة للمصدر أى استجابوا الاستجابة الحسنى، وقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يُسْتَجِيبُوا﴾ (معطوف على الموصول الاول، وقوله جل وعلا: ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ﴾ الخ كلام مستأنف مسوق لبيان ما أعد لغير المستجيبين من العذاب، والمعنى كذلك يضرب الله الامثال للؤمنين المستجيبين والكافرين المعاندين أى هما مثلا الفريقين انتهى، قال أبو حيان: والتفسير الاول أولى لأن فيه ضرب الامثال غير قيد بمثل هذين، والله تعالى قد ضرب امثالا كثيرة فى هذين وفى غيرهما ولأن فيه ذكر ثواب المستجيبين بخلاف هذا ولأن تقدير الاستجابة الحسنى مشعر بتقيد الاستجابة ومقابلها ليس نفي الاستجابة مطلقا وإنما



هو نفى الاستجابة الحسنی والله تعالى قد نفى الاستجابة مطلقاً ولأنه حينئذ يكون (لو أن لهم) الخ كلاماً مقلتا أو كالمفات إذ يصير المعنى كذلك يضرب الله الامثال للمؤمنين والكافرين لو أن لهم الخ ، ولو كان هناك حرف يربط (لو) بما قبلها زال النغات ، وأيضا أنه يوم الاشتراك في الضمير وإن كان تخصيص ذلك بالكافرين معلوماً ، وتعبق بأنه لا كلام في أولوية التفسير الاول لكن كون ما ذكر وجهها محل كلام ادلا مقتضى في التفسير الثاني لتقييد الامثال عموماً بمثل هذين ، ألا ترى قوله تعالى : (كذلك) ثم ان فيه تفهيم ثواب المستجيبين أيضاً ألا يرى الى القصر المستفاد من تقديم الظرف ، وأيضا قوله تعالى : (الحسنی) صفة كاشفة لامفهوم لها فان الاستجابة لله تعالى لا تكون الاحسنی وكيف يكون قوله سبحانه : (لو ان لهم) الخ مقلتا وقد قالوا : انه كلام مبتدأ لبيان حال المستجيبين يعنون انه استئناف يبانى جواب للسؤال عن ما سألهم ثم كيف يتوهم الاشتراك مع كون تخصيصه بالكافرين معلوماً انتهى . قال بعض المحققين : إن ما ذكرتموه بحسب بادى الرأى والنظرة الاولى أما اذا نظر بعين الانصاف بعد تسليم أن ذلك أول وأقوى علم أن ما قاله أبو حيان وارد فان قوله تعالى : (كذلك) يقتضى أن هذا شأنه وعادته عز شأنه في ضرب الامثال فيقتضى أن ما جرت به العادة القرآنية مقيد هؤلاء وايس كذلك ، وما ذكره المتعقب ولو سلم فهو خلاف الظاهر . وأما قوله : إن المستجيبين معلوم بما ذكره ففرق بين العلم ضمناً والعلم صراحة ، وأما أن الصفة مؤكدة أولاً مفهوم لها بخلاف الاصل أيضاً ، وكون الجملة غير مرتبطة بما قبلها ظاهر ، والسؤال عن حال أحد الفريقين مع ذكرهما ملبس ، وعود الضمير على ما قبله مطلقاً هو المتبادر وما ذكر لا يدفع الإيهام . وفي ارشاد العقل السليم بعد نقل التفسير الاخير وحل الامثال فيه على الامثال السابقة : وأنت خبير بأن عنوان الاستجابة وعدها لامناسبة بينه وبين ما يدور عليه أمر التمثيل وأن الاستعمال المستفيض دخول اللام على من يقصد تكريه بالمثل . نعم قد يستعمل في هذا المعنى أيضاً كما في قوله تعالى : (ضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون) ونظائره ، على أن بعض الامثال المضروبة لاسيما المثل الاخير الموصول بالكلام ليس مثل القرية بل مثل الحق والباطل ولا مساع لجعل القرية مضر وبالهم أيضاً بأن يجعل في حكم أن يقال : كذلك يضرب الله الامثال للناس اذ لا وجه حينئذ لتويعهم الى المستجيبين وغير المستجيبين ، ويؤيد هذا ما في الكشف حيث قال : إن جعل (للذين استجابوا) من تنمة الامثال لا من صلة يضرب متكلف لانهما مثلا الحق والباطل بالاصالة ومن صلة (يضرب) أبعد لأن الامثال انما ضربت لمن يعقل .

ثم ان كون المراد بالامثال الامثال السابقة مبنى على أن ما تقدم كان أمثالا والمشهور أنه مثلان ، نعم أخرج ابن جرير وغيره عن قتادة أنه قال في الآية : هذه ثلاثة أمثال ضربها الله تعالى في مثل واحد ، وبعد هذا كله لا شك في سلامة التفسير الاول من القيل والقال وانه الذى يستدعيه النظم الجليل لأن تمام حسن الفاصلة أن تكون كاسمها ولهذا انحط قول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل

عن قول المتنبي إذا كان مدحا فالنسب المقدم أكل فصيح قال شعرا متبعم

وهو الذى فهمه السلف من الآية ، ومن هنا كان أكثر الشيوخ يقفون على الامثال ويتبدون بقوله تعالى : (للذين استجابوا) وقال صاحب المرشد : انه وقف تام والوقف على (الحسنی) حسن وكذا على (لافتدوا به)

والعجب من الزمخشري كيف اختار خلاف ذلك مع وضوحه والله تعالى أعلم \*

(ومن باب الاشارة) (الم) أى الذات الاحدية واسمه العليم واسمه الاعظم ومظهره الذى هو الرحمة (تلك آيات) علامات (الكتاب) الجامع الذى هو الوجود المطلق (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها) أى بغير عمد مرتبة بل بعمد غير مرتبة، وجعل الشيخ الأكبر قدس سره عمادها الانسان الكامل، وقيل: النفس المجردة التى تحررها بواسطة النفس المنطبعة وهى قوة جسمانية سارية فى جميع أجزاء الفلك لا يختص بها جزء دون جزء لبساطته وهى بمنزلة الخيال فىنا وفيه ما فيه، وقيل: رفع سموات الارواح بلا مادة تعمدتها بل مجردة قائمة بنفسها (ثم استوى على العرش) بالتأثير والتقويم، وقيل: عرش القلب بالتجلى (وسخر الشمس) شمس الروح بادرارك المعارف الكلية واستشرف الانوار العالية \* والقمر \* قر القلب بادرارك ما فى العالمين والاستعداد من فوق ومن تحت ثم قبول تجليات الصفات (كل بحرى لأجل مسمى) وهو كاله بحسب الفطرة (يدبر الامر) فى البداية بتهيئة الاستعداد وترتيب المبادئ (يفصل الآيات) فى النهاية بترتيب الكالات والمقامات (لعلكم بلفاء ربكم) عند مشاهدة آيات التجليات (توقنون) عين اليقين \*

وقال ابن عطاء: يدبر الامر بالقضاء السابق ويفصل الآيات بأحكام الظاهر لعلكم توقنون أن الله تعالى الذى يجرى تلك الأحوال لا بد لكم من الرجوع اليه سبحانه (وهو الذى مد الأرض) أى أرض قلوب أوليائه ببسط أنوار المحبة (وجعل فيها رواسي) المعرفة لئلا تنزل بقلبه هيجان المواجيد وجعل فيها (أنهاراً) من علوم الحقائق (ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وهى ثمرات أشجار الحكم المتنوعة (يغشى الليل النهار) تجلى الجلال وتجلى الجمال (إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فى آيات الله تعالى، قال أبو عثمان: الفكر إراحة القلب من وساوس التدبير، وقيل: تصفيته لوارد القوائد، وقيل: الاشارة فى ذلك إلى مد أرض الجسد وجعل رواسي العظام فيها وأنهار العروق وثمرات الاخلاق من الجود والبخل والفجور والعفة والجبن والشجاعة والظلم والعدل وأمانها والسواد والبياض والحرارة والبرودة والملاسة والخشونة ونحوها، وتغشية ليل ظلمة الجسمانيات نهار الروحانيات وفى ذلك آيات لقوم يتفكرون فى صنع الله تعالى وتطابق علميه الاصغر والاكبر (وفى الأرض قطع متجاورات) قلوب المحبين مجاورة لقلوب المشتاقين وهى لقلوب العاشقين وهى لقلوب الواهين وهى لقلوب الهاتمين وهى لقلوب العارفين وهى لقلوب الموحدين، وقيل: فى أرض القلوب قطع متجاورات قطع النفوس وقطع الارواح وقطع الاسرار وقطع العقول والاولى تنبت شوك الشهوات والثانية زهر المعارف والثالثة نبات كواشف الانوار والرابعة أشجار نور العلم وفيها (جنت من أعناب) أى أعناب العشق (وزرع) أى زرع دقائق المعرفة (ونخيل) أى نخل الإيمان (صنوان) فى مقام الفرق (وغير صنوان) فى مقام الجمع، وقيل: صنوان إيمان مع شهود و غير صنوان إيمان بدونه (يسقى بماء واحد) وهو التجلى الذى يقتضيه الجود المطلق (ونفضل بعضها على بعض فى الاكل) فى الطعم الروحاني، وقيل: أشير أيضاً إلى أن فى أرض الجسد قطعاً متجاورات من العظم واللحم والشحم والعصب وجنت من أشجار القوى الطبيعية والحيوانية والانسانية من أعناب القوى الشهوانية التى يعصر منها هوى النفس والقوى العقلية التى يعصر منها خمر المحبة والعشق وزرع القوى الانسانية ونخيل سائر الحواس الظاهرة والباطنة صنوان كالعينين والاذنين وغير صنوان كاللسان وآلة الفكر والوهم يسقى بماء واحد وهو ماء الحياة ونفضل بعضها على بعض فى أكل الادراكات

والملكات كتفضيل مدركات العقل على الحس والبصر على اللمس وملسكة الحكمة على العفة وهكذا (وإن تعجب فموجب قولهم) بعد ظهور الآيات (أئذا كنا تراباً أئنا لفي خلق جديد) ولم يعلموا أن القادر على ذلك قادر على أن يحيي الموتى .

وقيل : إن منشأ التعجب أنهم أنكروا الخالق الجديد يوم القيامة مع أن الانسان في كل ساعة في خلق آخر جديد بل العالم بأسره في كل لحظة يتجدد بتبدل الهيات والأحوال والأوضاع والصور ، وإلى كون العالم كل لحظة في خلق جديد ذهب الشيخ الاكبر قدس سره فمئنه الجوهر وكذا العرض لا يبقى زمانين كما أن العرض عند الاشعري كذلك ، وهذا عند الشيخ قدس سره مبنى على أن الجواهر والاعراض كلها شؤنه تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا وهو سبحانه كل يوم أى وقت في شأن ، وأكثر الناس ينكرون على الاشعري قوله بتجدد الاعراض ، والشيخ قدس سره زاد في الشطرنج جملا ولا يكاد يدرك ما يقوله بالدليل بل هو موقوف على الكشف والشهود ، وقد اغتر كثير من الناس بظواهر كلامه فاعتقدوه من غير تدبير فضلوا وأضلوا ( أولئك الذين كفروا بربهم ) فلم يعرفوا عظمته سبحانه ( وأولئك الاغلال في أعناقهم ) فلا يقدر ان يعرفوا رؤسهم المتكسة الى النظر في الآيات ( وأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ) لعظم ما أتوا به ( ويستجلونك بالسبيمة قبل الحسنة ) بمناسبة استعدادهم للشر ( وقد خات من قباهم المثلاث ) عقوبة أمثالهم ( وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ) أنفسهم باكتساب الامور الحارجه لهم عن النور ولم ترسخ فيهم ( وإن ربك لشديد العقاب ) لمن رسخ فيهم ( ويقول الذين كفروا لعمى بصائرهم عن مشاهدة الآيات الشاهدة بالنبوة ( لولا أنزل عليه آية ) تشهد له ﷺ بذلك ( إنما أنت منذر ) ما عليك الا انذارهم لاهدائهم ( ولكل قوم هاد ) هو الله تعالى ، وقيل : لكل طائفة شيخ يعرفهم طريق الحق ( الله يعلم ما تحمل كل اشي ) فيعلم ما تحمل اشي النفس من ولد الكمال أى ما في قوة كل استعداد ( وما تفيض الارحام ) أى تنقص أرحام الاستعداد بترك النفس وهواها ( وما تزداد ) بالتركية وبركة الصحبة ( وكل شيء ) من الكالات ( عنده ) سبحانه بمقدار ) مدين على حسب القابلية ( سواء منكم من أسر القول ) فى مكن استعداده ( ومن جهر به ) بارازة الى الفعل ( ومن هو مستخف بالليل ) ظلمة ظلمه نفسه ( وسارب بالنهار ) بخروجه من مقام النفس وذها به فى نهار نور الروح ( له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ) إشارة الى سوابق الرحمة الحافظة له من خاطفات الغضب أو الامدادات الملكوتية الحافظة له من جن القوى الخيالية والوهمية والسبعية والبهيمية وإملا كما آياه ( إن الله لا يغير ما بقوم ) من النعم الظاهرة أو الباطنة ( حتى يغيروا ما بأنفسهم ) من الاستعداد وقوة القبول ؛ قال النصر ابادى : إن هذا الحكم عام لكن مناقشة الخواص فوق مناقشة العموم ، وعن بعض السلف أنه قال : إن الفأرة مزقت خفى وما أعلم ذلك الا بذنب أحدثته والا لما سلطها على وتمثل بقول الشاعر :

لو كنت من مازن لم تستبح ابلى بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

( وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال ) إذ الكسل تحت قهره سبحانه ، قال

القاسم : إذا أراد الله تعالى هلاك قوم حسن موارده فى أعينهم حتى يمشون اليها بتدبيرهم وأرسلهم ، والله تعالى در من قال :

إذا لم يكن عون من الله للفتى فأول ما ينجى عليه اجتهاده



( هو الذى يريكم البرق) أى برق لواعم الانوار القدسية ( خوفاً ) خائفين من سرعة انقضائه أو بطء رجوعه ( وطعماً ) طامعين في ثباته أو سرع رجوعه ( وبنشء السحاب الثقال ) بماء العلم والمعرفة ، وقيل : يرى المحبين برق المكشوفة وبنشء للعارفين سحاب العظمة الثقال بماء الهيبة فيمطر عليهم ما يحبيهم به الحياة التى لا تشبهها حياة ، وأنشدوا للشبلى :  
أظلت علينا منك يوماً غمامة أضادت لنا برقاً وأبطار راشاشها  
فلا غيمها يصحوفياًس طامع ولا غيها يأتي فيروى عطاشها  
وعن بعضهم أن البرق اشارة إلى التجليات البرقية التى تحصل لأرباب الأحوال وأشهر التجليات في تشبيهه بالبرق التجلى الذاتى ، وأنشدوا :

ما كان ما أوليت من وصلنا الاسراجا لاح ثم انطفى

وذكر الامام الربانى قدس سره في المكتوبات أن التجلى الذاتى دائمى للكاملين من أهل الطريقة النقشبندية لا برق وأمال الكلام فى ذلك مخالفاً لـ كبار السادة الصوفية كالشيخ محي الدين قدس سره . وغيره ، والحق أن ما ذكره من التجلى الذاتى ليس هو الذى ذكره أنه برق كما لا يخفى على من راجع كلامه ولامهم ( ويسبح الرعد ) أى رعد سطوة التجليات الجلالية ويمجد الله تعالى عما يتصوره العقل ملتبساً ( بحمده ) وإثبات ما ينبغى له عن شأنه ( والملائكة ) وتسبح ملائكة القوى الروحانية ( من خيفته ) من هيبة جلاله جل جلاله ( ويرسل الصواعق ) هى صواعق السبحات الالهية عند تجلى القهر الحقيقى المتضمن للطف الكلى ( فيصيب بهامن يشاء ) فيحرقه عن بقية نفسه ، وفى الخبر « إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه » وقال ابن النجاشى : الرعد صعقات الملائكة والبرق ذرات أفندتهم والمطر بكاؤهم ، وجعل الزمخشرى هذا من بدع المتصوفة ، وكأنى بك تقول : إن أكثر ما ذكر فى باب الاشارة من هذا الكتاب من هذا القبيل . والجواب إننا لاندعى الا الاشارة وأما أن ذلك مدلول اللفظ أو مراد الله تعالى فعاذ الله تعالى من أن يمر بفكرى ، واعتقاد ذلك هو الضلال البعيد والجهل الذى ليس عليه مزيد ، وقد نص المحققون من الصوفية على أن معتقد ذلك كافر والعباد بالله تعالى ، ولعلك تقول : كان الأولى مع هذا ترك ذلك . فنقول : قد ذكر مثله من هو خير منا والوجه فى ذكره غير خفى عليك لو أنصفت ( وهم يجادلون فى الله ) بالتفكر فى ذاته والنظر للوقوف على حقيقة صفاته ( وهو ) سبحانه ( شديد الحال ) فى دفع الأفكار والانظار عن حرم ذاته وحى صفاته جل جلاله :

هيات أن تصطاد عتقاء البقا بلماهن عناكب الافكار

( له دعوة الحق ) أى الحقبة الحقيقية بالاجابة لا لغيره سبحانه ( والذين يدعون ) الاصنام ( لا يستجيبون لهم بشئ الا كباط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه ) أى إلا إستجابة كاستجابة من ذكر لأن ما يدعونه بمنزل عن القدرة ( ومادعاء الكافرين ) المحجوبين ( الا فى ضلال ) أى ضياع لانهم لا يدعون الا له الحق واما يدعون الهاتوهمو ونحتوه فى خيالهم ( والله يسجد ) يتقاد ( من فى السموات والارض ) من الحقائق والروحانيات ( طوعاً وكرهاً ) شائوا أو أبوا ( وظلالهم ) هياكلهم ( بالعدو والاصال ) أى دائماً ؛ وقيل : يسجد من فى السموات وهو الروح والعقل والقلب و- سجودهم طوعاً ومن فى الارض النفس وقواها وسجودهم كرهاً  
( ۲- ۱۸ - ج - ۱۳ - تفسير روح المعاني )

وقیل : الساجدون طوعاً أهل الكشف والشهود والساجدون کرها أهل النظر والاستدلال (أنزل من السماء) من سماء روح القدس (ماء) أى ماء العلم (فسالت أودية) أى أودية القلوب (بقدرها) بقدر استعدادها (فاحتمل السيل زبداً) من خبت صفات أرض النفس (رايياً) طافياً على ذلك (وما يوقدون عليه في النار) نار العشق من المعارف والكشوف والحقائق والمعانى التي تهيج العشق (ابتغاء حلية) طلب زينة النفس لكونها كالات لها (أو متاع) من الفضائل الخلقية التي تحصل بسببها فانها بما تمتع به النفس ما (زبد) خبت (مثله) كالنظر اليها ورؤيتها والاعجاب بها وسائر ما يعد من آفات النفس « فأما الزبد فيذهب جفاء » منفاً بالعلم « وأما ما ينفع الناس » من المعانى الحققة والفضائل الخاصة « فمكث في الارض » أرض النفس ، وقال بعضهم : انه تعالى شبه ما ينزل من مياه بحار ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله الى قلوب الموحدين والمعارفين والمكاشفين والمريدين بما ينزل من السماء الى الاودية ، فكما تحمل الاودية حسب اختلافها ماء المطر تحمل تلك القلوب مياهها تيك البحار حسب اختلاف حواصلها وأقدار استعداداتها في المحبة والمعرفة والتوحيد ، وكما أن قطرات الامطار تكون في الاودية سيلاً فيحتمل السيل زبداً وحثالة وما يكون مانعاً من الجريان يكون تواتر أنوار الحق سبحانه سيل المعارف والكشوفات فيسيل في أودية القلوب فيحتمل من أوصاف البشرية وما دون الحق الذي يمنع القلوب من رؤية الغيوب ما يجتمعه فيذهب جفاء فتصير حينئذ مقدسة عن زبد الرياء والسمة والتناق والخواطر المذمومة وتبقى سائحة في أنوار الازل والابد بلا مانع من العرش الى الثرى ، وشبه سبحانه أعمال الظاهر والباطن وما يفتح بمفاتيحها من الغيب بجواهر الارض من الذهب والفضة وغيرهما اذا أذيا للارتفاع بهما وبين تعالى أن لها زبداً مثل زبد السيل وانه يذهب ويمكث أصلهما الصافي ، فكذلك أعمال الظاهر والباطن تدخل في بودة الاخلاص ويوقد عليهما نيران الامتحان فيذهب ما فيه حظ النفس ويبقى ما هو خالص لله تعالى ، وهكذا الخواطر يبقى منها خاطر الحق ويضمحل سريعاً خاطر الباطل ، وعن بعضهم القلوب أوعية وفيها أودية فقلب يسيل فيه ماء التوبة وقلب يسيل فيه ماء الرحمة وقلب يسيل فيه ماء الخوف وقلب يسيل فيه ماء الرجاء وقلب يسيل فيه ماء المعرفة وقلب يسيل فيه ماء الانس وكل ماء من هذه المياه بنيت في القلب نوعاً من القربة والقرب من الله عز وجل ومن القلوب ما حرم ذلك والعياذ بالله تعالى ، وقال ابن عطية : روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : « أنزل من السماء ماء » الخ يريد بالماء الشرع والدين وبالأودية القلوب ومعنى سيلانها بقدرها أخذ النيل بحظه والبلد بحظه ، ثم قال : وهذا قول لا يصح - والله تعالى أعلم - عن ابن عباس لأنه ينحو الى قول أصحاب الرموز ، وقد تمسك به الغزالي وأهل ذلك الطريق ، وفيه اخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب بغير داع الى ذلك ، وان صح ذلك عن ابن عباس فيقال فيه : انما قصد رضى الله تعالى عنه أن قوله تعالى : (كذلك يضرب الله الحق والباطل) معناها الحق الذي يقرر في القلوب والباطل الذي يعترها اه ونحن نقول : ان صح ذلك فقصود الخبر منه الاشارة وإن كان يريد غير ظاهر فيه ، وحجة الاسلام الغزالي عليه الرحمة أشد الناس على أهل الرموز القائلين بأن الظاهر ليس مراد الله تعالى كما لا يخفى على متتبعي كلامه ، وسمعت من بعض الناس أن أهل الكيمياء تكلموا في هذه الآية على ماوافق غرضهم ولم أقف على ذلك « للذين استجابوا لربهم ، بتصفية الاستعداد عن كدورات صفات النفس « الحسنی » المثوبة الحسنى وهو الكمال الفائض عليهم عند الصفاء ، والذين لم يستجيبوا له » تعالى وبقوا

في الرزائل البشرية والكدورات الطبيعية « لو أن لهم ما في الأرض » الجهة السفلية من الاموال والاسباب التي انجذبوا اليها بالحبة فأهلكوا أنفسهم بها « ومثله معه لاقدوا به » مما ينالهم من الحجاب والحرمان ( أولئك لهم سوء الحساب ) لوقوفهم مع الافعال في مقام النفس ( وما وهم جهنم ) الحرمان « وبئس المهاد » جهنم والعباد بالله تعالى ونسأله العفو والعافية ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ من القرآن الذي مثل بالماء المنزل من السماء والابريز الخالص في المنفعة والمجدوى هو ﴿ الْحَقُّ ﴾ الذي لاحق وراده أو الحق الذي أشير اليه بالأمثال المضروبة فيستجيب له ﴿ كَنُّ هُوَ أَعْمَى ﴾ عمى القلب لا يدركه ولا يقدر قدره وهو - هو - فيبقى حائرا في ظلمات الجهل وغباب الضلال ولا يتذكر بما ضرب من الأمثال ، والمراد كمن لا يعلم ذلك إلا أنه أريد زيادة تقييح حاله فغير عنه بالأعمى ، والهزمة للانكار وإيراد الفاء بعدها لتوجيه الانكار إلى ترتب توهم المماثلة على ظهور حال كل منها بما ضرب من الأمثال وما بين من المصير والمآل كأنه قيل : أبعده ما بين حال كل من الفريقين ومالهما يتوهم المماثلة بينهما ۞

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ( او من يعلم ) بالواو مكان الفاء. ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ ﴾ بما ذكر من المذكرات فيقف على ما بينهما من التفاوت والتثاني ﴿ أُولَئِكَ الْأَلْبَابُ ١٩ ﴾ أي العقول الخالصة المبرأة من متابعة الالف ومعارضة الوهم ، فاللب أخص من العقل وهو الذي ذهب اليه الراغب ، وقيل : هما مترادفان والقصد بما ذكر دفع ما يتوهم من أن الكفار عقلاء مع أنهم غير متذكرين ولونزلوا منزلة المجانين حسن ذلك ۞ والآية (١) على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في حزمة رضي الله تعالى عنه . وأبي جهل ، وقيل : في عمر رضي الله تعالى عنه . وأبي جهل ، وقيل : في عمار بن ياسر رضي الله تعالى عنه . وأبي جهل ، وقد أشرنا إلى وجه اتصالها بما قبلها ، والعلامة الطيبي بعد أن قرر وجه الاتصال بأن ( فمن يعلم ) عطف على جملة ( للذين استجابوا ) الخ والهزمة مقحمة بين المعطوف والمعطوف عليه ، وذكر من معنى الآية على ذلك ما ذكر قال : ثم إنك إذا أمعنت النظر وجدتها متصلة بفاتحة السورة يعني بقوله تعالى : ( والذي أنزل إليك من ربك الحق ولكن أكثر الناس لا يؤمنون ) وهو كما ترى ﴿ الَّذِينَ يُؤْفُونَ بَعْدَ اللَّهِ ﴾ بما عقدوا على أنفسهم من الاعتراف بربوبيته تعالى حين قالوا : بلى ، أو بما عهد الله تعالى عليهم في كتيبه من الأحكام فالمراد بهم ما يشمل جميع الأمم ، وإضافة العهد إلى الاسم الجليل من باب إضافة المصدر إلى مفعوله على الوجه الأول ومن باب إضافة المصدر إلى الفاعل على الثاني ، وإذا أريد بالعهد ما عهده الله تعالى عليهم يوم قال سبحانه : ( ألسنت بربكم ) كانت الاضافة مطلقا من باب إضافة المصدر إلى الفاعل وهو الظاهر في البحر ، وحكي حمل العهد على عهد ( ألسنت ) عن قتادة ، وحمله على ما عهد في السكتب عن بعضهم ، ونقل عن السدي حمله على ما عهد اليهم في القرآن ، وعن القفال حمله على ما في جبلتهم وعقولهم من دلائل التوحيد والنبوت إلى غير ذلك واستظهر حمله على العموم ﴿ وَلَا يَتَّقُونَ الْمِثَاقَ ٢٠ ﴾ ما وثقوا من المواثيق بين الله تعالى وبينهم من الايمان به تعالى والأحكام والنور وما بينهم وبين العباد كالعقود وما ضاهاها ، وهو تعميم بعد تخصيص وفيه تأكيد للاستمرار المفهوم من صيغة المستقبل ۞



وقال أبو حيان : الظاهر أن هذه الجملة تأكيد للتي قبلها لأن العهد هو الميثاق ويازم من إيفاء العهد انتفاء نقضه ، وقال ابن عطية : المراد بالجملة الأولى يوفون بجميع عهود الله تعالى وهي أوامره ونواهيه التي وصى الله تعالى بها عبده ويدخل في ذلك التزام جميع الفروض وتجنب جميع المعاصي ، والمراد بالجملة الثانية أنهم إذا عقدوا في طاعة الله تعالى عهدا لم ينقضوه اه ، وعليه تحديث التعميم بعد التخصص لايتأتى كما لا يخفى ، وقد تقدم الله سبحانه إلى عباده في نقض الميثاق ونهى عنه في بضع وعشرين آية من كتابه كما روى عن قتادة ، ومن أعظم المواثيق - على ما قال ابن العربي - أن لا يسأل العبد سوى مولاه جل شأنه .

وفي قصة أبي حمزة الخراساني ما يشهد لعظم شأنه فقد عاهد ربه أن لا يسأل أحدا سواه فاتفق أن وقع في بئر فلم يسأل أحدا من الناس المارين عليه لإخراجه منها حتى جاء من أخرجه بغير سؤال ولم يره من أخرجه فهتف به هاتف كيف رأيت ثمرة التوكل ؟ فينبغي الاقتداء به في الوفاء بالعهد على ما قال أيضا . وقد أنكر ابن الجوزي فعل هذا الرجل وبين خطأه وأن التوكل لا ينافي الاستغاثة في تلك الحال ، وذكر أن سفیان الثوري وغيره قالوا : لو أن إنسانا جاع فلم يسأل حتى مات دخل النار ، ولا ينسرك أن يكون الله تعالى قد لطف بأبي حمزة الجاهل . نعم لا ينبغي الاستغاثة بغير الله تعالى على التحوال الذي يفعله الناس اليوم مع أهل القبور الذين يتخيلون فهم ما يتخيلون فأهاثم أيها ما يفعلون .

(وَالَّذِينَ يَصَلُّونَ مَا أَمَّرَهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ) الظاهر العموم في كل ما أمر الله تعالى به في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال الحسن : المراد صلة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بالآيمان به ، وروى نحوه عن ابن جبير ، وقال قتادة : المراد صلة الأرحام ، وقيل : صلة الآيمان بالعمل ، وقيل : صلة قرابة الإسلام بأفشاء السلام وعبادة المرضى وشهود الجنائز ومراعاة حق الجيران والرفقاء والخدم ، ومن ذهب إلى العموم أدخل في ذلك الانبياء عليهم السلام ووصلهم أن يؤمن بهم جميعا ولا يفرق بين أحد منهم والناس على اختلاف طبقاتهم ووصلهم بمراعاة حقوقهم بل سائر الحيوانات ووصلها بمراعاة ما يطلب في حقها وجوبا أو ندبا ، وعن الفضيل بن عياض أن جماعة دخلوا عليه بمكة فقال : من أين أنتم ؟ قالوا : من أهل خراسان (١) قالوا : اتقوا الله تعالى وكونوا من حيث شئتم واعلموا أن العبد لو أحسن الاحسان ظهه وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن محسنا ، ومفعول «أمر» محذوف والتقدير ما أمرهم الله به ، «وأن يوصل» بدل من الضمير المجرور أي ما أمر الله بوصله (وَيَحْتَشُونَ رَبَّهُمْ) أي وعيده سبحانه والظاهر أن المراد به مطلقا ، وقيل : المراد وعيده تعالى على قطع ما أمروا بوصله (وَيَحْفَونَ سُوءَ الْحَسَبِ ٢١) فيحاسبون أنفسهم قبل أن يحاسبوا ، وهذا من قبيل ذكر الخاص بعد العام للاهتمام ، والخشية والخوف قيل بمعنى ، وفي فروق العسكري أن الخوف يتعلق بالمكروه ومنزله تقول خفت زيدا وخفت المرض والخشية تتعلق بالمنزل دون المكروه نفسه ، ولذا قال سبحانه : «يخشون» أولا «ويحافون» ثانيا ، وعليه فلا يكون اعتبار الوعيد في محله ، لكن هذا غير مسلم لقوله تعالى : «خشية لإملاق» و«لمن خشى العنت منكم» وفرق الراغب بينهما

(١) كانوا تعرفوا إليه بأنهم من منشأ فأجاب بان الجامع التقوى لا المولد ، وقيل : كانوا افتخروا بانهم من خراسان والأول أولى اه منه

فقال: الخشية خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم ولذلك خص العلماء بهما في قوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ٥

وقال بعضهم: الخشية أشد الخوف لأنها مأخوذة من قولهم: شجرة خشية أى إبسة ولذا خصت بالرب في هذه الآية، وفرق بينهما أيضا بأن الخشية تكون من عظام الخشى وإن كان الخاشي قويا والخوف من ضعف الخائف وإن كان المخوف أمرا يسيرا، يدل على ذلك أن تقاليب الخفاء والشين والياء تدل على الغفلة وفيه تدبر، والحق أن مثل هذه الفروق أغلبي لا كلي وضعى ولذا لم يفرق كثير بينهما، نعم اختار الامام أن المراد (من يخشون ربهم) أنهم يخافونه خوف مهابة وجلالة زاعما أنه لولا ذلك يلزم التكرار وفيه ما فيه ٥ ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا﴾ على كل ما تكرهه النفس من المصائب المالية والبدنية وما يخالفه هوى النفس لا انتقام ونحوه ويدخل فيما ذكر التكليف ﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ طلبا لرضاه تعالى من غير أن ينظروا إلى جانب الخلق رياء أو سمعة ولا إلى جانب أنفسهم زينة وعجبا، وقيل: المراد طالبين ذلك فنصب (ابتغاء) على الحالية وعلى الأول هو منصوب على أنه مفعول له، والكلام في مثل الوجه مذسوبا إليه تعالى شهر ٥

وفي البحر ان الظاهر منه هنا جهة الله تعالى أى الجهة التى تقصد عنده سبحانه بالحسنات ليقع عاينها المثوبة كما يقال: خرج زيد لوجه كذا، وفيه أيضا أنه جاءت الصلة هنا بلفظ الماضى وفيما تقدم بلفظ المضارع على سبيل التفنن في الفصاحة لأن المبتدأ بمعنى اسم الشرط والماضى كالمضارع في اسم الشرط فكذلك فيما أشبهه، ولذا قال النحويون: إذا وقع الماضى صلة أو صفة لنكرة عامة احتمل أن يراد به الماضى وإن يراد به الاستقبال، فمن الأول (الذين قال لهم الناس) ومن الثانى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) ويظهر أيضا أن اختصاص هذه الصلة بالماضى وما تقدم بالمضارع أن ما تقدم قصد به الاستصحاب: والالتباس وأما هذه فقد قصد بها تقدمها على ذلك لأن حصول تلك الصلات إنما هى مترتبة على حصول الصبر وتقدمه عليها ولذا لم يأت صلة في القرآن إلا بصيغة الماضى إذ هو شرط في حصول التكليف وإيقاعها. وفي إرشاد العقل السليم حيث كان الصبر ملك الأمر في كل ما ذكر من الصلات السابقة واللاحقة أورد بصيغة الماضى اعتناء بشأنه ودلالة على وجوب تحققه فان ذلك مما لا بد منه إما في نفس الصلات كما فيما عدا الأولى والرابعة والخامسة أو في إظهار أحكامها كما في الصلات الثلاث المذكورات فإما وان استغنت عن الصبر في أنفسها حيث لا مشقة على النفس في الاعتراف بالربوبية والخشية والخوف لكن إظهار أحكامها والجرى على موجهها غير خال عن الاحتياج اليه وهو لا يخلو عن شئ، والأولى على ما قيل الاقتصار في التعليل على الاعتناء بشأنه، وعطف قوله سبحانه: ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ وكذا ما بعده على ذلك على مانص عليه غير واحد من باب عطف الخاص على العام، والمراد بالصلاة قيل الصلاة المفروضة وقيل مطلقا وهو أولى، ومعنى إقامتها اتمام أركانها وهياتها ﴿وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ بعض ما أعطيناهم وهو الذى وجب عليهم إنفاقه كالتزكاة وما ينفق على العيال والمالِك أو ما يشمل ذلك والذى ندب ﴿سِرًّا﴾ حيث يحسن السر كما في اتفاق من لا يعرف بالمال إذا خشى التهمة في الاظهار أو من عرف به لكن لو أظهره ربما داخله الرياء والخيلاء، وكذا في الاعطاء لمن تمنه المروءة من

الآخذ ظاهراً (وَعَلَانِيَةً) حيث تحسن العلانية كما إذا كان الأمر على خلاف ما ذكر، وقال بعضهم: إن الأول مخصوص بالطوع والثاني بإداء الواجب، وعن الحسن أن كلا الأمرين في الزكاة المفروضة فإن لم يتم بترك أداء الزكاة فالأولى اداؤها سراً وإلا فالأولى اداؤها علانية، وقيل: السر ما يؤديه بنفسه والعلانية ما يؤديه إلى الإمام والأولى الحمل على العموم، ولعل تقديم السر للإشارة إلى فضل صدقته، وجاء في الصحيح عد المتصدق سراً من الذين يظلمهم الله تعالى في ظله يوم القيامة (وَيَدْرَمُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ) أي يدفعون الشر بالخير ويجازون الإساءة بالاحسان على ما أخرجه ابن جرير عن ابن زيد، وعن ابن جبير يردون معروفاً على من يسئ إليهم فهو كقوله تعالى: (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) وقال الحسن: إذا حرموا أعطوا، وإذا ظلموا عفوا، وإذا قطعوا وصلوا. وقيل: يتبعون السيئة بالحسنة فتحوها. وفي الحديث أن معاذاً قال: أوصني يا رسول الله قال: «إذا عملت سيئة فاعمل بحسنة تحمها السر بالسر والعلانية بالعلانية» وعن ابن كيسان يدفعون بالتوبة معرفة الذنب. وقيل: بلا إله إلا الله شركهم، وقيل: بالصدقة العذاب. وقيل: إذا رأوا منكراً أمروا بتغييره، وقيل وقيل، ويفهم صنيع بعض المحققين اختيار الأول فهم كما قيل:

يجزون من ظلم أهل الظالم مغفرة ومن إساءة أهل السوء إحساناً  
وهذا بخلاف خلق بعض الجهلة

جرى متى يظلم يعاقب بظلمه سريعاً وإن لا يبد بالظالم يظلم

وقال في الكشف: الأظهر التعميم أي يدروون بالجميل السئ. سواء كان لأذاهم أو لا مخصوصاً بهم أو لاطاعة أو معصية مكرمة أو منقصة ولعل الأمر كما قال، وتقديم المجرور على المنصوب لإظهار كمال العناية بالحسنة (أَوْ لَتَنَّاكَ) أي المنعوتون بالنعوت الجليلة والمملكات الجميلة، وليس المراد بهم أناساً بأعيانهم وإن كانت الآية نازلة - على ما قيل - في الأنصار، واسم الإشارة مبتدأ خبره الجملة الظرفية أعنى قوله سبحانه: (لَهُمْ عَقَبِي الدَّارِ ۲۲) أي عاقبة الدنيا وما ينبتى أن يكون ما آل أمر أهلها وهي الجنة، فتعريف الدار للعدو والعاقبة المطلقة تفسر بذلك وفسرت به في قوله تعالى: «والعاقبة للمتقين» وفسرها الزمخشري أيضاً بالجنة إلا أنه قال: لأنها التي أراد الله تعالى أن تكون عاقبة الدنيا ومرجع أهلها، وفيه على ما قيل شائبة اعتزال وجوز أن يراد - بالدار - الآخرة أي لهم العقبى الحسنة في الدار الآخرة، وقيل: الجار والمجرور خبر اسم الإشارة و«عقبى» فاعل الاستقرار، وأياً ما كان فليس فيه قصر حتى يرد أن بعض مافي حيز الصلة ليس من العزائم التي يخجل إخلالها بالوصول إلى حسن العاقبة.

وقال بعضهم: إن المراد ما آل أولئك الجنة من غير تدخل بدخول النار فلا بأس لو قيل بالقصر، ولا يلزم عدم دخول الفاسق المعذب الجنة، والقول إنه موصوف بتلك الصفات في الجملة كما ترى. والجملة خبر للموصولات المتعاطفة ان رفعت بالابتداء أو استئناف نحوي أو ياتي في جواب ما بال الموصوفين بهذه الصفات؟ ان جملة الموصولات المتعاطفة صفات - لأولى الأبواب - على طريقة المدح من غير أن يقصد أن يكون للصفات المذكورة مدخل في التذكر، والأول أوجه لما في الكشف من رعاية التقابل بين الطائفتين، وحسن العطف في قوله تعالى: (والذين ينقضون) وجرهما على استئناف الوصف للعالم ومن هو كأعمى، وقوله سبحانه:



(جَنَّاتُ عَدْنٍ) بدل من عقبي الدار كما قال الزجاج بدل كل من كل ، وجوز أبو البقاء . وغيره أن يكون مبتدأ خبره قوله تعالى : (يَدْخُلُونَهَا) وتعقب بأنه بعيد عن المقام ، والأولى أن يكون مبتدأ محذوف بإذ كر في البحر ، ورد بأنه لا وجه له لأن الجملة بيان لعقبي الدار فهو مناسب للمقام ، والعدن الإقامة والاستقرار يقال : عدن بمكان كذا إذا استقر ، ومنه المعدن لمستقر الجواهر أي جنات يقيمون فيها ، وأخرج غير واحد عن ابن مسعود أنه قال : « جنات عدن » بطنان الجنة أي وسطها ، وروى نحو ذلك عن الضحاك إلا أنه قال : هي مدينة وسط الجنة فيها الأنبياء والشهداء وأمة الهدى ، وجاء فيها غير ذلك من الاخبار ، ومتى أريد منها مكان مخصوص من الجنة كان البديل بدل بعض من كل . وقرأ النخعي « جنة » بالأفراد ، وروى عن ابن كثير وأبي عمرو (يدخلونها) مبنياً للفعول (وَمَنْ صَاحَّ مِنْ آبَائِهِمْ) جمع أبوى كل واحد منهم فكأنه قيل: من آبائهم وأمهاتهم (وَأَزْوَاجَهُمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ) وهو كما قال أبو البقاء عطف على المرفوع في — يدخلون — وإنما ساغ ذلك مع عدم التأكيد للفصل بالضمير الآخر ، وجوز أن يكون مفعولا معه . واعترض بأن واو المعية لا تدخل إلا على المتبوع . ورد بان هذا إنما ذكر في مع لا في الواو وفيه نظر ، والمعنى انه يلحق بهم من صالح من أهلهم وأن لم يبلغ مبالغ فضلهم تبعاً لهم تعظيماً لشأنهم . أخرج ابن أبي حاتم ، وأبو الشيخ عن ابن جبير قال : يدخل الرجل الجنة فيقول : أين أمي أين ولدي أين زوجتي فيقال : لم يعملوا مثل عملك فيقول : كنت أعمل لى ولهم ثم قرأ الآية ، وفسر « من صالح » بمن آمن وهو المراد عن مجاهد وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وفسر ذلك الزجاج بمن آمن وعمل صالحاً ، وذكر أنه تعالى بين بذلك أن الأنساب لا تنفع إذا لم يكن معها أعمال صالحة بل الآباء والأزواج والذرية لا يدخلون الجنة إلا بالأعمال الصالحة . ورد عليه الواحدى فقال : الصحيح ماروى عن ابن عباس لأن الله تعالى جعل من ثواب المطيع سروره بحضور أهله معه في الجنة ، وذلك يدل على أنهم يدخلونها كرامة للطيب الآتى بالأعمال الصالحة ولو دخلوها بأعمالهم لم يكن في ذلك كرامة للطيب ولا فائدة في الوعد به إذ كل من كان مصلحاً في عمله فهو يدخل الجنة . وضعف ذلك الامام بأن المقصود بشارة المطيب بكل ما يزيد سروراً وبهجة فاذا بشر الله تعالى المكلف بأنه إذا دخل الجنة يحضر معه أهله يعظم سروره وتقوى بهجته . ويقال : إن من أعظم سرورهم أن يجتمعوا فيتذاكروا أحوالهم في الدنيا ثم يشكرون الله تعالى على الخلاص منها ، ولذلك حكى سبحانه عن بعض أهل الجنة أنه يقول : « ياليت قومي يعلمون بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين » وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على أن الدرجة تعلق بالشفاعاة . ومنهم من استدلل بها على ذلك على الأول لها . وتعقب بأنها أيضاً لا دلالة لها على ما ذكر . وأجيب بأنه إذا جاز أن تعلق بمجرد التبعية للكاملين فى الايمان تعظيماً لشأنهم فالعلو بشفاعتهم معلوم بالطريق الأولى . وقال بعضهم : إنهم لما كانوا بصلاحهم مستحقين لدخول الجنة كان جعلهم فى درجاتهم مقتضى طلبهم وشفاعتهم لهم بمقتضى الاضافة . والحق أن الآية لا تصحح دليلاً على ذلك خصوصاً إذا كانت الواو بمعنى مع فتأمل ، والظاهر أنه لا تمييز بين زوجة وزوجة وبذلك صرح الامام ثم قال : ولعل الأولى من مات عنها أو ماتت عنه . وما روى عن سودة أنها لما سم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بطلاقها قالت : دعنى يا رسول الله أحشر فى جملة نساءك كالدليل على

ما ذكر . واختلف في المرأة ذات الأزواج إذا كانوا قد ماتوا عنها فقيل : هي في الجنة لا حراز واجها . ويؤيده كون أمهات المؤمنين زوجاته صلى الله تعالى عليه وسلم فيها مع كون أكثرهن كن قد تزوجن قبل بغيره عليه الصلاة والسلام . وقيل : هي لأول أزواجها كأمهات أخرها ثقة أن زوجها قد مات ووقع في قلبها صدقه فتزوجت بعد انقضاء عدتها ثم ظهرت حياتها فانها تكون له . وتعقب بأن هذا ليس من هذا القبيل بل هو يشبه ما لومات رجل وأخبر معصوم كالنبي بموته فتزوجت أمراته بعد انقضاء العدة ثم أحياء الله تعالى وقد قالوا في ذلك : ان زوجته تزوجها الثاني . وقيل : ان الزوجة تخير يوم القيامة بين أزواجها فمن كان منهم أحسنهم خلقاً معها كانت له وارثها جميع . وقرأ ابن أبي عمير « صلح » بضم اللام والفتح أنصح ؛ وعيسى الثقفي « ذريتهم » بالتوحيد ( وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ٢٣ ) من أبواب المنازل .

أخرج ابن أبي حاتم عن انس بن مالك أنه قرأ الآية حتى ختمها ثم قال : إن المؤمن في خيمة من درة بجمرة ليس فيها جذع ولا وصل طولها في الهواء ستون ميلاً في كل زاوية منها أهل ومال لها أربعة آلاف مصراع من ذهب يقوم على كل باب منها سبعون ألفاً من الملائكة مع كل ملك هدية من الرحمن ليس مع صاحبه مثلها لا يصلون إليه الا باذن بينه وبينهم حجاب » وروى عن ابن عباس ما هو أعظم من ذلك .

وقال أبو الاصم : أريد من كل باب من أبواب البر كباب الصلاة وباب الزكاة وباب الصبر ، وقيل : من أبواب الفتح والتحف ، قيل : فعلى هذا المراد بالباب النوع (من) للتعليل ، والمعنى يدخلون لا تحافهم بأنواع التحف ، وتعقب بأن في كون الباب بمعنى النوع كالباب نظراً فان ظاهر كلام الاساس وغيره يقتضى أن يكون مجازاً أو كناية عما ذكر لأن الدار التي لها أبواب إذا أتاها الجم الغفير يدخلونها من كل باب فأريد به دخول الارزاق الكثيرة عليهم وأنها تأتيهم من كل جهة وتعدد الجهات يشعر بتعدد الماتيات فان لكل جهة تحفة ( سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ) أى قائلين ذلك وهو بشارة بدوام السلامة ، فالجملة مقول لقول محذوف واقع حالاً من فاعل ( يدخلون ) وجوز كونها حالاً من غير تقدير أى مسلمين ، وهي في الاصل فعلية أى يسلمون سلاماً ، وقوله تعالى :

( بِمَا صَبَرْتُمْ ) متعلق بما قال أبو البقاء بما تعلق به ( عليكم ) أوبه نفسه لأنه نائب عن متعلقه ، ومنع هذا - كما قال السيوطي - السفاقي وقال : لا وجه له ، والصحيح أنه متعلق بما تعلق به ( عليكم ) وجوز الزخشي - متعلقه - بسلام - على معنى نسلم عليكم ونكرمكم بصبركم ومنه أبو البقاء بأن فيه الفصل بين المصدر ومعموله بالأجنبي وهو الخبر ، ووجه ذلك في الدر المنصون بأن المنع إما هو في المصدر المؤول بحرف مصدرى وهذا ليس منه مع أن الرضى جوز ذلك مع التأويل أيضاً وقال : لا أراه مانعاً لأن كل مؤول بشئ لا يثبت له جميع أحكامه ، وجوز لهذه العلة العلامة الثانية تقديم معمول المصدر المؤول بأن والفعل عليه في نحو قوله تعالى : ( ولا تأخذكم بهما رأفة ) وقال في الكشف : إن ( عليكم ) نظراً إلى الاصل غير أجنبي فلذلك جاز أن يفصل به ؛ على أن الزخشي لم يصرح بأنه معموله بل من مقتضاه ولذا قال : أى نسلم الخ فدل على أن التعلق معنوي يقدر ما يناسبه ، ولوجعل معمولاً للظرف المستقر أعنى ( عليكم ) فيكون متعلقاً معنوي - بسلام - ضرورة لكان وجهها خالياً عن التكلف ، وجملة أبو حيان خبر مبتدأ محذوف ( وما ) مصدرية والباء سببية أو بديلة أى من الثواب الجزيل بسبب صبركم في الدنيا على المشاق أو بديله . وعن أبي عمران بما صبرتم على دينكم ، وعن الحسن

عن فضول الدنيا ، وعن محمد بن النصر على الفقر ، والتعميم أولى ، وتخصيص الصبر بالذكر من بين الصلوات السابقة لما أنه ملاك الامر والامر المعنى به كما علمت ( فنعم عقبي الدار ٢٤ ) أى فنعم عاقبة الدنيا الجنة ، وقيل : المراد بالدار الآخرة ، وقال بعضهم : المراد أنهم عقبوا الجنة من جهنم ، قال ابن عطية : وهذا معنى على ما ورد من أن كل رجل من أهل الجنة قد كان له مقعد من النار فصرفه الله تعالى عنه إلى النعيم فيعرض عليه ويقال له : هذا مقعدك من النار قد أبدلك الله تعالى بالجنة بإيمانك وصبرك . وقرأ ابن يعمر ( فنعم ) بفتح النون وكسر العين وذلك هو الاصل ، وابن وثاب ( فنعم ) بفتح النون وسكون العين وتخفيف فعل لغة تميم ، وجاء فيها - كما في الصحاح - ( نعم ) بكسر النون واتباع العين لها ، وأشهر استعمالها ما عليه الجمهور . وأخرج ابن جرير عن محمد بن إبراهيم قال : كان النبي ﷺ يأتي قبور الشهداء على رأس كل حول فيقول : ( سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبي الدار ) وكذا كان يفعل أبو بكر . وعمر . وعثمان رضی الله تعالى عنهم ، وتمسك بعضهم بالآية على أن الملك أفضل من البشر فقالوا : إنه سبحانه ختم مراتب سعادات البشر بدخول الملائكة عليهم على سبيل التحية والاكرام والتعظيم والسلام فكانوا أجل مرتبة من البشر لما كان دخولهم عليهم لأجل السلام والتحية موجبا علو درجاتهم وشرف مراتبهم ، ولا شك أن من عاد من سفره الى بيته فاذا قيل في معرض حال مرتبته انه يزوره الامير . والوزير . والقاضي . والمفتي دل على أن درجة المزور أقل وأدنى من درجات الزائرين فكذا ههنا ، وهو من الركافة بمكانه .

ولم لا يجوز أن يكون ما هنا نظير ما اذا أتى السلطان بشخص من عماله الممتازين عنده قد أطاعه في أوامره ونواهيها الى محل كرامته ثم بعد أن أنزله المنزل اللائق به أرسل خدمه اليه بالهدايا والتجف والبشارة بما يسره فهل اذا قيل : إن فلانا قد أحله السلطان محل كرامته ودار حكومته وأنزله المنزل اللائق به وأرسل خدمه اليه بما يسره كان ذلك دليلا على أن أولئك الخدم أعلى درجة منه؟ لا أظنك تقول ذلك . نعم جاء في بعض الاخبار ما يؤيد بظاهرة ما تقدم ، فقد أخرج أحمد . والزار . وابن حبان . والحاكم وصححه . وجماعة عن عبد الله بن عمرو قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أول من يدخل الجنة من خلق الله تعالى فقراء المهاجرين الذين تسد بهم الثغور وتنقى بهم المسكاره ويموت أحدهم وحاجته في صدره لا يستطيع لها قضاء . فيقول الله تعالى لمن يشاء من ملائكته : اتوهم فيجوهم فتقول الملائكة : ربنا نحن سكان سمائك وخيرتك من خلقك افتأمرنا أن نأتي هؤلاء فنسلم عليهم فيقول الله تعالى : إن هؤلاء عبادي كانوا يعبدوني ولا يشركون بي شيئا وتسد بهم الثغور وتنقى بهم المسكاره ويموت أحدهم وحاجته في صدره لا يستطيع لها قضاء فتأتيهم الملائكة عند ذلك فيدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبي الدار » ومن أنصف ظهر له أن هذا لا يدل على أن الملائكة مطلقا أفضل من البشر مطلقا كما لا يخفى ، وذكر الامام الرازي في تفسير الآية على الوجه المروى عن الاصم في تفسير دخول الملائكة من كل باب أن الملائكة كطوائف منهم روحانيون ومنهم كروبيون فالعبد اذا راض نفسه بأنواع الرياضات كالصبر والشكر والمراقبة والمحاسبة ولكل مرتبة من هذه المراتب جوهر قدسي وروح علوي يختص بتلك الصفة مزيد اختصاص فعند الموت اذا أشرفت تلك الجواهر القدسية تجلت فيها من كل روح من الارواح السماوية ما يناسبها من الصفات المخصوصة فيفيض عليها من ملائكة الصبر كمالات مخصوصة نفسانية لاتظهر الا في مقام الصبر ومن ملائكة الشكر كمالات



روحانية لا تتجلى الا في مقام الشكر وهكذا القول في جميع المراتب ا هـ . وتعبه أبو حيان بأنه كلام فلسفي لا تفهمه العرب ولا جاءت به الانبياء عليهم السلام فهو مطروح لا يلتفت اليه المسلمون . وأنت تعلم ان مثل هذا كلام كثير من الصوفية ﴿ وَالَّذِينَ يَبْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ ﴾ أريد بهم من يقابل الاولين ويعاندهم بالاتصاف بنقائص أو صافهم ﴿ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ الاعتراف به ، قيل : المراد بالعهود قوله سبحانه : ( أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ) وبالميثاق ما هو اسم آلة أعني ما يوثق به الشيء . و اريد به الاعتراف بقول : ( بلى ) وقد يسمى العهد من الطرفين ميثاقا لتوثيقه بين المتعاهدين ؛ وفسر الامام عبد الله تعالى بما ألزمه عياده بواسطة الدلائل العقلية لأن ذلك أوكد كل عهد وكل أيمان اذ الإيمان إنما تنفيذ التوكيد بواسطة الدلائل الدالة على انها توجب الوفاء بمقتضاها ، ثم قال : المراد من نقضها أن لا ينظر المرء فيها فلا يمكنه حينئذ العمل بموجبها أو بأن ينظر ويعلم صحتها ثم يعانده فلا يعمل بعلبه أو بأن ينظر في الشبه فلا يعتقد الحق ، والمراد بقوله سبحانه (من بعد ميثاقه) من بعد أن أوثق اليه تلك الأدلة وأحكامها لأنه لا شيء أقوى مما دل الله تعالى على وجوبه به أنه يتفجع ففعله ويضرتكه هـ . وأورد أنه إذا كان العهد لا يكون الا بالميثاق فافائدة (من بعد ميثاقه) ؟ وأجاب بأنه لا يمتنع أن يكون المراد مفارقة من تمكن من معرفته بالخلاف لمن لم يتمكن أو لا يمتنع أن يكون المراد الأدلة المؤكدة لأنه يقال : قد تؤكد اليك بدلائل أخرى سواء كانت عقلية أو سمعية اهـ ولا يخفى أنه إذا أريد بالعهود ذلك القول وبالميثاق الاعتراف به لم يتنجح إلى القيل والقال ، وحمل بعضهم العهد هنا على سائر ما وصى الله تعالى به عبادته كالعهد فيما سبق والميثاق على الاقرار والقبول . والآية كما روى عن مقاتل نزلت في أهل الكتاب ﴿ وَيَقَطُّعُونَ مَا آمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ ﴾ من الايمان بجميع الانبياء عليهم السلام المجتمعين على الحق حيث يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ومن حقوق الارحام وموالاته المؤمنين وغير ذلك ، وإنما لم يتعرض - كما قال بعض المحققين - لنفي الخشية والخوف عنهم صريحا لدلالة النقص والقطع على ذلك . وأما عدم التعرض لنفي الصبر المذكور فلأنه إنما اعتبر تحققه في ضمن الحسنات المعدودة ليقعن معدتا بهن فلا وجه لنفيه عن بيئه وبين الحسنات بعد المشرفين لاسيما بعد تقييده بكونه ابتغاء وجهه تعالى ، كما لا وجه لنفي الصلاة والاتفاق بناء على أن المراد منه اعطاء الزكاة بمن لا يحوم حول الايمان بالله تعالى فضلا عن فروع الشرائع ، وإن أريد بالاتفاق . ويشمل ذلك وغيره ففيه مندرج تحت قطع ما أمر الله تعالى بوصله بل قد يقال باندرج نفي الصلاة أيضا تحت ذلك ، وأما دره السيئة بالحسنة فانتفاؤه عنهم ظاهر مما سبق ولحق فان من يجازى احسانه عز وجل بنقض عهده سبحانه ومخالفة الامر وبياسر الفساد حسبا يحكيه قوله عز وجل : ﴿ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ﴾ بالظلم لأنفسهم وغيرهم وتهيج الفتن بمخالفة دعوة الحق واثارة الحرب على المسلمين كيف يتصور منه الدرء المذكور ، على أنه قيل : إن ذلك يشعر بأن له دخلا في الافضاء إلى العقوبة التي ينبت عنها قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ فِي النَّارِ ﴾ الخ أي أولئك الموصوفون بتلك القبايح ﴿ لَمْ ﴾ بسبب ذلك ﴿ اللَّعْنَةُ ﴾ أي الابعاد من رحمة الله تعالى ﴿ وَلَمْ ﴾ مع ذلك ﴿ سُوءُ الدَّارِ ٢٥ ﴾ أي سوء عاقبة الدار ، والمراد بها الدنيا وسوء عاقبتها عذاب جهنم أو جهنم نفسها ، ولم يقل : سوء عاقبة الدار تقاديا أن يجعلها عاقبة حيث جعل العاقبة المطلقة هي الجنة ، وجوز أن يراد بالدار جهنم وبسوتها عذابها ، والأول

أوجه لرعاية التقابل ولأن المبادر إلى الفهم من الدار الدنيا بقرينة السابق ولأنها الحاضرة في أذهانهم ولما ذكر من النكتة السرية وذلك لأن ترتيب الحكم على الموصول يشعر بعناية الصلة له ، ولا يخفى أنه لا يدخل له في ذلك على أكثر التفسير فان مجازاة السيمية بمثلها ، أذن فيها ، ودفع الكلام السيئ بالحسن وكذا الاعطاء عند المنع والنعو عند الظلم والوصل عند القطع ليس بما يورث تركه تبعه ؛ وأما ما اعتبر اندراجه تحت الصلة الثانية من الاخلال ببعض الحقوق المندوبة فلا ضير في ذلك لأن اعتباره من حيث أنه من مستتبعات الاخلال بالعزائم كالكفر ببعض الانبياء عليهم السلام وعقوق الوالدين وترك سائر الحقوق الواجبة ، وقيد بالاكثر لأنه على الكثير بما ذكرناه في تفسيره المدخاية ظاهرة ، وقيل : إنه سلك في وصف الكفرة وذمهم وذكر ما لهم في ما لهم مالم يسلك في وصف المؤمنين ومدحهم وشرح ما أعد لهم وما ينتهي اليه أمرهم فأتى في أحدهما بموصولات متعددة وصلات متنوعة إلى غير ذلك ولم يؤت بتحر ذلك في الآخر تقيدها على مزيد الاعتناء بشأن المؤمنين قولاً وفعلًا وعدم الاعتناء بشأن اضدادهم فانهم أجماس يتمضمض من ذكرهم هذا ، مع الجزم بأن مقتضى الحال هو هذا ، وقيل : إن المسالكين من آثار الرحمة الواسعة فأتمل ، وتكرير ( لهم ) للتأكيد والايذان باختلافهما واستقلال كل منهما في الثبوت ﴿ اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ ﴾ أي يوسع ﴿ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ من عبادته ﴿ وَيَقْدِرُ ﴾ أي يضيق ، وقيل : يعطى بقدر الكفاية ، والمراد بالرزق الدينوي لا ماديهم الاخروي لأنه على ما قيل غير مناسب للسياق ، وقال صاحب الكشف : إنه شامل للرزق الحسي والمعنوي الدينوي والاخروي وذكر في بيان ربط الآية على ذلك ما ذكر ، وهي كما روى عن ابن عباس نزلت في أهل مكة ثم انها وإن كانت كذلك عامة وكأنها دفع لما يتوهم من أنه كيف يكون نوع مع ما هم عليه من الضلال في سعة من الرزق فينب سبجانه أن سعة رزقهم ليس تكريماً لهم كما أن تضيق رزق بعض المؤمنين ليس لاهانة لهم وإنما كل من الامر ين صادر منه تعالى لحكم إلهية يعدها سبجانه ورب ما وسع على الكافر املاء واستدراجا له وضيق على المؤمن زيادة لأجره . وتقديم المسند اليه في مثل هذه الآية للتقوى فقط عند السكائي ، والرخشري يرى أنه لا مانع من أن يكون للتقوى والتخصيص ولذا قال : أي الله وحده هو يبسط ويقدر دون غيره سبجانه ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ( ويقدر ) بضم الدال حيث وقع ﴿ وَفَرِحُوا ﴾ استئناف ناع قبح أفعالهم مع ما وسعه عليه . والضمير قبل لاهل مكة وإن لم يسبق ذكرهم واختاره جماعة ، وقال أبو حيان : للذين ينقضون ، وزعم بعضهم أن الجملة معطوفة على صلة ( الذين ) وفي الآية تقديم وتأخير ومحل هذا بعد ( يفسدون في الأرض ) ولا يخفى بعده للاختلاف عموماً وخصوصاً واستقبالا ووضياً أي فرحوا فرح أشرو ببطر لا فرح سرور بفضل الله تعالى . ﴿ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أي بما بسط لهم فيها من النعيم لأن فرحهم ليس بنفس الدنيا فنسبة الفرح اليها مجازية أو هناك تقدير أي يبسط الحياة والحياة الدنيا مجاز عافيا ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ ﴾ أي كائنة في جنب نعيمها . فالجار والمجرور في موضع الحال وليس متعلقا بالحياة ولا بالدنيا كما قال أبو البقاء لأنهما ليسا نعيمها . ﴿ ﴾ ( وفي ) هذه معناها المقايسة وهي كثيرة في الكلام كما يقال : ذنوب العبد في رحمة الله تعالى كقطرة في بحر وهي الداخلة بين منقول سابق وفاضل لاحق وهي الظرفية المجازية لأن ما يقاس بشيء يوضع بجانبه ،

وإسناد (متاع) في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَتَّعَ ۖ ۚ﴾ إلى الحياة الدنيا يحتمل أن يكون مجازياً ويحتمل أن يكون حقيقياً، والمراد أنها ليست إلا شيئاً نزرًا يتمتع به كعجالة الراكب وراعى الراعى يزوده أهله الكف من النمر أو الشيء من الدقيق أو نحو ذلك، والمعنى أنهم رضوا بحظ الدنيا معرضين عن نعيم الآخرة والحال أن ما أشروا به في جنب ما عرضوا عنه نزر النفع سريع النفاد، أخرج الترمذى وصححه عن عبد الله بن مسعود قال: «نام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على حصير فقام وقد أثر في جنبه فقلنا: يا رسول الله لو اتخذنا لك فقال: نألى وللدينا ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها»، وقيل: معنى الآية كالتخبر «الدنيا مزرعة الآخرة» يعنى كان ينبغي أن يكون ما بسط لهم في الدنيا وسيلة إلى الآخرة كمتاع تاجر يبيده بما يهيمه وينفقه في مقاصده لأن يفرحوا بها وبعدها مقاصد بالذات والأول أولى وأنسب هـ

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أى أهل مكة عبدالله بن أبى أمية . وأصحابه ، وإثارة هذه الطريقة على الاضمار مع ظهور إرادتهم عقيب ذكر فرحهم بنام على أن ضمير (فرحوا) لهم لذمهم والتسجيل عليهم بالكفر فيما حكى عنهم من قولهم: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ فإن ذلك فى أقصى مراتب المكابرة والعتاد كأن ما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات العظام الباهرة ليست عندهم بآية حتى أفتروا ما لا تقتضيه الحكمة من الآيات كسقوط السماء عليهم كسفاً وسير الاخشبين وجعل البطاح محارث ومفتراً كالاردن واحياء قصى لهم إلى غير ذلك ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾ إضلاله مشيئة تابعة للحكمة الداعية اليها ، وهو كلام جار مجرى التعجب من قولهم ، وذلك ان الآيات الباهرة المتكاثرة التى أوتيتها صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤتاهن قبليه ، وكفى بالقرآن وحده آية فاذا جحدوها ولم يعتدوا بها كان ذلك موضعاً للتعجب والانكار ، وكان الظاهر أن يقال فى الجواب : ما أعظم عنادكم وما أشد تصميمكم على الكفر ونحوه إلا أنه وضع هنا موضعه للإشارة إلى أن المتعجب منه يقول: (إن الله يضل) الخ أى أنه تعالى يخلق فيمن يشاء الضلال بصرف اختياره إلى تحصيله وبدعه منهم كما فيه لعلمه بأنه لا ينجع فيه اللطف ولا ينفعه الارشاد لسوء استعداده كمن كان على صفتكم فى المكابرة والعتاد وشدة الشكيمة والغلو فى الفساد فلا سبيل له إلى الهداء ولو جاءت كل آية هـ

﴿وَيَهْدَى إِلَيْهِ﴾ أى إلى جانبه العلى الكبير هـ  
وقال أبو حيان : أى إلى دينه وشرعه سبحانه هداية موصلة اليه لا دلالة مطلقة إلى ما يوصل فان ذلك غير مختص بالمتدين وفيه من تشریفهم ما لا يوصف ، وقيل: الضمير للقرآن أول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو خلاف الظاهر جداً ﴿مَنْ أَنَابَ ۚ﴾ أى أقبل إلى الحق وتأمل فى تضاعيف ما نزل من دلائله الواضحة وحقيقة الانابة الرجوع إلى نوبة الخير ، وإثارة فى الصلة على إيراد المشيئة كما فى الصلة الأولى على ما قال مولانا شيخ الإسلام للتنبه على الداعى إلى الهداية بل الى مشيئتها والاشعار بما دعا إلى المشيئة الأولى من المكابرة ، وفيه حث للكفرة على الافلاع عمام عليه من العتو والعتاد ، وإثارة صيغة الماضى للإيماء إلى استدعاء الهداية السابقة كما أن إثارة صيغة المضارع فى الصلة الأولى للدلالة على استمرار المشيئة حسب استمرار مكابرتهم ، والآية صريحة فى مذهب أهل السنة فى نسبة الخير والشر اليه عز وجل وأولها المعتزلة فقال



أبو علي الجبائي : المعنى يضل من يشاء من ثوابه ورحمته عقوبة له على كفره فاستم من يجيبه الله تعالى إلى ما يسأل لاستحقاقكم العذاب والاضلال عن الثواب ويهدى إلى جنته من تاب وآمن ، ثم قال : وبهذا تبين أن الهدى هو الثواب من حيث علق بقوله تعالى : (من أناب) والهدى الذى يفعله سبحانه بالمؤمن هو الثواب لانه يستحقه على ايمانه ، وذلك يدل على أنه تعالى يضل عن الثواب بالعقاب لاعتن الدين بالكفر على ما ذهب اليه من خالفنا اه ولا يخفى ما فيه \*

(الَّذِينَ آمَنُوا) بدل من (من أناب) بكل من كل فإن أريد بالهداية الهداية المستمرة فالأمر ظاهر لظهور كون الايمان مؤديا اليها، وان أريد احداثها فالمراد بالذين آمنوا الذين صار أمرهم إلى الايمان كما قالوا في (هدى للذمتين) أى الصائرين إلى التقوى وإلا فالايان لا يودى إلى الهداية نفسها ، ويجوز أن يكون عطف بيان على ذلك أو منصوبا على المدح أو خبر مبتدأ محذوف أى هم الذين آمنوا ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ﴾ أى تستقر وتسكن ﴿بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ أى بكلامه المعجز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو المروى عن مقاتل ، وإطلاق الذكر على ذلك شائع في الذكر ، ومنه قوله تعالى : (وهذا ذكر مبارك) و(إننا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون) وسبب اطمئنان قلوبهم بذلك علمهم أن لا آية أعظم ومن ذلك لا يقتصر حون الآيات التى يتمترحها غيرهم ، والعدول إلى صيغة المضارع لإفادة دوام الاطمئنان وتجده حسب تجديد المنزل من الذكر ﴿الْأَبَدُ ذِكْرُ اللَّهِ﴾ وحده ﴿تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ٢٨﴾ لله دون غيره من الأمور التى تميل إليها النفوس من الدنيا ويات ، وإذ أريد سائر المعجزات فالقصر من حيث انها ليست في افادة الطمأنينة بالنسبة إلى من لم يشاهدها بمثابة القرآن المجيد فانه معجزة باقية إلى يوم القيامة يشاهدها كل أحد وتطمئن به القلوب كافة ، وفيه اشعار بأن الكفرة لا تلوب لهم وأتقنتهم هواء حيث لم يطمئثوا به ولم يعدوه آية وهو أظهر الآيات وأبهرها ، وقيل : في الكلام مضاف مقدر أى لطمئن قلوبهم بذكر رحمته تعالى ومغفرته بعد القلق والاضطراب من خشيته تعالى كقوله تعالى : (ثم تاتين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله) وهذا مناسب على مافى الكشف للانابة اليه تعالى ، والمصدر عليه مضاف إلى الفاعل ؛ وقيل : المراد بذكر الله دلالاته سبحانه الدالة على وحدانيته عز وجل والاطمئنان عن قلق الشك والتردد ، وهذا مناسب لذكر الكفر ووقوعه في مقابله ، وقيل : المراد بذكره تعالى أنساً به وتبلا اليه سبحانه فالمراد بالهداية دوامها واستمرارها . قيل : وهذا مناسب أيضا حديث الكفر لأن الكفرة إذا ذكر الله تعالى وحده اشأزت قلوبهم ، والمصدر على القولين مضاف إلى المفعول . والوجه الاول أشد ملائمة للنظم لاسيما لقوله تعالى : (لولا أنزل عليه آية من ربه) والمصدر فيه بمعنى المفعول . ومن الغريب ما نقل في تفسير الخازن أن هذا في الحلف بالله وذلك أن المؤمن إذا حلف له بالله تعالى سكن قلبه ، وروى نحو ذلك أبو الشيخ عن السدى فإن الحمل عليه هنا مالا يناسب المقام ، وأما ما روى عن أنس من أنه ﷺ قال لأصحابه حين نزلت هذه الآية : «هل تدرون ما معنى ذلك؟ قالوا : الله ورسوله أعلم قال : من أحب الله تعالى ورسوله وأحب أصحابي . ومثله ما روى عن علي كرم الله تعالى وجهه من أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت : «ذلك من أحب الله تعالى ورسوله وأحب أهل بيتي صادقاً غير كاذب

وأحب المؤمنين شاهداً وغائباً ، فليس المراد منه تفسير المراد بذكر الله بل بيان أن الموصوفين بما ذكر من أحبه الله تعالى ورسوله ﷺ الخ ، وهو كذلك إذ لا يكاد يتحقق الانفكاك بين هاتيك الصفات فإبتدأ ، ولا تنافي بين هذه الآية على سائر الأوجه وقوله تعالى : ( إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ) لأن المراد هناك وجلت من هيبة تعالى واستظامه جل عظمته . و ذكر الإمام في بيان اطمئنان القلب بذكره تعالى وجوهاً فقال : ان الموجودات على ثلاثة أقسام : مؤثر لا يتأثر . ومأثر لا يؤثر . وموجود يؤثر ويتأثر فالاول هو الله تعالى . والثاني هو الجسم فإنه ليس له خاصية إلا القبول للأثار المتنافية والصفات المختلفة . والثالث الموجودات الروحانية فانها إذا توجهت الى الحضرة الالهية صارت قابلة للأثار الفاضلة عليهما وإذ توجهت إلى أعلام الاجسام اشتاقت الى التصرف فيها لأن عالم الأرواح مدير لعالم الاجسام فاذا عرف هذا فالقلب كلما توجه الى مطالعة عالم الاجسام حصل فيه الاضطراب والقلق والميل الشديد إلى الاستيلاء عليه والتصرف فيه وإذا توجه إلى مطالعة الحضرة الالهية وحصلت فيه الأنوار الصمدية فهنالك يكون ساكنة مطمئناً ، وأيضاً أن القلب كلما وصل إلى شيء فإنه يطلب الانتقال منه الى أمر آخر أشرف منه لأنه لا سعادة في عالم الجسم إلا وفوقها مرتبة أخرى أما اذا انتهى إلى الاستسعاد بالمعارف الالهية والانوار القدسية ثبت واستقر فلم يقدر على الانتقال من ذلك البتة لأنه ليس هناك درجة أخرى في السعادة أعلى منه وأدنى ، وأيضاً أن الاكسير إذا وقعت منه ذرة على الجسم النجاسي انقلب ذهباً باقياً على عمر الدهور صابراً على الذوبان الحاصل بالنار فأكسير نور الله تعالى إذا وقع في القلب أولى أن يقبله جوهرها باقياً صافياً نورانياً لا يقبل التغير والتبدل ، ولهذا الأوجه قال سبحانه : ( ألا بذكر الله تطمئن القلوب ) اه ، والاولى أن يقال : إن سبب الطمأنينة نور يفيضه الله تعالى عن قلب المؤمنين بسبب ذكره فيذهب ما فيها من القلق والوحشة ونحو ذلك ، وللمناقشة فيما ذكره مجال وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الاشارة ما يشبه ذلك ( الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ) بدل من ( القلوب ) أي قلوب الذين آمنوا ، والإظهار انه بدل الكل لأن القلوب في الأول قلوب المؤمنين المطمئنين وكذلك لو عمم القلب على معنى أن قلوب هؤلاء الاجلاء كل القلوب لأن السكفار أفئدتهم هواء ، وأما الحمل على بدل البعض ليعمم القلب من غير الملاحظة المذكورة واستنباط هذا المعنى من البدل فبعيد ، وأما احتماله لبذل الاشتغال وان استحسنه الطيبي فمكلاً أو مبتدأ خبره الجملة الدعائية على التساويل أعنى قوله سبحانه : ( طُرِبَ لَهُمْ ) أي يقال لهم ذلك ، أو لا حاجة الى التأويل والجملة خبرية أو خبر مبتدأ مضمرة أو نصب على المدح - فطوبى لهم - حال مقدرة والعامل فيها الفعلان \*

وقال بعض المدققين : لعل الاشبه وجه آخر وهو أن يتم الكلام عند قوله تعالى : ( من أناب ) ثم قيل : ( الذين آمنوا وطمئن قلوبهم ) في مقابلة ( ويقول الذين كفروا لولا أنزل ) وقوله سبحانه : ( ألا بذكر الله ) جملة اعتراضية تفيد كيف لا تطمئن قلوبهم به ولا اطمئنان للقلب بغيره ، وقوله عز وجل : ( الذين آمنوا ) بدل من الاول ، وفيه اشارة الى أن ذكر الله تعالى أفضل الاعمال الصالحة بل هو كلها ( طوبى لهم ) خبر الاول فيتم التقابل بين القرينتين ( ويقول الذين كفروا ) و ( الذين آمنوا وطمئن قلوبهم ) وبين جزئي التذييل : ( يضل من يشاء ويهدى اليه من أناب ) ومن الناس من زعم أن الموصول الاول مبتدأ والموصول الثاني

خبره و (ألا بذكر الله) اعتراض و (طوبى لهم) دعاء وهو كما ترى، (وطوبى) قيل مصدر من طاب كبرى وزلنى والوارث منقولة من الياء كوسر وهو قن. وقرأ مكبوزة الاعرابى (طوبى) ليسلم الياء، وقال أبو الحسن الهناتى: هي جمع طيبة كما قالوا في كيسة كوسى. وتعبه أبو حيان بأن فعلى ليست من أبنية الجوع فدلله أراد أنه اسم جمع، وعلى الاول فلهم في المعنى المراد عبارات. فأخرج ابن جرير. وغيره عن ابن عباس أن المعنى فرح وقررة عين لهم، وعن الضحاک غبطة لهم، وعن قتادة حسنى لهم. وفي رواية أخرى عنه اصابوا خيرا، وعن النخعى خير كثير لهم. وفي رواية أخرى عنه كرامة لهم، وعن سميط بن عجلان دوام الخير لهم ويرجع ذلك الى معنى العيش الطيب لهم. وفي رواية عن ابن عباس. وابن جبير أن (طوبى) اسم للجنة بالحبشية وقيل بالهندية، وقال القرطبي: الصحيح أنها علم لشجرة في الجنة، فقد أخرج أحمد. وابن جرير. وابن أبى حاتم. وابن حبان. والطبرانى. والبيهقى في البعث والنشور، وصححه السهلبى. وغيره عن عتبة ابن عبد قال. «جاء اعرابى الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: يا رسول الله أتى الجنة فاكته؟ قال: نعم فيها شجرة تدعى طوبى هي نطاق الفردوس قال: أى شجر ارضنا تشبه؟ قال: ليس تشبه شيئا من شجر أرضك واسكن آتيت الشام؟ قال: لا قال: فانما تشبه شجرة بالشام تدعى الجوزة تبت على ساق واحد ثم ينثرت أعلاها قال: ما عظم أصلها؟ قال: لو ارتحلت جذعة من ابل اهلك ما أحطت بأصلها حتى تنكسر ترقوتاها هرما قال: فهل فيها عنب؟ قال: نعم. قال: ما عظم العنقود منه؟ قال: مسيرة شهر للغراب الا بقع، والايخار المصرحة بأها شجرة في الجنة منتشرة جدا، وحينئذ فلا كلام في جواز الابتداء بها وإن كانت نكرة فسوغ الابتداء بها ما ذهب اليه سيويه من أنه ذهب بها مذهب الدعاء كقولهم: سلام عليك الا

أنه ذهب ابن مالك الى أنه التزم فيها الرفع على الابتداء، ورد عليه بأن عيسى الثقفى قرأ (وحسن مآب ٢٩) بالصب، وخرج ذلك ثعلب على أنه معطوف على طوبى وأنها في موضع نصب، وهى عنده مصدر معمرل. رأى طاب واللام للبيان كما في سقيا له، ومنهم من قدر جعل (طوبى لهم) وقال صاحب اللوامح: ان التقدير ياطوبى لهم وياحسن مآب. فحسن. معطوف على المادى وهو مضاف للضمير واللام مقحمة كما في قوله: يابؤس للجبل ضرار الاقوام. ولذلك سقط التنوين من بؤس وكأنه قيل. ياطوباهم وياحسن مآبهم أى ما أطبهم وأحسن مآبهم كما تقول: ياطبها ليلة أى ما أطبها ليلة ولا يخفى ما فيه من التكلف. وأجاب السفاقسى عن ابن مالك بأنه يجوز نصب (حسن) بمقد رأى ورزقهم حسن. وآب وهو بعيد.

وقرى (حسن مآب) بفتح النون ورفع (مآب) وخرج ذلك على أن (حسن) فعل ماض أصله حسن نقلت ضمة السين إلى الحاء ومثله جازى في فعل إذا كان للمدح أو الذم كما قالوا: حسن ذا أدبا (كذلك) أى مثل ذلك الارسال العظيم الشأن المصحوب بالمعجزة الباهرة، ويجوز أن يراد مثل ارسال الرسل قبلك (أرسلناك فى أمة) فيكون قد شبه ارساله ﷺ بارسال من قبله وإن لم يجز لهم ذكر لدلالة قوله تعالى: (قد خلقت) أى مضت (من قبلها أمة) كثيرة قد أرسل الله رسل عليهم روى هذا عن الحسن، وقيل: الكاف متعلقة بالمعنى الذى في قوله تعالى: (قل إن الله يضل من يشاء) الخ أى كما نفذنا ذلك أرسلناك



ونقل نحوه عن الحوفي ؛ وقال ابن عطية : الذى يظهر أن المعنى كما أجريننا العادة في الامم السابقة بأن نضل ونهدى بوحى بالآيات المقترحة كذلك أيضا فعلنا في هذه الامة وأرسلناك اليهم بوحى بالآيات المقترحة فضل من نشاء ونهدى من أناب ، وقال أبو البقاء : التقدير الامر كذلك ، والحسن ما قدمناه وماروى عن الحسن ه (في) بمعنى إلى كما في قوله تعالى : ( فردوا أيديهم في أفواههم ) وقيل : هي على ظاهرها ، وفيها اشارة إلى أنه من جماتهم وناشئ بينهم ولا تكون بمعنى إلى إذ لا حاجة لبيان من أرسل اليهم وفيه نظر ظاهر ، وهي متعلقة بالفعل المذكور ، وقول الزمخشري : في تفسير الآية يعنى أرسلنا رسالته شأنه شأن فضل على الارسلات ثم فسر كيف أرسله بقوله : ( إلى أمة قد خلت من قبلها أمة ) أى أرسلناك في أمة قد تقدمها أمة كثيرة فهي آخر الامم وأنت خاتم الانبياء لم يرد به أنها لا تتعلق بالمذكور بل أراد أن المشار اليه المهم لما كان ما بعده تفخيما كان بيانه بصلة ذلك الفعل حتى يزول الاجهام ، ويجوز أن يريد ذلك فيقدر أرسلناك ثانيا ويكون قوله : أى أرسلناك في أمة اظهارة للمحذوف أيضا لا يانا لحاصل الآية وهو الذى أثره العلامة الطيبي ، والتعلق بالمذكور هو الظاهر ، وجملة ( قد خلت ) البع في موضع الصفة - لامة - وفائدة الوصف بذلك قيل : ما أشار اليه الزمخشري ه واعترض بأنه لا يلزم من تقدم أمة كثيرة قبل أن لا يكون أمة يرسل اليها بعد حتى يلزم أن يكون صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام ، وبحث فيه الشهاب بأن المراد يكون ارساله عليه الصلاة والسلام بجيئا أن رسالته أعظم من كل رسالة فهي جامعة لكل ما يحتاج اليه فيلزم أن لا نسخ إذ لا نسخ إنما يكون للتكميل والكامل أتم قال غير يحتاج لتكميل كما قال تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) اه ولعمري أن الاعتراض قوى والبحث في غاية الضعف اذ لا يلزم من كون ارساله صلى الله عليه وسلم عجيبا ماداعاه ، ولو سلمنا ذلك لا يلزم منه أيضا كونه عليه الصلاة والسلام خاتما إذ بعثه مقرر دينه الكامل كابت كثير من أنبياء بنى اسرائيل لتقرير دين موسى عليه السلام لا يأتى ما ذكر من جامعة رسالته عليه الصلاة والسلام ولزوم عدم النسخ لذلك كما لا يخفى ، ولعله لهذا اختار بعضهم ماروى عن الحسن وقال : منبها على فائدة الوصف يعنى مثل إرسال الرسل قبلك أرسلناك إلى أمة تقدمها أمة أرسلوا اليهم فليس يبدع إرسالك اليها ( تَلُّوْا ) لتقرأ ( عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ) أى الكتاب العظيم الشأن : ويشعر بهذا الوصف ذكر الموصول غير جار على موصوف ، وإسناده الفعل في صلته إلى ضمير العظمة وكذا الإيصال إلى المخاطب المعظم بدليل سابقه على ما سمعت أولا ، وتقديم المجرور على المنصوب من قبيل الإجهام ثم البيان كما في قوله تعالى : ( ووضعتنا عنك وزرك ) وفيه ما لا يخفى من ترقب النفس إلى ما سيرد وحسن قبوله عند روده عليها ، وضمير الجمع للامة باعتبار معناها كما روى في ضمير ( خلت ) لفظها ( وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ ) أى بالبالغ الرحمة الذى أحاطت بهم نعمته ووسعت كل شئ برحمته فلم يشكروا نعمه سبحانه لاسيما ما أنعم به عليهم بارسالك اليهم وانزال القرآن الذى هو مدار المنافع الدينية والدنيوية عليهم بل قابلوا رحمته ونعمه بالكفر ومقتضى العقل عكس ذلك ، وكان الظاهر - بنا - الا أنه التفت إلى الظاهر وأوتر هذا الاسم الدال على المبالغة في الرحمة للاشارة إلى أن الارسل ناشئ منها كما قال سبحانه : ( وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ) وضمير الجمع للامة أيضا ، والجملة في موضع الحال من فاعل ( أرسلنا ) لا من ضمير ( عليهم ) إذ الارسل ليس للتلاوة عليهم حال كفرهم ، ومنهم من جوز ذلك والتلاوة عليهم حال الكفر ليقفوا على

اعجازه فيصدقوا به لعلمهم بأفانين البلاغة ولا ينافي تلاوته عليهم بعد اسلامهم ، وجوز في الجملة أن تكون مستأنفة والضمير حسبا علمت ، وقيل : انه يعود على الذين قالوا ( لولا أنزل عليه آية من ربه ) وقيل : يعود على ( أمة ) وعلى ( أمم ) ويكون في الآية تسليية له ﷺ ، وعن قتادة . وابن جريج . ومقاتل أن الآية نزلت في مشركي مكة لما رأوا كتاب الصلح يوم الحديبية وقد كتب فيه على كرم الله تعالى وجهه ( بسم الله الرحمن الرحيم ) فقال : سهيل بن عمرو : ما نعرف الرحمن الا مسيلة ، وقيل : سمع أبو جهل قول رسول الله ﷺ : يا الله يارحمن فقال إن محمداً ينهانا عن عبادة الآلهة وهو يدعو إلهين فنزلت ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما قيل لكفار قريش : ( اسجدوا للرحمن قالوا : وما الرحمن ) ؟ فنزلت ، وضعت كل ذلك بأنه غير مناسب لأنه يقتضى أنهم يكفرون بهذا الاسم واطلاقه عليه سبحانه وتعالى والظاهر أن كفرهم بمسماه ( قُلْ ) حين كفروا به سبحانه ولم يوجدوه ( هُوَ ) أى الرحمن الذى كفرتم به ( رَبِّي ) خالقى ومتولى أمرى ومبلغى الى مراتب الكمال ، و اراد هذا قبل قوله تعالى : ( لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ ) أى لا مستحق للعبادة سواه تنبيه على أن استحقاق العبادة منوط بالربوبية ، والجملة داخلية في حيز القول وهى خبر بعد خبر عند بعض ، وقال بعض آخر : إنه تعالى بعد أن نعى على الكفرة حالهم وعكسهم مقتضى العقل أمر نبيه عليه الصلاة والسلام أن ينبههم على خاصة نفسه ووظيفته من الشكر ومآل أمره تأنيبا لهم فقال : قل هو ربي الذى أرسلنى اليكم وأيدنى بما أيدنى ولا رب لى سواه ( عَلَيْهِ ) لا على أحد سواه ( تَوَكَّلْتُ ) في جميع أمورى لاسيما في النصره عليكم ( وَإِلَيْهِ ) خاصة ( مَتَاب ٣٠ ) أى مرجى فيثبني على مصابرتكم ومجاهدتكم ، وقوله سبحانه ( لا اله الا هو ) اعتراض أكد به اختصاص التوكل عليه سبحانه وتفويض الامور عاجلا وآجلا اليه ، ومثله قوله تعالى : ( اتبع ما أوحى اليك من ربك لا اله الا هو وأعرض عن المشركين ) اه والى القول بالاعتراض ذهب صاحب الكشف وحمل على ذلك كلام الكشاف حيث ذكر بعد ( هو ربي ) الواحد المتعالى عن الشركاء فقال : جعله فائدة الاعتراض بلا إله إلا هو أى هذا البليغ الرحمة ولا اله الا هو فهو بليغ الانتقام كما هو بليغ الرحمة يرحمى وينتقم لى منكم ، وهو تهديد أيضا لقوله : ( عليه توكلت ) ولم يجعل خبراً بعد خبر إذ ليس المقصود الاخبار بأنه تعالى متوحد بالإلهية بل المقصود أن المتوحد بها ربي وذلك يفيد الاعتراض ، واما أن المفهوم من كلامه أنه حال ولذلك أجرى مجرى الوصف فكلما إلا ان يجعل حالاً مؤكدة ولا يغير الاعتراض إذا كثير مغايرة لكن الاول أملاً بالفائدة اه ولا يخفى ما فى توجيه كلام الكشاف بذلك من الخفاء ، وفي كون المقصود أن المتوحد بالإلهية ربي دون الاخبار بأنه تعالى متوحد بها على ما قيل تأمل . ولعل مناه أن ما أنبته أوفق بالغرض الذى يشير كلامه الى اعتباره مساقاً للآية ، وفيه من المبالغة في وصفه تعالى بالمتوحد ما لا يخفى نعم قيل للقول بالاعتراض وجه وأنه حيثئذ لا يبعد أن يقال : إنه تعالى بعد أن ذكر إرساله ﷺ اليهم وأن حالهم أنهم يكفرون بالبليغ الرحمة ولا يقابلون رحمته بالشكر فيؤمنوا به ويوجدوه أمره بالاخبار بتخصيص توكله واعتماده على ذلك البليغ الرحمة ورجوعه فى سائر أموره اليه ايماء إلى أن اصرارهم على الكفر لا يضره

شيئاً وأن له عليه الصلاة والسلام عاقبة محمودة وأنه سبحانه سينصره عليهم ، وفي ذلك من تسفيه رأيهم في الاصرار على الكفر واستنهاضهم إلى اتباعه ما فيه إلا لأنه عن شأنه أمره أولاً أن يقول : ( هو ربى ) توطئة لذلك وجىء بلا إله إلا هو اعتراضاً للتأكيد ، والذي يميل اليه الطبع بعد التأمل وملاحظة الاسلوب القول بالاعتراض ، ثم لا يخفى أن حمل ( واليه متاب ) على اليه رجوعى في سائر أمورى خلاف الظاهر وأنه على ذلك يكون كالتأكيد لما قبله ، وقال شيخ الاسلام في تفسيره : أى اليه توبتى كقوله تعالى : ( واستغفر لذنبك ) أمر عليه الصلاة والسلام بذلك ابانة لفضل التوبة ومقدارها عند الله تعالى وأنها صفة الانبياء وبعثا للكفرة على الرجوع عمائم عليه بأبلغ وجه والطفه ، فانه عليه الصلاة والسلام حيث أمر بها وهو منزه عن شائبة اقتراح ما يوجبها من الذنب وإن قل فتوبتهم وهم عاكفون على أنواع الكفر والمعاصى مما لا بد منه أصلاً ، وفيه أن هذا إنما يصلح باعثاً للاقلاع عن الذنب على أبلغ وجه والطفه لو كان الكلام مع غير الكفرة الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، ولعل ذلك ظاهر عند المنصف ، وقال العلامة البيضاوى ، في ذلك : أى اليه مرجعى ومرجعكم وكأنه أراد أيضا فيرحمى وينتقم منكم ، والانتقام من الرحمن أشد كما قيل : أعوذ بالله تعالى من غضب الحليمه وتعقب بأنه إنما يتم لو كان المضاف اليه المحذوف ضمير المتكلم ومعه غيره أى متابنا إذ يكون حينئذ مرجعى ومرجعكم تفصيلاً لذلك ولا يكاد يقول به أحد مع قوله بكسر الباء فانه يقتضى أن يكون المحذوف الياء على أن ذلك الضمير لا يناسب ما قبله ، ولعل العلامة اعتبر أن في الآية اكتفاء على ما قيل : أى متابى ومتابكم أو أن الكلام دال عليه التزاماً وهذا أولى على ما قيل فتأمل ﴿ **وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا** ﴾ أى قرآناً ماء والمراد به المعنى اللغوى ، وهو اسم أنب والخبر قوله تعالى شأنه : ﴿ **سُيرت به الجبال** ﴾ وجواب ( لو ) محذوف لانسحاق الكلام اليه كما في قوله :

فأقسم لوشىء أانا رسولہ سواك ولايكن لم نجدك مدفعا

والمقصود اما بيان عظم شأن القرآن العظيم وفساد رأى الكفرة حيث لم يقدروا قدره ولم يعدوه من قبيل الآيات واقترحوا غيره ، وإما بيان غلوهم في المسكارة والعداوت وتماديم في الضلالة والفساد ، والمعنى على الأول لو أن كتبنا بسيرت بانزاله أو بتلاوته الجبال وزعزعت عن مقارها كما فعل ذلك بالطور لموسى عليه السلام ﴿ **أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ** ﴾ أى شققت وجعلت انهاراً وعيوناً كما فعل بالحجر حين ضربه موسى عليه السلام بعصاه أو جعلت قطعاً متصدعة ﴿ **أَوْ كُفِّمَ بِهِ الْمَوْتَى** ﴾ أى ظلم أحد به الموتى بأن أحيام بقراته فتكلم معهم بعد ، وذلك كما وقع الاحياء لعيسى عليه السلام لكان ذلك هذا القرآن لكونه الغاية القصوى في الانطواء على عجائب آثار قدرة الله تعالى وهيبته عز وجل كقوله تعالى : ( لو أنزلنا هذا القرآن لكونه الغاية القصوى في الانطواء على عجائب آثار قدرة الله ) قاله بعض المحققين ، وقيل : في التعليل لكونه الغاية في الاعجاز والنهاية في التذكير والانتذاره وتعقب بأنه لا مدخل للاعجاز في هذه الآثار والتذكير والانتذار مختصان بالعقلاء مع أنه لا علاقة لذلك بتكليم الموتى واعتبار فيض العقول اليها محل الجالمة القصودة ، وبحت فيه بأن ما ذكر أولاً من مزيد الانطواء على عجائب آثار قدرة الله تعالى أمر يرجع إلى الهيبة وهى أيضا مما لا يترتب عليها تكليم الموتى بل لعلها منعة من



ذلك لأنها حيث اقتضت تزعرع الجبال وتقطع الارض فلأن تقتضي موت الاحياء دون احياء الاموات الذي يكون التكليم بعده من باب أولى وفيه نظر ، والباء في المواضع الثلاثة للسببية وجوز في الثالث منها أن تكون صلة ما عندها ، وتقديم المجرور فيها على المرفوع لقصد الابهام ، ثم التفسير لزيادة التقرير على امر غير مره (أو) في الموضوعين لمنع الخلو لالجمع ، والتذكير في (كلم) لتغليب المذكر من الموتى على غيره ، واقتراحهم وإن كان متعلقا بمجرد ظهور مثل هذه الافاعيل العجيبة على يده ﷺ لا بظهورها بواسطة القرآن لكن ذلك حيث كان مبني على عدم اشتماله في زعمهم على الخوارق ينط ظهورها به مبالغة في شأن اشتماله عاينها وأنه حقيق بأن يكون مصدراً لكل خارق وإبانه لركاكة رأيهم في شأنه الرفيع كأنه قيل : لو أن ظهور أمثال ما اقترحوه من مقتضيات الحكمة لكان مظهرها هذا القرآن الذي لم بعده آية ، وفيه من تفخيم شأنه العزيز ووصفهم بركاكة العقل لا يحنفى كذا حقه بهض الاجلة وهو من الحسن بمكان ، وعلى الثاني لو أن قرآنا فعلت به هذه الافاعيل العجيبة لما آمنوا به كقوله تعالى : ( ولو أن أنزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى والآية ، والكلام على ما استظهره الشهاب على التقديرين حقيقة على سبيل الفرض كقوله :

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

وجعله على الأول تمثيلاً كالآية المذكورة هناك على ما قال لوجه له ، وتمثيل الزمخشري بها لبيان أن القرآن يقتضى غاية الخشية ، وصنيع كثير من المحققين ظاهر في ترجيح التقدير الأول ، وفي الكشف لو تأملت في هذه السورة الكريمة حق التأمل وجدت بناء الكلام فيها على حقيقة الكتاب المجيد واشتماله على ما فيه صلاح الدارين وان السعيد كل السعيد من تمسك بحبله والشقى كل الشقى من أعرض عنه الى هواه حيث قال تعالى أولاً : ( والذى أنزل اليك من ربك الحق ) ثم تعجب من إنكارهم ذلك بقوله سبحانه : ( ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية ) ثم قال تعالى : ( له دعوة الحق ) فأثبت حقيقته بالحجة ، ثم قال جل وعلا : ( أنزل من السماء ماء ) وهو مثل للحق الذى هو القرآن ومن انتفع به على ما فسره المحققون ، ثم صرح تعالى بنتيجة ذلك كله بالبرهان الثير في قوله سبحانه : ( أفن يعلم أنما أنزل اليك من ربك الحق كمن هو أعمى ) ثم أعاد جل شأنه قوله : ( ويقول الذين كفروا ) دلالة على انكارهم أول ما أتاهم وبعد رصانة عليهم بحقيقته فهم متجادون في الانكار ، ثم كر الى بيان الحقية فيما نحن فيه وبالغ المبالغة التى ليس بعدها سواء جعل داخلها في حيز القول أو جعل ابتداء كلام منه تعالى تديلاً وهو الابلغ ليكون مقصوداً بذاته في الافادة المذكورة مؤكداً للمجموع مادام عليه قوله تعالى : ( وكذلك أرسلناك ) من تعظيم الرسول عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه وشدة انكارهم وتصميمهم لاعلاوة في أن لم يبق الا التوكل والصبر على مجاهدتك إذ لا وراهذا القرآن حتى أحمى به لتسلوا ثم فخمه ونمى عليهم مكابرتهم بقوله تعالى ( وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ) وأيد حقيقة الكتاب فيمن أنزل عليه في خاتمة السورة بقوله جل وعلا : ( كفى بالله ) الى قوله سبحانه : ( علم الكتاب ) تنبيهاً على أنه مع ظهور أمره في افادة الحقائق العرفانية والخلايق الايمانية لا يعلم حقيقة ما فيه إلا من تفرد به وبانزله تبارك وتعالى اه وفي سبب النزول وستعلمه قريباً ان شاء الله تعالى ما يؤيد الثاني ، والظاهر على حقيقته وأشرنا اليه أولاً لأن الآية على الأول متعلقة بقوله تعالى : ( ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية ) وهى على الثاني متعلقة بقوله سبحانه ( وهم يكفرون بالرحمن ) بيانا لتصميمهم في كفرهم وإنكارهم الآيات ومن أتى بها لا بذلك لبعده المرمى

من غير ضرورة ، وقوله تعالى : ﴿ بَلْ لَّهٗ الْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ أى له الأمر الذى يدور عليه فلك الأكوان وجوداً  
وعدماً يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد حسباً تقتضيه الحكيم البالغة، قيل : إضراب عما تقتضيه الشرطية من معنى النفي  
لا بحسب منطوقه بل باعتبار موافقه ومؤداه أى لو أن قرأنا فعل به ما ذكر لكان ذلك هذا القرآن ولكن  
لم يفعل سبحانه بل فعل ما عليه الشأن الآن لأن الأمر كله وحده، فالإضراب ليس بمتوجه الى كون  
الأمر لله تعالى بل إلى ما يؤدي اليه ذلك من كون الشأن على ما كان لما تقتضيه الحكمة ، وقيل : إن  
حاصل الإضراب لا يكون تسيير الجبال مع ما ذكر بقرآن بل يكون بغيره مما أراده الله تعالى فان الأمر  
له سبحانه جميعاً ، وزعم بعضهم أن الأحسن العطف على مقدر أى ليس لك من الأمر شئ بل الأمر لله جميعاً ،  
ومعنى قوله سبحانه : ﴿ أَفَلَمْ يَأْتِئْسَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أفلم يعلموا وهى - كما قال القاسم بن معن لغة هوازن ، وقال  
ابن الكلبي : هى لغة حى من النخع ، وأندشوا على ذلك قول سحيم بن وثيل الرباحي :

أقول لهم بالشعب إذ بأسروتنى ألم تياسوا أنى ابن فارس زهدم

وقول رباح بن عدى :

ألم يياس الاقوام أنى أنا ابته وان كنت عن أرض العشيبة نانيا

فانكار الفراء ذلك وزعمه أنه لم يسمع أحد من العرب يقول بئست بمعنى علت ليس فى محله ، ومن حفظ  
حجة على من لم يحفظ ، والظاهر أن استعمال اليأس فى ذلك حقيقة ، وقيل : مجاز لانه متضمن للعلم فان اليأس  
عن الشئ ، عالم بأنه لا يكون ، واعتراض بأن اليأس حينئذ يقتضى حصول العلم بالعدم وهو مستعمل فى العلم  
بالوجود ، وأجيب بأنه لما تضمن العلم بالعدم تضمن مطلق العلم فاستعمل فيه ، ويشهد لارادة العلم هنا قراءة  
على كرم الله تعالى وجهه ، وابن عباس . وعلى بن الحسين رضى الله تعالى عنهم . وعكرمة . وابن أبى مليكة .  
والجحدى . وأبى يزيد المدنى . وجماعة (أفلم يتبين) من تبينت كذا إذا علمته وهى قراءة مستندة إلى رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم ليست مخالفة للسواد إذ كتبوا ييش بغير صورة الهمزة (١) وأما قول من قال:  
إنما كتبه الكاتب وهو ناعس فسوى استنان السنين فهو قول زنديق ابن ملحد على ما فى البحر ، وعليه فرواية  
ذلك كما فى الدر المنثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها غير صحيحة ، وزعم بعضهم أنها قراءة تفسير وليس  
بذاك ، والفاء للمطوف على مقدر أى أغفلوا عن كون الأمر جميعه لله تعالى فلم يعلموا ﴿ أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ ﴾ بتخفيف  
أن وجعل اسمها ضمير الشأن والجملة الامتناعية خبرها وأن وما بعدها ماسد مسد مفعول الى العلم ﴿ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا ﴾  
أى باظهار أمثال تلك الآثار العظيمة ، والانكار على هذا متوجه إلى المعطوفين جميعاً أو أعلوا كون الأمر  
جميعاً لله تعالى فلم يعلموا ما يوجب ذلك العلم بما ذكر ، وحينئذ هو متوجه إلى ترتب المعطوف على المعطوف  
عليه أى تخلف العلم الثانى عن العلم الأول ، وأياما كان فالانكار لإنكار الوقوع لالواقف ومناطق الانكار ليس  
عدم عليهم بمضمون الشرطية فقط بل عدم عليهم بعدم تحقق مقدمها كأنه قيل : ألم يعلموا أن الله تعالى لو  
شاء هدايتهم لهداهم وأنه سبحانه لم يشأ ذلك ، وذلك لما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أن الكفار

(١) قيل: ان رسم يياس ولا تياسوا بالف ورسم غيرهما من نظائرهما بدونهما فليراجع اه منه

لما سألو الآيات ود المؤمنون أن يظهرها الله تعالى ليجتمعوا على الإيمان هذا على التقدير الاول، وأما على التقدير الثاني فالاضراب متوجه إلى ماسلف من اقتراحهم مع كونهم في العناد على ما شرح، والمعنى فليس لهم ذلك بل لله تعالى الامر إن شاء أتى بما اقترحوا وإن شاء سبحانه لم يأت به حسبما تستدعيه حكمته الباهرة من غير أن يكون لأحد عليه جل جلاله حكم أو اقتراح، واليأس بمعنى القنوط كما هو الشائع في معناه أى لم يعلم الذين آمنوا حالهم هذه فلم يقنطوا من إيمانهم حتى ودوا ظهور مقترحاتهم فالانكار متوجه إلى المعطوفين أو أعلوا ذلك فلم يقنطوا من إيمانهم فهو متوجه إلى وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه أى إلى تخلف القنوط عن العلم المذكور، والانكار على هذين التقديرين إنكار الواقع لا الوقوع فان عدم قنوطهم من ذلك بما لا مرد له، وقوله تعالى: (أن لو يشاء الله) إلى آخره مفعول به لعلمنا محذوف وقع مفعولاً له أى أفلم يأسوا من ايمان الكفار علما منهم بأنه لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً وأنه لم يشأ ذلك، وقد يجعل العلم في موضع الحال أى عالين بذلك، ولم يعتبر التضمن لبعده، ويجوز أن يكون متعلقاً - بآمنوا - بتقدير الباء أى أفلم يقنط الذين آمنوا وصدقوا بأن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً على معنى أفلم يأس من ايمان هؤلاء الكفرة المؤمنون بمضمون هذه الشرطية وبعدهم تحققها المنفهم من مكابرتهم حسبما يحكيه كلمة (لو) فالوصف المذكور من دواعى انكار يأسهم، وبما أشرنا إليه ينحل ما قيل: من أن تعلق الايمان بمضمون الشرطية وتخصيصه بالذكر يقتضى أن لذلك دخلاً في اليأس من الايمان مع أن الامر بالعكس لأن قدرة الله تعالى على هداية جميع الناس يقتضى رجاء ايمانهم لا اليأس منه وذلك لا اعتبار العلم ببعدهم تحقق المضمون أيضاً •

وقال بعضهم في الجواب عن ذلك: ان وجه تخصيص الايمان بذلك أن ايمان هؤلاء الكفرة المصممين كأنه محال متعلق بما لا يكون لتوقفه على مشيئة الله تعالى هداية جميع الناس وذلك ما لا يكون بالاتفاق وهو في معنى ما أثير إليه، وذكر أبو حيان احتمالاً آخر في الآية وهو أن الكلام قد تم عند قوله سبحانه: (أفلم يأس الذين آمنوا) وهو تقرر أى قد يئس المؤمنون من ايمان هؤلاء المعاندين (أن لو يشاء) الخ جواب قسم محذوف أى أقسم لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً، ويدل على اضمار القسم وجود أن مع لو كقوله:

أما والله ان لو كنت حراً وما بالحر أنت ولا العتيق

وقوله: فأقسم أن لو التقينا وأنت لكان لنا يوم من الشره ظلم

وقد ذكر سيبويه أن أن تأتي بعد القسم، وجعلها ابن عصفور رابطة للقسم بالجملة المقسم عليها انتهى، وفيه من التكلف ما لا يخفى، ومن الناس من جعل الاضراب مطلقاً عما تضمنته (لو) من معنى النفي على معنى بل الله تعالى قادر على الاتيان بما اقترحوا الا أن ارادته لم تتلاق بذلك لعلمه سبحانه بأنه لا تلبس له شكيمتهم، ولا يخفى أنه ظاهر على التقدير الثاني. وأما على التقدير الاول فقد قيل: إن ارادة تعظيم شأن القرآن لا تنافي الرد على المقترحين، وأيد جانب الرد بما أخرجه ابن ابي شيبة. وابن المنذر وغيرهما عن الشعبي قال: قالت قريش لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت نبياً كما تزعم فإعد جبلي، مكة أخشيها هذين مسيرة أربعة أيام أو خمسة فإها ضيقة حتى تزرع فيها ونرعى وابعث لنا أباننا من الموتى حتى يكلمونا ويخبرونا أنك نبى أو احملنا الى الشام أو الى اليمن أو الى الحيرة حتى نذهب ونجى. في ليلة كما زعمت أنك فعلته فنزلت هذه الآية ه وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ عن ابن عباس أنهم قالوا: سير بالقرآن الجبال، قطع بالقرآن الارض. أخرج



به موتانا فنزلت ، وعلى هذا لاجابة الى الاعتذار في اسناد الافاعيل المذكورة الى القرآن كما احتج اليه فيما تقدم ، وعلى خبر الشعبي يرد من تقطيع الارض قطعها بالسير ، ويشهد للتفسير بما قدمنا أولا ما أخرجه أبو نعيم في الدلائل . وغيره من حديث الزبير بن العوام انه لما نزلت « وأنذر عشيرتک الاقربین » صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على أبي قبيس يا آل عبدمناف اني نذير فجاهته عليه الصلاة والسلام فريش فحذرهم وأنذرهم فقالوا ، تزعم أنك نبي يوحى اليك وإن ساجان سخر له الريح والجبال وإن موسى سخر له البحر وإن عيسى كان يحيى الموتى فادع الله تعالى أن يسير عنا هذه الجبال ويفجر لنا الأرض أنهارا فتتخذ محارث فنزرع ونأكل والافادع الله تعالى أن يحيى لنا موتانا فذكلمهم ويكلمونا والافادع الله تعالى أن يجعل هذه الصخرة التي تحتك ذبها فننتج منها وتغنينا عن رحلة الشتاء والصيد فانك تزعم أنك ككهيبتهم ه الخبر ، وفيه فنزلت ( وما معنا ان نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الاولون ) إلى تمام ثلاث آيات ، ونزلت ( ولو أن قرآنا ) الآية هذا \*

وعن الفراء أن جواب ( لو ) مقدم وهو قوله تعالى : ( وهم يكفرون بالرحمن ) وما بينهما اعتراض وهو مبنى - كما قيل - على جواز تقديم جواب الشرط عليه ، ومن النحو بين من يراه ، ولا يخفى أن في اللفظ نبوة عن ذلك لكون تلك الجملة اسمية مقترنة بالواو ، ولذا أشار السمين الى أن مراده أن تلك الجملة دليل الجواب والتقدير ولو أن قرآنا فعل به كذا وكذا لكفروا بالرحمن ، وأنت تعلم أنه لافرق بين هذا وتقدير لما آمنوا في المعنى ، وجوز جعل ( لو ) وصلية ولا جواب لها والجملة حالية أو معطوفة على مقدره ( وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا ) من أهل مكة على ما روى عن مقاتل ( تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا ) أى بسبب ما صنعوه من الكفر والتأدى فيه ، وإبهامه اما المقصد تهويله أو استهجانه ، وهو تصريح بما أشعر به بناء الحكم على الموصول من غاية الصلة له مع ما في صيغة الصنع من الايدان برسوخهم في ذلك ( قَارِعَةً ) من القرع وأصله ضرب شئ بشئ بقوة ، ومنه قوله :

ولما قرعنا النبع بالنبع بعضه ببعض أبت عيدانه أن تكسرا

والمراد بها الرزية التي تفرع قلب صاحبها ، وهى هنا ما كان يصيبهم من أنواع البلايا والمصائب من القتل والأسر والنهب والسلب ، وتقديم المجرور على الفاعل لما مر غير مرة من إرادة التفسير اثر الإبهام لزيادة التقرير والاحكام مع ما فيه من بيان أن مدار الاصابة من جهتهم أثر ذى أثر ( أَوْ تَحُلُّ ) تلك القارعة ( قَرِيًّا ) مكانا قريبا ( مِنْ دَارِهِمْ ) فيفزعون منها ويتطايروا اليهم شررها ، شبه القارعة بالعدو المتوجه اليهم فاستدل بها الاصابة تارة والحلول أخرى فقيه استعارة بالكتابة وتخيل وترشيع ( حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ ) أى موتهم أو القيامة فان كلامهما وعد محتوم لامرده ، وفيه دلالة على أن ما يصيبهم حينئذ من العذاب أشد ، ثم حقق ذلك بقوله سبحانه : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُقُ الْمُعَادَ ۚ ) أى الوعد كليلاد والميثاق بمعنى الولادة والتوفاة ، ولعل المراد به ما يندرج تحته الوعد الذى نسب اليه الاتيان لاهو فقط ، قال القاضى : وهذه الآية تدل على بطلان من يجوز الخلف على الله تعالى في ميعاده وهى وإن كانت واردة في حق الكفار إلا أن العبرة بعموم

اللفظ لا بخصوص السبب وعمومه يتناول كل وعيد ورد في حق الفساق ، وأجاب الامام بأن الخلف غير وتخصيص العمول غير ، ونحن لانقول بالخلف ولكننا نخصص عمومات الوعيد بالآيات الدالة على العفو، وأنت تعلم أن المشهور في الجواب أن آيات الوعد مطلقة وآيات الوعيد وإن وردت مطلقة لكنها مقيدة حذف قيدا لمزيد التخويف ومنشأ الأمرين عظم الرحمة و آية الكرم ، والفرق بين الوعد والوعيد أظهر من أن يذكر . نعم قد يطلق الوعد على ما هو وعيد في نفس الأمر لنكتة وليأمل فيما هنا على الوجه الذي تقرر ه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بالقارة السرايا التي كان رسول الله ﷺ يبعثها كانوا بين غارة واختطاف وتخويف بالهجوم عليهم في دارهم . فالإصابة والحلول حيثئذ من أحوالهم ، وجوز على هذا أن يكون قوله تعالى : ( أو تحل ) خطابا لرسول الله ﷺ مرادا به حلول الحديدية ، والمراد بوعد الله تعالى ما وعده من فتح مكة . وعزا ذلك الطبري إلى ابن عباس ومجاهد وقادة . وروى عن مقاتل . وعكرمة . وذو الهب ابن عطية إلى أن المراد - بالذين كفروا - كفار قريش . والعرب ، وفسر القارة بما ينزل بهم من سرايا رسول الله ﷺ . وعن الحسن . وابن السائب أن المراد بهم الكفار مطلقا قالا : وذلك الأمر مستمر فيهم الى يوم القيامة ، ولا يتأتى على هذا أن يراد بالقارة سرايا رسول الله عليه الصلاة والسلام فيراد بها حيثئذ ما ذكر أولا ، وأنت تعلم أنه إذا أريد جنس الكفرة لا يلزم منه حلول ما تقدم بمجميعهم . وقرأ مجاهد . وابن جبير ( أو يحل ) بالياء على الغيبة ، وخرج ذلك على أن يكون الضمير عائدا على القارة باعتبار أنها بمعنى البلاد أو يوجمل هاتها للمبالغة أو على أن يكون عائدا على الرسول عليه الصلاة والسلام . وقرأ أيضا ( من ديارهم ) على الجمع ( ولقد استهزئ برسلك من قبلك فأمليت للذين كفروا ) أي تركتهم ملأه أي من الزمان ومنه الملوان في أمن ودعة كما يملئ للبهيمة في المرعى ، وهذا تسلية للحبيب صلى الله تعالى عليه وسلم عمالقي من المشركين من الاستهزاء به عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وعدم الاعتداد بآياته واقتراح غيرها وكل ذلك في المعنى استهزاء ووعيد لهم ، والمعنى ان ذلك ليس مختصا بك بل هو أمر مطرد قد فعل برسلك كثيرة كائنة من قبلك فأملت الذين فعلوه بهم ، والعدول في الصلة الى وصف الكفر ليس لأن الممل لهم غير المستهزين بل للإشارة الى ان ذلك الاستهزاء كفر كما قيل . وفي الارشاد لارادة الجمع بين الوصفين أي فأملت للذين كفروا بكفرهم مع استهزائهم لباستهزائهم فقط ( ثُمَّ أَخَذْنَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۚ ) أي عقابي اياهم ، والمراد التعجيب مما حل بهم وفيه من الدلالة على شدته وفضاعته ما لا يخفى ه

( أَفَنُ هُوَ قَائِمٌ ) أي رقيب ومهيمن ( عَلَى كُلِّ نَفْسٍ ) كائنة ما كانت ( بِمَا كَسَبَتْ ) فعلت من خير أو شر لا يخفى عليه شيء من ذلك ولا يفوته ما يستحقه كل من الجزاء وهو الله تعالى شأنه ، وما حكاه القرطبي عن الضحاك من أن المراد بذلك الملائكة الموكلون ببني آدم فمالا يكاد يرجع عليه هنا ، و ( من ) مبتدأ والخبر محذوف أي كمن ليس كذلك ، ونظيره قوله تعالى : ( أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه ) وحسن حذفه المقابلة ، وقد جاء مثبتا كثيرا كقوله تعالى : ( أفمن يخلق كمن لا يخلق ) وقوله سبحانه : ( أفمن يعلم أنما أنزل اليك من ربك الحق كمن هو أعمى ) إلى غير ذلك ، والهمزة للاستفهام الانكارى ، وادخال الفاء قيل : لتوجيه الانكار إلى توهم المائلة غب طاعلم مما فعل سبحانه بالمستهزين من الاملاء والاخذ ومن

كون الامر كله له سبحانه وكون هداية الناس جميعا منوطة بمشيئته جل وعلا ومن تواتر القوارع على الكفرة حتى يأتي وعده تعالى كأنه قيل : الامر كذلك فمن هذا شأنه كما ليس في عداد الاشياء حتى يشر كونه بالانكار متوجه إلى ترتب المعطوف أعني توهم المماثلة على المعطوف عليه المقدر أعني كون الامر كما ذكر (١) لا إلى المعطوفين جميعا (٢) وفي الكشف أنه ضمن هذا التعقيب الترتي في الانكار يعني لا عجب من إنكارهم لاياتك الباهرة مع ظهورها إنما العجب كل العجب جعلهم القادر على انزالها المجازي لهم على اعراضهم عن تدبر معانيها وأمثالها بقوارع تترى واحدة غيب أخرى يشاهدونها رأى عين تترامى بهم إلى دار البوار وأهوالها كمن لا يملك نفسه ضرا ولا نفعا فضلا عن اتخذه ربا يرجو منه دفعا أو جلبا . وزعم بعضهم أن الفاء للتعقيب الذكرى أى بعد ما ذكر أقول هذا الامر وليس بذلك ﴿ وَجَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ ﴾ جملة مستأنفة وفيها دلالة على الخبر المحذوف ، وجوز أن تكون معطوفة على ( كسبت ) على تقدير أن تكون ( ما ) مصدرية لاموصولة والعائد محذوف ، ولا يلزم اجتماع الامرين حتى يخص كل نفس بالمشركين ، وأبعد من قال : إنها عطف على ( استهزئ ) وجوز أن تكون حالية على معنى أفن هذه صفاته كمن ليس كذلك وقد جعلوا له شركاء لا شريكا واحدا ، وقال صاحب حل العقد : المعنى على الحالية أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت موجود والحال أنهم جعلوا له شركاء ، وهذا نظير قولك : أجواد يعطى الناس ويغنيهم موجود ويحرم مثلى . ومنهم من أجاز العطف على جملة ( أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت ) كمن ليس كذلك لأن الاستفهام الانكاري بمعنى النفي فهى خبرية معنى ، وقد آخروا الخبر - لم يوجد - وجعل العطف عليه أى أفمن هذا شأنه لم يوجد وجعلوا له شركاء وظاهر كلامهم اختصاص العطف على الخبر بهذا التقدير دون تقدير كمن ليس كذلك ، قال البدر الدمايني : ولم يظهر وجه الاختصاص ، ووجه ذلك الفاضل الشمعى بأن حصول المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه التى هى شرط قبول العطف بالواو إنما هو على التقدير الاخير دون التقدير الاول .

ويدل على الاشتراط قول أهل المعاني : زيد يكتب ويشعر مقبول دون يعطى ويشعر . وتعقبه الشهاب بأنه من قلة التدبر فان مرادهم انه على التقدير الاول يكون الاستفهام انكاريا بمعنى لم يكن نفيًا للشابه على طريق الانكار فلو عطف جعلهم شركاء عليه يقتضى انه لم يكن وليس بصحيح ، وعلى التقدير الاخير الاستفهام توبيخي والانكار فيه بمعنى لم كان وعدم التوحيد وجعل الشركاء واقع هو بخ عليه منكر فيظهر العطف على الخبر ، وأما ما ذكر من حديث التناسب فغفلة لأن المناسبة بين تشبيه الله سبحانه بغيره والشرك تامة ، وعلى الوجه الاخير عدم التوحيد عين الاشارة فليس محلا للعطف عند أهل المعاني على ما ذكره فهو محتاج الى توجيه آخر • واختار بعض المحققين التقدير الاول ، وفي ذلك الحذف تعظيم للقالة وتحقير لمن زن بتلك الحالة ، وفي العدول عن صريح الاسم في ( أفن هو قائم ) تفخيم فخيم بواسطة الابهام المضمرة في ايراده موصولا مع تحقيق أن القيام فائن وهم محققون ، وفي وضع الاسم الجليل موضع المضمرة الرجوع الى ( من ) تنصيص على وحدانيته تعالى ذاتا واسما وتنبية على اختصاصه باستحقاق العبادة مع ما فيه من البيان بعد الابهام ، ولعل توجيه الوضع المذكور بما لا يختص به تقدير دون تقدير وخصه بعضهم فيما يحتاج عليه الى ضمير ﴿ قُلْ سَمُّوهُمْ ﴾ .

(١) كما في قولك أتعلم الحق فلا تعمل به اه منه (٢) كما في قولك الا تعلم الحق فلا تعمل به اه منه



إثر تبيكت أى سموهم من هم وماذا أسماؤهم؟ وفى البحر أن المعنى أنهم ليسوا بمن يذكر ويسمى إنما يذكر ويسمى من ينفع ويضر، وهذا مثل أن يذكر لك أن شخصاً يوقر ويعظم وهو عندك لا يستحق ذلك فتقول لذاكره: سمع حتى أبين لك زيفه وأنه معزل عن استحقاق ذلك، وقريب منه ما قيل: إن ذلك إنما يقال فى الشيء المستحق الذى يباغ فى الحقارة الى أن لا يذكر ولا يوضع له اسم فيقال سمع على معنى أنه أحسن من أن يذكر ويسمى ولكن ان شئت أن تضع له اسماً فافعل فكأنه قيل: سموهم بالألوهة على التهديد، والمعنى سواء سميتهم وبذلك أم لم تسموهم به فانهم فى الحقارة بحيث لا يستحقون أن يلتفت اليهم عاقل، وقيل: إن التهديد هنا نظير التهديد لمن نهى عن شرب الخمر ثم قيل له: سم الخمر بعد هذا وهو خلاف الظاهر، وقيل: المعنى اذكروا صفاتهم وانظروا هل فيها ما يستحقون به العبادة ويستأهلون الشركة ﴿أَمْ تَنْبِؤُنَهُ﴾ أى بل أنخبرون الله تعالى ﴿بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ﴾ أى بشركاء مستحقين للعبادة لا يعلمهم سبحانه وتعالى، والمراد فيها بنفى لازمها على طريق الكناية لأنه سبحانه اذا كان لا يعلمها وهو الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فهى لاحقة لها أصلاً، وتخصيص الارض بالذكر لأن المشركين إنما زعموا أنه سبحانه له شركاء، فيها، والضمير المستقر فى (يعلم) على هذا التفسير لله تعالى والعائد على (ما) مخذوف كما أشرنا الى ذلك هـ وجوز أن يكون العائد ضمير (يعلم) والمعنى انتبؤن الله تعالى بشركة الاصنام التى لا تصف بعلم البتة، وذكر نفي العلم فى الارض لأن الارض مقر الاصنام فاذا اتقى علمها فى المقر التى هى فيه فاتقاؤه فى السموات العلى أحرى، وقرأ الحسن (انتبؤنه) بالتحفيف من الانباء ﴿أَمْ بظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ﴾ أى بل أتموهم شركاء بظاهر من القول من غير معنى متحقق فى نفس الامر كدسمية الزنجى فأفوراً كقوله تعالى: (ذلك قولهم بأفواههم) وروى عن الضحاك. وقادة أن الظاهر من القول الباطل منه، وأنشدوا من ذلك قوله:

أعيرتنا البانها ولحومها وذلك عار يا ابن ربيعة ظاهراً

ويطلق الظاهر على الزائل كما فى قوله:

وعيرها الواشون أنى أحبها وتلك شكاة ظاهراً عنك عارها

ومن أراد ذلك هنا فقد تكلف، وعن الجبائى أن المراد من -ظاهر من القول- ظاهر كتاب أنزله الله تعالى وسمى به الاصنام ألوهة حقة، وحاصل الآية نفي الدليل العقلى والدليل السمعى على حقية عبادتها واتخاذها ألوهة، وجوز أن تكون (أم) متصلة والانقطاع هو الظاهر، ولا ينفى ما فى الآية من الاحتجاج والاساليب العجيبة ما ينادى بلسان طلق ذائق أنه ليس من كلام البشر كما نص على ذلك الزمخشري، وبين ذلك صاحب الكشف بأنه لما كان قوله تعالى: (أفمن هو قائم) كافياً فى هدم قاعدة الاشراك للترجع السابق والتحقق بالوصف اللاحق مع ما ضمن من زيادات النكت وكان ابطلاً من طرف الحق وذيل باطلاً من طرف التقيض على معنى وليتهم إذ اشركوا بمن لا يجوز أن يشرك به اشركوا من يتوم فيه ادى توم وروى فيه أنه لا أسماء للشركاء فضلاً عن المسمى على الكناية اليمانية ثم بولغ فيه بأنه لا يستأهل السؤال عن حالها بظهور فسادها وسلك فيه مسلك الكناية التلويحية من نفي العلم بنفى المعلوم ثم منه بعدم الاستئصال، والهمزة المضمنة فيها تدل على التوبيخ وتقرير

(٢-٢١-ج-١٣-تفسير روح المعاني)

أنهم يريدون أن يبنوا عالم السرا والحفيات بما لا يعلمه وهذا محال على محال ، وفي جعله اتخاذهم شركاء ، ومجادتهم رسول الله ﷺ نكتة سرية لم نكتت سرية ثم ضرب عن ذلك ، وقيل : قد بين الشمس لنى عينين وماتك التسمية الا بظاهر من القول من غير أن يكون تحته طائل وما هو الا مجرد صوت فارغ حق لمن تأمل فيه حق التأمل أن يعترف بأنه كلام مصون عن العمل ، صادر عن خالق القوى والقدر ، تتضائل عن بلوغ طرف من أسرارها فافهم البشره وقد ذيل المتخشى كلامه بقوله فتبارك الله أحسن الخالقين ، وهى فى الاتصاف كلمة حق أريد بها باطل

يدندن بها من هو عن حلية الانصاف عاقل هذا ﴿ بَلْ زَيْنَ لَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ اضراب عن الاحتجاج عليهم ، ورضع الموصل موضع المضمر ذما لهم وتسجيلا عليهم بالكفر كأنه قيل : دع هذا فانه لافائدة فيه لانهم زين لهم ﴿ مَكْرَهُمْ ﴾ كيدهم للاستلام بشرهم أو تمويههم الاباطيل فتكلفوا ايقاعها فى الخيال من غير حقيقة ثم بعد ذلك ظنوها شيئا لتأديهم فى الضلال ، وعلى هذا المراد مكرهم بأنفسهم وعلى الأول مكرهم بغيرهم ، وإضافة مكر - إلى ضميرهم من إضافة المصدر إلى الفاعل ، وجوز على الثانى أن يكون مضافا إلى المفعول وفيه بعد

وقرأ مجاهد (بل زين) على البناء للفاعل و(مكرهم) بالنصب ﴿ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ ﴾ أى سبيل الحق فتعريفه للعهد أو ما عاده كأنه غير سبيل ، وفاعل الصدا اما مكرهم ونحوه أو الله تعالى بختمه على قلوبهم أو الشيطان باغوائه لهم ، والاحتمال ان الاخيران جاربان فى فاعل التزيين ، وقرأ ابن كثير - ونافع . وأبو عمرو . وابن عامر ( وصدوا ) على البناء للفاعل وهو كالاول من صده صدأ فالمفعول محذوف أى صدوا الناس عن الايمان ، ويجوز أن يكون من صد صدودا فلا مفعول . وقرأ ابن وثاب ( وصدوا ) بكسر الصاد ، وقال بعضهم : إنه قرأ كذلك فى المؤمن والكسر هنا لابن يعمر ، والفعل على ذلك مجهول نقلت فيه حركة العين إلى الفاء اجراء له بجرى الاجوف . وقرأ ابن أبى اسحق ( وصد ) بالتثنية عطا على مكرهم ﴿ وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ ﴾ أى يخلق فيه الضلال لسوء استعداده ﴿ فَهَلْهُ مِنْ هَادٍ ﴾ يوفقه للهدى ويوصله إلى ما فيه نجاته ﴿ لَمْ عَذَابٌ ﴾ شاق ﴿ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ بالقتل والاسر وسائر ما يصيبهم من المصائب فانها إنما تصيبهم عقوبة من الله تعالى على كفرهم ، وأما وقوع مثل ذلك للمؤمن فعلى طريق الثواب ورفع الدرجات ﴿ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ ﴾ من ذلك لشدته ودوامه ﴿ وَمَالَهُمْ مِنْ اللَّهِ ﴾ أى عذابه سبحانه ﴿ مِنْ وَاقٍ ﴾ ٣٤ من حافظ بعضهم من ذلك - فرن - الاولى صلة (واق) والثانية مزيدة للتأكيد ، ولا يضر تقديم معمول المجرور عليه لان الزائد لاحكمه ه وجوز أن تكون (من) الاولى ظرفا مستقرا وقع حالا من (واق) وصلته محذوفة ، والمعنى ما لهم واق وحافظ من عذاب الله تعالى حال كون ذلك الواق من جهة تعالى ورحمته (من) على هذا التبيين ، وجوز أيضا أن تكون لغوا متعلقة بما فى الظرف أعنى (لهم) من معنى الفعل وهى للابتداء ، والمعنى ما حصل لهم من رحمة الله تعالى واق من العذاب ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ ﴾ أى نعمتها وصفتها بما اخرجها ابن أبى حاتم . وأبو الشيخ عن عكرمة ، فهو على ما فى البحر من مثلت الشئ إذا وصفته رقربته للفهم ، ومنه (وله المثل الاعلى) أى الصفة العليا ، وأنكر أبو على ذلك وقال : إن تفسير المثل بالصفة غير مستقيم لغة ولم يوجد فيها وإنما معناه الشبيه ه

وقال بعض المحققين : إنه يستعمل فى ثلاثة معان . فيستعمل بمعنى الشبيه فى أصل اللغة ، وبمعنى القول

السائر المعروف في عرف اللغة ، وبمعنى الصفة الغربية ، وهو معنى مجازي له مأخوذ من المعنى العرفي بملاقة الغرابية لأن المثل إنما يسير بين الناس لغرابته ، وأكثر المفسرين على تفسيره هنا بالصفة الغربية ، وهو حينئذ مبتدأ خبره - عند سيويه - محذوف أى فيما يقص وتبلى عليكم صفة الجنة ( التي وعد المتقون ) أى عن الكفر والمعاصي ، وقدر مقدما لطول ذيل المبتدأ ولثلا يفصل بينه وبين ما يتعلق به معنى ، وقوله تعالى : ( تجرى من تحتها الأنهار ) جملة مفسرة - كخلقه من تراب - في قوله سبحانه : ( إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ) أو مستأنفة استئنافا بيانيا أو حال من العائد المحذوف من الصلة أى التي وعداها ، وقيل : هي الخبر على طريقة قولك : شأن زيد يأتيه الناس ويعظمونه . واعتراض بأنه غير مستقيم معنى لانه يقتضى أن الأنهار في صفة الجنة وهي فيها لافى صفتها ، وفيه أيضا تأنيث الضمير العائد على ( مثل ) حملا على المعنى ، وقد قيل : إنه قبيح . وأجيب بأن ذلك على تأويل أنها تجرى ، فالمعنى مثل الجنة جريان الأنهار أو أن الجملة في تأويل المفرد فلا يعود منها ضمير للمبتدأ أو المراد بالصفة ما يقال فيه هذا إذا وصف ، فلا حاجة الى الضمير كما في خبر ضمير الشأن .

وقال الطيبي : إن تأنيث الضمير لكونه راجعا إلى الجنة لا إلى المثل ، وإنما جاز ذلك لأن المقصود من المضاف عين المضاف اليه وذكره توطئة له وليس نحو غلام زيد . وتعقب كل ذلك الشباب بأنه تلام سائط متعسف لأن تأويل الجملة بالمصدر من غير حرف سالك شاذ ، وكذا التأويل بأنه أريد بالصفة لفظها الموصوف به وليس في اللفظ ما يدل عليه وهو تجوز على تجوز ولا يخفى تكلفه ، وقاسه على ضمير الشأن قياس مع الفارق ، وأما عود الضمير على المضاف اليه دون المبتدأ في مثل ذلك فأضف من بيت الهندكوت فالحزم الاعراض عن هذا الوجه ، وعن الزجاج أن الخبر محذوف والجملة المذكورة صفة له ، والمراد مثل الجنة جنة تجرى إلى آخره ، فيكون سبحانه قد عرفنا الجنة التي لم نرها بما شاهدناه من أمور الدنيا وعابناه . وتعقبه أبو علي - على ما في البحر - بأنه لا يصح لا على معنى الصفة ولا على معنى الشبه لأن الجنة التي قدرها جنة ولا تكون صفة ولأن الشبه عبارة عن المائلة التي بين الشئيين وهو حدث فلا يجوز الاخبار عنه بالجنة الجنة . ورد بأن المراد بالمثل المثل أو الشبه فلا غبار في الاخبار ، وقيل : إن التشبيه هنا تمثيلي متزوع وجهه من عدة أرواح الجنان المشاهدة من جريان أنهارها وغضارة أغصانها والتفاف أفنانها ونحوه ، ويكون قوله تعالى : ( أكلها دائم وظلها ) بيانا لفضل تلك الجنان وتمييزها عن هذه الجنان المشاهدة ، وقيل : إن هذه بيان لحال الجنان الدنيا على سبيل الغرض وأن فيها ذكر انتشارا واكتفاء في الظاهر بمجرد جريان الأنهار وهو لا يناسب البلاغة القرآنية وهو جازي . ونقل عن الفراء أن الجملة خبر أيضا إلا أن المثل بمعنى الشبه مقحم ، والتقدير الجنة التي وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار إلى آخره ، وقد عهد أفحامه بهذا المعنى ، ومنه قوله تعالى : ( ليس لك شيء ) وتعقبه أبو حيان بأن أقحام الاسماء لا يجوز ، ورد بأنه في كلامهم كثير - كتم اسم السلام عليكما - ولا صدقة إلا عن ظن غفري - الى غير ذلك ، والأولى بعد القيل والقال الوجه الأول فانه سالم من التكلف مع ما فيه من الإيجاز والإجمال والتفصيل ، والظاهر أن المراد من الأكل ما يؤكل فيها ، ومعنى دوامه أنه لا ينقطع أبدا ، وقال إبراهيم التيمي : إن لذته دائمة لا تزاد بمجوع ولا تمل بشبع وهو خلاف الظاهر .



وفسر بعضهم الاكل بالثورة ، فقيل: وجهه أنه ليس في جنة الدنيا غيره وإن كان في الموعودة غير ذلك من الاطعمة ، واستظهر أن ذلك لاضافته الى ضمير الجنة والاطعمة لا يقال فيها أكل الجنة وفيه تردد ، والظن في الاصل ضد الضح وهو عند الراغب أعم من الفى ، فانه يقال: ظل الليل ولا يقال فيؤه، ويقال لكل موضع لم تصل اليه الشمس ظل ولا يقال الفى. الا لما زالت عنه ، وفي القاموس هو الضح والفى أو هو بالعداء والذى بالعشى جمعه ظلال وظلول واطلال ، ويعبر به عن العزة والمنعة وعن الرفاهة ، والمشهور تفسيره هنا بالمعنى الاول ، وهو مبتدأ محذوف الخبر أى وأكلها كذلك أى دائم ، والجملة معطوفة على الجملة التى قبلها ، ومعنى دوامه أنه لا ينسخ لما ينسخ في الدنيا بالشمس اذ لا شمس هناك على الشائع عند أهل الاثر أو لانها لا تأثير لها على ما قيل ، ويجوز عندى أن يراد بالظل العزة أو الرفاهة وان يراد المعنى الاول ويجعل الكلام كناية عن دوام الراحة ، وأكفر خارجة بن معصب كما روى عنه ذلك ابن المنذر. وأبو الشيخ القائل بعدم دوام الجنة كما يحكى عن جهم . وأتباعه لهذه الآية . وبها استدلل القاضى على أنها لم تخاق بعد لامها لو كانت مخلوقة لوجب أن يفنى وينقطع أكلها لقوله تعالى : ( كل شيء هالك الا وجهه ) لكن أكلها لا ينقطع ولا يفنى للآية المذكورة فوجب أن لا تكون مخلوقة بعد ، ثم قال : ولا تنكر أن يكون الآن جنان كثيرة في السماء يتمتع بها من شاء الله تعالى من الانبياء والشهداء وغيرهم إلا انا نقول: ان جنة الخلد انما تخاق بعد الاعادة . وأجاب الامام عن ذلك بأن دليله مركب من شيئين قوله تعالى : ( كل شيء هالك الا وجهه ) وقوله سبحانه: ( أكلها دائم ) فاذا أدخلنا التخصيص في أحد هذين العمومين سقط الدليل فحزن تخصص أحدهما بالدلائل الدالة على أن الجنة مخلوقة كقوله تعالى : ( وجنة عرضها كعرض السماء والارض أعدت للذين آمنوا ) اهـ ويرد على الاستدلال أنه مشترك الازمام اذ الشيء في قوله تعالى : ( كل شيء هالك الا وجهه ) الموجود مطلقاً كما في قوله تعالى : ( خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم ) والمعنى أن كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح أن يقال: لو وجدت الجنة في وقت لوجب هلاك أكلها تحقيقاً للعموم لكن هلاكه باطل لقوله تعالى : ( أكلها دائم ) فوجودها في وقت من الاوقات باطل . وأجيب بأنه لعل المراد من الشيء الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا كلف في عدم اشتراك الازمام وفيه أنه ان أريد أن معنى الشيء هو الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان ، وان أريد أن المراد ذلك بقرينه كونه محكوماً عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا لأنها دار الفناء فنقول : انه تخصص بالفقرنة اللفظية فحزن تخصصه بغير الجنة لقوله تعالى : ( أعدت للمتقين ) و( أكلها دائم ) فلا يتم الاستدلال .

وأجاب غير الامام بأن المراد هو الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زماناً يقيد به وهذا لا يتناقض طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة على أن الملاك لا يستلزم الفناء بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع المقصود ، ولو سلم يجوز أن يكون المراد أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم ، وقيل : في الجواب أيضاً : إن المراد بالدوام المعنى الحقيقي أعنى عدم طريان العدم مطلقاً ، والمراد بدوام الأكل دوام النوع وبالملاك هلاك الأشخاص ، ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلاً مع هلاك الأشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الأكل بعد وجود مثله ، وهذا مبنى على ما ذهب اليه الاكثر من أن الجنة لا يطراً عليها العدم ولو لحظة ، وأما على ما قيل : من جريانه عليها لحظة

فلا يتم لأنه يلزم منه انقطاع النوع قطعا كما لا يخفى ٥

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود رضى الله تعالى عنه ( مثال الجنة ) وفي الراجح عن السلي ( أمثال الجنة ) أى صفاتها ( تلك ) الجنة المنعوتة بما ذكر ( عَقَبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا ) الكفر والمعاصى أى ما آثم ومنتهى أمرهم ( وَعَقَبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ ٣٥ ) لا غير كما يؤذن به تعريف الخبر ، وحمل الاتقاء على اتقاء الكفر والمعاصى لأن المقام مقام ترغيب وعليه يكون العصاة مسكوتا عنهم ، وقد يحمل على اتقاء الكفر بقرينة المقابلة فيدخل العصاة في الذين اتقوا لأن عاقبتهم الجنة . وإن عذبوا ٥

( وَالَّذِينَ آمَنَهُمُ الْكِتَابَ ) نزلت - كما قال المساورى - فى مؤمنى أهل الكتابين كعبدالله بن سلام . وكعب . وأضرابها من اليهود وكالذين أسلموا من النصارى كالثمانين المشهورين يوم أربعون رجلا بنجران وثمانية باليمن واثان وثلاثون بالحيشة ، فالمراد بالكتاب التوراة والانجيل ( يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ) إذ هو الكتاب الموعود فيما أوثروه ( وَمِنَ الْأَحْزَابِ ) أى من أحزابهم وهم كفرتهم الذين تحزبوا على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالعداوة ككعب بن الأشرف وأصحابه . والسيد . والعاقب أسفة فى بجران . وأشيا عهما ، وأصله جمع حزب بكسر وسكون الطائفة المتحزبة أى المجتمعة لأمر ما كعداوة وحرب وغير ذلك ، وإرادة جماعة مخصوصة منه بواسطة العهد ( مَنْ يَنْكُرُ بَعْضَهُ ) وهو ما لا يوافق كتبهم من الشرائع الحادثة انشاء أو نسخا وأما ما يوافق كتبهم فلم ينكروه وإن لم يفرحوا به ، وعن ابن عباس . وابن زيد أنها نزلت فى مؤمنى اليهود خاصة . فالمراد بالكتاب التوراة وبالاحزاب كفرتهم . وعن مجاهد . والحسن . وقادة أن المراد بالموصول جميع أهل الكتاب فانهم كانوا يفرحون بما يوافق كتبهم . فالمراد - بما أنزل اليك - بعضه وهو الموافق ، واعترض عليه بأنه يأباه مقابلة قوله سبحانه : ( ومن الاحزاب من ينكربعضه ) لأن انكار البعض مشترك بينهم ، وأجيب بأن المراد من الاحزاب من حظه انكار بعضه فحسب ولا نصيب له من الفرح ببعض منه لشدة بعضه وعداوته وأولئك يفرحون ببعضه الموافق لكتبهم ، وقيل : الظاهر أن المعنى أن منهم من يفرح ببعضه إذا وافق كتبهم وبعضهم لا يفرح بذلك البعض بل يغم به وان وافقها وينكر الموافقة لثلا يتبع أحد منهم شريعته صلى الله تعالى عليه وسلم كما فى قصة الرجم ، وأنت تعلم أن الجوابين ليسا بشئ ، وعلى تفسير الموصول بعامة أهل الكتاب فسر البعض البعض بما لم يوافق محرفوه ، وبين ذلك بأن منهم من يفرح بما وافق ومنهم من ينكره لعناده وشدة فساده ، وانكارهم لمخالفة المحرف بالقول دون القلب لعلهم به أو هو بالنسبة لمن لم يحرفه ، ولعل نعى الانكار أوفق بالمقام من نعى التحريف عليهم على ما لا يخفى على المتأمل ، وقيل : المراد بالموصول مطلق المسلمين وبالاحزاب اليهود والنصارى والمجوس ( ١ ) ٥

وأخرج ذلك ابن جرير عن قتادة ، فالمراد بالكتاب القرآن ، ومعنى ( يفرحون ) استمرار فرحهم وزيادةته وقالت فرقة : المراد بالاحزاب أحزاب الجاهلية من العرب ، وقال مقاتل : هم بنو أمية . وبنو المغيرة . وآل أبي طلحة ( قُلْ ) صادعا بالحق غير مكترث بمنكربعض ما أنزل اليك ( إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ )

أى شيئا من الاشياء أولا أفعل الاشرار به سبحانه ، والظاهر أن المراد قصر الامر على عبادته تعالى خاصة وهو الذى يقتضيه كلام الامام حيث قال : إن (إنما) للحصر ومعناه إنى ما أمرت الابداء الله تعالى وهودل على أنه لا تكليف ولا أمر ولا نهى الا بذلك ، وقيل : معناه انما أمرت بعبادته تعالى وتوحيده لانما أنتم عليه •  
 وفي ارشاد العقل السليم أن المعنى الزاما للشكرين ورداً لانكارهم انما أمرت الى آخره؛ والمراد قصر الامر بالعبادة على الله تعالى لا قصر الامر مطلقا على عبادته سبحانه أى قل لهم: انما أمرت فيما أنزل الى بعبادة الله تعالى وتوحيده . وظاهر أن لاسيل لكم الى انكاره لاطباق جميع الانبياء عليهم السلام والكتب على ذلك لقوله تعالى : ( تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا) فالكلمة تشركون به عزيرا . والمسيح عليهما السلام ، ولا يخفى أن هذا التفسير مبنى على كون المراد من الاحزاب كفره أهل الكتابين وهذا الكلام الزام لهم ، واعتراض بأن منهم من ينكر التوحيد واطباق جميع الانبياء والكتب عليه كالثلاثة من النصارى •

وأجيب بأنهم مع التثليث يزعمون التوحيد ولا ينكرونه كما يدل عليه قولهم : باسم الاب والابن وروح القدس الها واحداً ، وأنت تعلم أن هذا مما لا يحتاج اليه والاعتراض ناشئ من الغفلة عن المراد ، وقد يقال : المعنى إنما أمرت بعبادة الله تعالى وعدم الاشرار به وذلك امر تستحسنه العقول وتصرح به الدلائل الآفاقية والافسسية وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فانكاره دليل الحماقة وشاهد الجهالة لا ينبغي لعافل أن يلتفت اليه ، ويجرى هذا على سائر تفاسير الاحزاب ه  
 وقرأ أبوخليد عن نافع (ولا أشرك) بالرفع على القطع أى وأنا لا أشرك ، وجوز أن يكون حالا أى أن أعبد الله غير مشرك به قيل : وهو الاولى لحلو الاستئناف عن دلالة الكلام على أن المأمور به تخصيص العبادة به تعالى وفيه بحث (آية) أى الى الله تعالى خاصة على النهج المذكور من التوحيد أو الى ما أمرت به من التوحيد (أدعو) الناس لا إلى غيره ولا الى شىء آخر مما يطبق عليه الكتب الالهية والانبياء عليهم السلام فما وجه انكاركم ؟ قاله فى الارشاد أيضا ، والاولى عود الضمير على الله تعالى كظنيره السابق وكذا اللاحق فى قوله سبحانه : ( وآية ) أى الله تعالى وحده ( مآب ٣٦ ) أى مرجعى للجزاء وعلى ذلك اقتصر العلامة البيضاوى وكان قد زاد ومرجعكم فيما تقدم غير بعيد ، واعتراض بأنه كان عليه أن يزيده هنا أيضا بل هذا المقام أنسب بالتعميم ليدل على ثبوت الحشر عموما وهو المروى عن قتادة ، وقد جعل الامام هذه الآية جامعة لكل ما يحتاج المرء اليه من معرفة المبدأ والمعاد فقله سبحانه : (قل إنما أمرت الله ولا أشرك به) جامع لكل ماورد التكليف به وقوله تعالى: (اليه أدعو) مشير إلى نيوته عليه الصلاة والسلام. وقوله جل وعلا : (واليه مآب) إشارة إلى الحشر والبعث والقيامة . وأجاب الشهاب عن ذلك بقوله: إن قول الزمخشري اليه لا إلى غيره مرجعى وأنتم تقولون مثل ذلك فلامعنى لانكاركم فيه بيان لنكتة التخصيص من أنهم ينكرون حقيقة أو حكفا حاجة إلى ما يقال لاحاجة لذكركه هنا لدلالة قوله تعالى : (تلك عبي الذين اتقوا وعبي الكافرين النار) انتهى وهو كما ترى ، ولعل الاظهر أن يقال: إن دلالة الكلام عليه هنا ليست كدلالاته عليه هناك إذ مساق الآية فيه للتخويف اللاتق به اعتباره ومساقها هنا الامر آخر والاقتصار على ذلك كاف فيه •



وأنت تعلم أنه لا مانع من اعتباره ويكون معنى الآية قل في جوابهم: إني إنما أمرني الله تعالى بما هم من معالي الأمور واليه أدعوا وقد أوفقتا واليه مرجعي ومرجعكم فيذنبني على ما أنا عليه و ينتقم منكم على انكاركم وتخاذلكم عن اتباع دعوتي أو فيحسبظن يظهر حقيقة جميع ما أنزل الی ویتبين فساد رأيكم في انكاركم شيئاً منه، وقد يقال على عدم اعتباره نحو ما قيل فيما قبل: إن المعنى قل في مقابلة انكارهم إني إنما أمرني الله تعالى بما أمرني به واليه أدعوا واليه مرجعي فيما يعرض لي في أمر الدعوة وغيره فلا بالي بانكاركم فإنه سبحانه كاف من رجوع اليه، ولعل هذا المعنى هنا من حيث أنه فيه تأسيس محض أولى منه هناك، واقتصر في الارشاد على جعل الكلام الزاماً وجعله نكتة أمره ﷺ بأن يخاطبهم بذلك، و ذكر أن قوله تعالى: (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً) شروع في رد انكارهم لغرور الشرائع الواردة ابتداءً أو بدلا من الشرائع المنسوخة ببيان الحكمة في ذلك وأن الضمير راجع - لما أنزل اليك - والاشارة إلى مصدر (أنزلناه) أو (أنزل اليك) أي مثل ذلك الانزال البديع الجامع لأصول مجمع عليها وفروع متشعبة إلى موافقة ومخالفة حسبما يقتضيه قضية الحكمة أنزلناه حكماً كما يحكم في القضايا والواقعات بالحقه يحكم به كذلك، والتعرض لهذا العنوان مع أن بعضه ليس بحكم لتزييته وجوب مراعاته وتحتم المحافظة عليه، والتعرض لكونه عربياً أي مترجماً بلسان العرب للاشارة إلى أن ذلك إحدى مواد المخالفة للكاتب السابقة مع أن ذلك مقتضى الحكمة إذ بذلك يسهل فهمه وإدراك إعجازه يعني بالنسبة للعرب، وأما بالنسبة إلى غيرهم فعمل الحكمة أن ذلك يكون داعياً لتعلم العلوم التي يتوقف عليها ما ذكر. ومنهم من اقتصر على اشتغال الانزال على أصول الديانات المجمع عليها حسبما يفيد على رأى قوله تعالى: (قل إنما أمرت) إلى آخره، وتعقب بأنه يأباه التعرض لاتباع أهوائهم وحديث المحو والاثبات وأنه لكل أجل كتاب فان المجمع عليه لا يتصور فيه الاستتباع والاتباع، وقيل: ان الاشارة إلى انزال الكتب السالفة على الانبياء عليهم السلام، والمعنى كما أنزلنا الكتب على من قبلك أنزلنا هذا الكتاب عليك لأن قوله تعالى: (والذين آتيناهم الكتاب) يتضمن انزاله تعالى ذلك - هذا الذي أنزلناه بلسان العرب كما أن الكتب السابقة بلسان من أنزلت عليه (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) والى هذا ذهب الامام. وأبو حيان، وقال ابن عطية: المعنى كما يسرنا هؤلاء لافرح وهؤلاء لانكار البعض أنزلناه حكماً إلى آخره وليته ما قيل، والابلاغ الاحتمال الاول بما أشرنا اليه، ونصب (حكماً) على الحال من منصوب (أنزلناه) وإذا أريد به حكماً كما كان هناك مجاز في النسبة كما لا يخفى، ونصب (عربياً) على الحال ايضاً اما من ضمير (أنزلناه) كالحال الاولى فتكون حالاً مترادفة أو من المستتر في الاولى فتكون حالاً متداخلة، ويصح أن يكون وصفاً - الحكماً - الحال وهي موطئة وهي الاسم الجامد الواقع حالاً لوصفه بمشتق وهو الحال في الحقيقة، والاول أولى لان (حكماً) مقصود بالحالية هنا والحال الموطئة لا تقصد بالذات • واختار الطبرسي أن معنى حكماً حكمة كما في قوله تعالى: (وآتيناهم الحكم والنبوة) وهو أحد أوجه ذكرها الامام، ونصبه على الحال ايضاً فلا تغفل. واستدل المتعزلة بالآية على حدوث القرآن من وجوه الاول أنه تعالى وصفه بكونه منزلاً وذلك لا يليق الا بالحدث الثاني أنه وصفه بكونه عربياً والعربى أمر وضعى وما كان كذلك كان محدثاً - الثالث أنها دلت على أنه إنما كان حكماً عربياً لأن الله تعالى جمعه كذلك والمجمول محدث. وأجاب الامام بأن كل ذلك إنما يدل على ان المركب من الحروف والاصوات محدث ولا نزاع فيه

أی بین المعتزلة والاشاعرة والا فالخبايلة على ما اشتهر عنهم قائلون بقدم الكلام اللفظی ، وقد أسلفنا فی المقدمات كلاما نفیسیا فی مسألة الكلام فارجع الیه ولا یهولك قماع المخالفین لسلف الامة •

( وَأَنْ أَتَبَعَ أَهْرَافَهُمْ ) التي يدعو نك إليها كالصلاة إلى بیت المقدس بعد تحویل القبلة إلى الكعبة وكرتک الدعوة إلى الاسلام ( بَعْدَ مَا جَاكَ مِنَ الْعِلْمِ ) العظیم الشأن الفاض عليك من ذلك الحكم العربي أو العلم بضمونه ( مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ ) من جنابه العزیز جل شأنه والالتفات من التكلم إلى الغيبة وإيراد الاسم الجلیل لتربية المهابة ( مَنْ وَلَّى ) یلی أمرک وینصرك على من یبغیک الغوائل ( وَلَا وَاقَ ۳۷ ) یقیك من مصارع السوء ، وحيث لم یستازم نفی الناصر على العدو نفی الواقی من نكایته أدخل فی المعطوف حرف النفی للتأكيد كقولك : مالی دینار ولادرهم أو مالک من بأس الله تعالى من ناصر وواق لا تباک أهوامهم بعد ما جاءک من الحق ، وأمثال هذه القوارع إنما هی لقطع أطماع الكفرة وتبییح المؤمنین على الثبات فی الدین اللانی ﷺ فانه علیه الصلاة والسلام یمكان لا یحتاج فیه إلى باعث أو مبیح ، ومن هنا قيل : إن الخطاب لغيره ﷺ ، واللام لئن وطئته ( من ) الثانية مزیدة ( و مالک ) ساد مسد جوابی الشرط والقسم ( وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا ) كثيرة کانتہ ( مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ) أي نساء وأولادا کجعلناھا لک ، روى عن الكلبي أن الیهود عبرت رسول الله ﷺ وقالوا : ما نرى لهذا الرجل همه الا النساء والنکاح ولو کان نیا کما زعم لشغله أمر النبوة عن النساء فنزلت ردا علیهم حيث تضمنت أن التزوج لا ینافی النبوة وأن الجع بینهما قد وقع فی رسل كثيرة قبله ه ذکر أنه کان لسليمان علیه السلام ثلثمائة امرأة مہرية وسبعمائة سرية وأنه کان لداود علیه السلام مائة امرأة ، ولم یعرض جل شأنه لرد قولهم : ما نرى لهذا الرجل همه الا النساء للاشارة إلى أنه لا یستحق جوابا بالظهور أنه علیه الصلاة والسلام لم یشغله أمر النساء عن شیء ما من أمر النبوة ، وفي أدائه صلى الله تعالى علیه وسلم للامرین على أکل وجه دلیل وأی دلیل على مزید کماله مالکية وبشرية . وبما یوضح ذلك أنه ﷺ کان یجوع الايام حتى یشد على بطنه الشریف الحجر ومع هذا یطوف على جمیع نساته فی اللیلة الواحدة ولا ینتمه ذاک عن هذا ه وفي تکثیر نساته علیه الصلاة والسلام فوائد جمعة ، ولو لم یکن فیه سوى الوقوف على استواء سره وعلنه لکفی ، وذلك لأن النساء من شأنهن أن لا یحفظن سرا کفما کان فلو کان منه علیه الصلاة والسلام فی السرا میخالف العنان لو قفن علیه مع کثرتهن ولو کن قد وقفن لانشوه عملا بمقتضى طباع النساء لاسیما الضراثر • ومن وقف على الآثار وأحاط خبرا بما روى عن هاتیک النساء الطاهرات علم أنهن لم یترکن شیئامن أحواله الخفية الا ذکره ، وناهیک ماروی أن الصحابة رضی الله تعالى عنهم اختلفوا فی الایلاج بدون انزاله ل یوجب الغسل أم لا؟ فسألوا عائشة رضی الله تعالى عنها فقالت ولا حیاة فی الدین : فعل ذلك رسول الله ﷺ معی فاغتسلنا جمیعا ، وروی أنهم طعنوا فی نبوته بالتزوج وبعدم الایتان بما یقترحونه من الایات فنزل ذلك وقوله تعالى : ( وَمَا كَانَ رَسُولًا أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بَأْذَنَ اللَّهِ ) أى وماصح وما استقام ولم یکن فی وسع رسول من الرسل الذین من قبل أن یأتی من أرسل الیهم بآية ومعجزة یقترحونها علیه الا یتسیر الله تعالى ومشیته المنبئة على الحكم والمصالح التي یدور علیها أمر الکائنات ، وقد براد بالآية الآتية کتابتية النازلة بالحکم

على وفق مراد المرسل اليهم وهو اوفق بما بعد ، وجوز ارادة الامرين باعتبار عموم المجاز أى الدال مطلقا أو على استعمال اللفظ فى معنييه بناء على جوازه ، والالتفات لما تقدم ولتحقيق مضمون الجملة بالايماء الى العلة •  
 ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ﴾ أى لكل وقت ومدة من الاوقات والمدد ﴿كِتَابٌ ۙ ۛ﴾ حكم معين يكتب على العباد حسبما تقتضيه الحكمة ، فان الشرائع كلها لاصلاح احوالهم فى البدا والمعاد ، ومن قضية ذلك أن تختلف حسب احوالهم المتغيرة حسب تغير الاوقات باختلاف العلاج حسب اختلاف احوال المرضى بحسب الاوقات ، وهذا عند بعض رد لما أنكره عليه الصلاة والسلام من نسخ بعض الاحكام كما أن ما قبله رد لطعنهم بعدم الاتيان بالمعجزات المقترحة •

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ أى ينسخ ما يشاء نسخه من الاحكام لما تقتضيه الحكمة بحسب الوقت ﴿وَيُثِّبُ﴾ بدله ما فيه الحكمة أو يقيه على حاله غير منسوخ أو يثبت ما يشاء اثباته مطلقا أعم منهما ومن الانشاء ابتداء ، وقال عكرمة : يمحو بالتوبة جميع الذنوب ويثبت بدل ذلك حسنات كما قال تعالى : ( الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ) وقال ابن جبير : يغير ما يشاء من ذنوب عباده ويترك ما يشاء فلا يغيره ، وقال : يمحو ما يشاء من حان أجله ويثبت ما يشاء من لم يأت أجله ، وقال على كرم الله تعالى وجهه : يمحو ما يشاء من القرون لقوله تعالى : (أو لم يروا كم أهلكنا قبليهم من القرون) ويثبت ما يشاء منها لقوله سبحانه : ( ثم انشأنا من بعدهم قرونا آخرين ) وقال الربيع : هذا فى الارواح حالة النوم يقبضها الله تعالى اليه فمن أراد موته فجأة أمسك روحه فلم يرسلها ومن أراد بقاءه أرسل روحه ، بيانه قوله تعالى : ( الله يتوفى الأنفس حين موتها ) الآية ، وعن ابن عباس . الضحك يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا بسيئة لأنهم مأمورون بكتيب كل قول وفعل ويثبت ما هو حسنة أو سيئة ، وقيل : يمحو بعض الخلائق ويثبت بعضا من الاناسي وساير الحيوانات والنباتات والأشجار وصفاتها وأحوالها ، وقيل : يمحو الدنيا ويثبت الآخرة ، وقال الحسن . وفرقة : بذلك فى آجال بنى آدم يكتب سبحانه فى ليلة القدر ، وقيل : فى ليلة النصف من شعبان آجال الموتى فيمحو أناسا من ديوان الاحياء ويثبتهم فى ديوان الاموات ، وقال السدى : يمحو القمر ويثبت الشمس بيانه قوله تعالى : ( فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ) وفى رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يمحو الله تعالى ما يشاء من أمور عباده ويثبت الا السعادة والشقاوة والآجال فلها لا محر فيها ، ورواه عنه مرفوعا ابن مردويه ، وقيل : هو عام فى الرزق والاجل والسعادة والشقاوة ونسب الى جماعة من الصحابة والتابعين وكانوا يتضرعون الى الله تعالى أن يجعلهم سعداء ، فقد أخرج ابن أبى شبة فى المصنف . وغيره عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : مادعا عبد قط بهذه الدعوات الاوسع عليه فى معيشته يا ذا المن ولا يمن عليه يا ذا الجلال والاکرام يا ذا الطول لا اله الا أنت ظهر الاجين وجر المستجيرين ومأمن الخائفين ان كنت كتبتى عندك فى أم الكتاب شقيا فامح عني اسم الشقاوة وأثبتنى عندك سعيدا وان كنت كتبتى عندك فى أم الكتاب محروما مقتررا على رزقى فامح حرمانى ويسر رزقى وأثبتنى عندك سعيدا موقفا للخير فانك تقول فى كتابك الذى أنزلت ( يمحو الله ما يشاء . ويثبت وعنده أم الكتاب ) . وأخرج عبد بن حميد . وغيره عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال : وهو يطوف بالبيت : اللهم



إن كنت كتبت على شقوة أو ذنبا فأعجه واجعله سعادة ومغفرة فانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب • وأخرج ابن جرير عن شقيق أبي وائل أنه كان يكثر الدعاء بهذه الدعوات اللهم ان كنت كتبتنا أشقياء فامحنا واكتبنا سعداء وان كنت كتبتنا سعداء فابئنا فانك تمحو ما تشاء وتثبت •

وأخرج ابن سعد • وغيره عن الكلبي انه قال : يحو الله تعالى من الرزق ويزيد فيه ويحمو من الاجل ويزيد فيه فقيل له : من حدثك بهذا ؟ قال : أبو صالح عن جابر بن عبد الله بن رتاب الانصاري عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم • وأبو حيان يقول : ان صح شيء من ذلك ينبغي تأويله فمن المعلوم ان السعادة والشقاوة والرزق والاجل لا يتغير شيء منها ، والى التعميم ذهب شيخ الاسلام قال بعد نقل كثير من الأقوال : والانصب تعميم كل من المحو والاثبات ليشمل الكل ويدخل في ذلك مواد الانكار دخولا أوليا ؛ وما أخرجه ابن جرير عن كعب من أنه قال لعمر رضى الله تعالى عنه : يا أمير المؤمنين لولا آية في كتاب الله تعالى لا نبشك بما هو كائن الى يوم القيامة قال : وما هي ؟ قال قوله تعالى : ( يحمو الله ما يشاء ) الآية يشعر بذلك ، وأنت تعلم أن المحو والاثبات اذا كانا بالنسبة الى ما في أبدى الملائكة ونحوه فلا فرق بين السعادة والشقاوة والرزق والاجل وبين غيرها في أن كلا يقبل المحو والاثبات ، وان كانا بالنسبة الى ما في العلم فلا فرق أيضا بين تلك الامور وبين غيرها في أن كلا لا يقبل ذلك لأن العلم انما تعلق بها على ما هي عليه في نفس الامر والالكان جهلا وما في نفس الامر مما لا يتصور فيه التغيير والتبدل ، وكيف يتصور تغيير زوجية الاربعة مثلا وانقلابها الى الفردية مع بقاء الاربعة أربعة هذا مما لا يكون أصلا ولا أظنك في مرتبة من ذلك ، ولا يأتي هذا عموم الادلة الدالة على أنه ماشاء الله تعالى كان لان المشيئة تابعة للعلم والعلم بالشيء تابع لما عليه الشيء في نفس الامر فهو سبحانه لا يشاء الا ما عليه الشيء في نفس الامر ، قيل : ويشير إلى أن ما في العلم لا يتغير قوله سبحانه : ﴿ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۝ ۳۹ ﴾ بناء على أن ( أم الكتاب ) هو العلم لان جميع ما يكتب في صحف الملائكة وغيرها لا يقع حيثما يقع الا موافقا لما ثبت فيه فهو أم لذلك أى أصل له فكأنه قيل : يحمو ما يشاء محوه ويشئ ما يشاء اثباته بما سطر في الكتب وثابت عنده العلم الازلى الذى لا يكون شيء الا على وفق ما فيه ، وتفسير ( أم الكتاب ) بعلم الله تعالى مما رواه عبد الرزاق . وابن جرير عن كعب رضى الله تعالى عنه ، والمشهور أنها اللوح المحفوظ قالوا : وهو أصل الكتب اذ ما من شيء من الذاهب والثابت إلا وهو مكتوب فيه كما هو • والظاهر أن المراد الذاهب والثابت ما يتعلق بالدنيا ( ١ ) لا ما يتعلق بها وبالآخرة أيضا لقيام الدليل العقلى على تنهى الابعاد مطلقا والنقل على تنهى اللوح بخصوصه ، فقد جاء أنه من درة يضاء له دفتان من ياقوت طولها مسيرة خمسمائة عام وامتناع ظرفية المتناهى لغير المتناهى ضرورى ، ولعل من يقول بعموم الذاهب والثابت يلتزم القول بالاجمال حيث يتعذر التفصيل . وقد ذهب بعضهم الى تفسير ( أم الكتاب ) بما هو المشهور ، والتزم القول بأن ما فيه لا يتغير وإنما التغيير لما في الكتب غيره ، وهذا قائل بعدم تغير ما في العلم لما علمت . ورأيت في نسخة لبعض الافاضل كانت عندي وفقدت في حادثة بغداد ألفت في هذه المسئلة وفيها أنه ما من شيء الاويمكن تغييره وتبديله حتى القضاء الازلى واستدل لذلك بأمر . منها أنه قد صح من دعائه

( ١ ) وفي الاخبار ما يؤيد ذلك ا هـ منه

صلى الله تعالى عليه وسلم في القنوت : « وقتي شر ما قضيت » وفيه طلب الحفظ من شر القضاء الأزلي ولولم يمكن تغييره ما صح طلب الحفظ منه . ومنها ما صح في حديث التراويح من عذره ﷺ عن الخروج إليها ، وقد اجتمع الناس ينظرونه لمريد رغبتهم فيها بقوله : « خشيت أن تفرض عليكم فتجزوا عنها » فانه لامةنى لهذه الخشية لو كان القضاء الازلي لا يقبل التغيير ، فانه إن كان قد سبق القضاء بأنها ستفرض فلا بد أن تفرض وإن سبق القضاء بأنها لا تفرض فحال أن تفرض على ذلك الفرض ، على أنه قد جاء في حديث فرض الصلاة ليلة المعراج بعد ما هو ظاهر في سبق القضاء بأنها خمس صلوات مفروضة لا غير فاما معنى الخشية بعد العلم بذلك لولا العلم بما كان التغيير والتبديل . ومنها ما صح أنه ﷺ كان يضطرب حاله الشريف ليلة الهوا الشديدي حتى أنه لا ينام وكان يقول في ذلك : « أخشى أن تقوم الساعة » فانه لامةنى لهذه الخشية أيضاً مع اخبار الله تعالى أن بين يديها ما لم يوجد إذ ذلك كظهور المهدي وخروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج أجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك مما يستمدعى تحققة زمانا طويلا فلولم يكن عليه الصلاة والسلام يعلم أن القضاء يمكن تغييره وإن ما قضى من اشراطها يمكن تبديله ما خشي ﷺ من ذلك . ومنها أن المبشرين بالجنة كانوا من أشد الناس خوفا من النار حتى أن منهم من كان يقول : آيت أمي لم تلدن ، وكان عمر رضى الله تعالى عنه يقول : لو نادى مناد كل الناس في الجنة الا واحدا لظننت أني ذلك الواحد ، وهذا عمالامةنى له مع اخبار الصادق وتشيريه له بالجنة والعلم بأن القضاء لا يتغير . ومنها أنه لولا امکان التغيير للغا الدعاء . إذ المدعو به إما أن يكون قد سبق القضاء . بكونه فلا بد أن يكون والا فحال أن يكون ، وطلب ما لا بد أن يكون أو محال أن يكون لغو مع أنه قد ورد الأمر به ، والقول بأنه لمجرد اظهار العبودية والافتقار إلى الله تعالى وكفى بذلك فائدة يأباه ظاهر قوله تعالى : ( ادعوني أستجب لكم ) وأيضاً أخرج الحاكم وصححه عن ابن عباس قال : « لا ينفع الحذر من القدر ولكن الله تعالى يحو بالدعاء ما يشاء من القدر ، وأخرج ابن مردويه . وان عساكر عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن قوله تعالى : ( يحو الله ما يشاء ) الآية فقال له عليه الصلاة والسلام : « لاقرن عينك بتفسيرها ولاقرن عين أمي بعدي بتفسيرها ، الصدقة على وجهها وبر الوالدين واصطناع المعروف ومحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر ويقي مصارع السوء » وهذا لا يكاد يعقل على تقدير أن القضاء لا يتغير ، وفي الاخبار والآثار ما هو ظاهر في امکان التغيير ما لا يحصى كثرة ، ولعل من ذلك الدعاء المار عن ابن مسعود ، ثم ان القضاء المعاق يرجع في الدال إلى القضاء المبرم عند مثبتته فلا يفيد التعلق بذلك في دفع ما يرد عليه ، ودفع ما يرد على القول بالتغيير من أنه يلزم منه التغيير في ذاته تعالى لما أنه ينجر إلى تغيير العلم وهو يوجب التغيير في ذاته تعالى من صفة إلى أخرى أو يلزم من ذلك الجهل ، وهذا مأخوذ من الشبهة التي ذكرها جمهور الفلاسفة في نقى علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة فانهم قالوا : إنه تعالى إذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ثم خرج عنها فاما أن يزول ذلك العلم ولا يعلم سبحانه أنه في الدار أو يبقى ذلك العلم بمحاله ، والا لوجب التغيير في ذاته سبحانه ، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تزريه الله تعالى عنه بما دفعوا به تلك الشبهة ، وهو ما ذكر في المواقف وشرحه من منع ازوم التغيير فيه تعالى بل التغيير إنما هو في الإضافات لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة وتعلق بين العالم والمعلوم . أو صفة حقيقية ذات إضافة ، فعلى الاول يتغير نفس العلم ، وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط ، وعلى التقديرين لا يلزم تغيير في صفة موجودة

بل فی مفهوم اعتباری وهو جائز . وأجاب كثير من الاشاعرة والمعتزلة بأن العلم بأن الشيء وجد والعلم بأنه سيوجد واحد فان من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم بأنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له ؛ وإنما يحتاج احدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يتمتع عليه الغفلة فكان علمه سبحانه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم تغير في العلم ؛ ونهاية كلامه في هذا المقام أنه يجوز أن يتغير ما في علم الله تعالى واللاتمين عليه سبحانه الفعل أو الترك وفيه من الحجر عليه جل جلاله ما لا يخفى ، ولا يلزم من ذلك التغير سوى التغير في العلاقات وهو غير ضار ، واعترض بأنه على هذا القول لا يبقى وثوق بشيء من الاخبار الغيبية كالحشر والنشر وكذا لا يبقى وثوق بالاخبار بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين لجواز أن يكون الله تعالى قد علم ذلك حين أخير ثم تعلق علمه بخلافه لكنه سبحانه لم يخبر ولا نقص في الاخبار الاول لأنه اخبار عما كان متعلق العلم إذ ذاك ، وأيضاً يلزم من ذلك نفى نفس الامر أو نفي كون تعلق العلم على وقفه وكلا النفيين كالتري . بقى الجواب عما تمسك به وهو عن بعض ظاهر وعن بعض يحتاج إلى تأمل فتأمل . واستدل بالآية بمض الشيعة الفاتنين بجواز البداء على الله سبحانه وفيه ما فيه هذا .

ويخطر لي في الآية معنى لم أر من ذكره وهو أن يراد بقوله سبحانه : ( يحموا الله ما يشاء ويثبت ) ما ذكرناه أولاً قبل حكاية الاقوال وهو بما رواه البيهقي في المدخل . وغيره عن ابن عباس ، وابن جرير عن قتادة ويخص ذلك بالاحكام الفرعية ، ويراد بأحكام الاحكام الاصلية فانها مما لا تقبل النسخ وهي أصل لكل كتاب باعتبار أن الاحكام الفرعية التي فيه انما تصح بمن اتى بها لكن لا يساعد على هذا المأثور عن السلف . نعم هو مناسب للمقام كما لا يخفى ، وزعم الضحاك . والفراء ان في الآية قلبوا الاصل لكل كتاب اجل . وتعقب بأنه لا يجوز ادعاء القلب الا في ضرورة الشعر على أنه لا داعي اليه هنا بل قد يدعى فساد المعنى عليه ؛ وأيا ما كان فال في الكتاب للجنس فهو شامل للكثير ، ولهذا فرسه غير واحد بالجمع . وقرأ نافع .

وابن عامر ( وبثت ) بالتشديد ( وَإِنْ مَأْتَيْتَكَ ) أصله إن زريك ( وما ) مزبدة لتأكيد معنى الشرط ، ومن الآية ألحقت النون بالفعل ، قال ابن عطية : ولو كانت ( إن ) وحدها لم يحز الحاق النون ، وهو مخالف لظاهر كلام سيبويه ، قال ابن خروف : أجاز سيبويه الايتان بما . وعدم الايتان بها والايان بالنون مع ( ما ) وعدم الايتان بها ، والاراءة هنا بصرية والكاف مفعول أول وقوله سبحانه : ( بَعْضَ الَّذِي نَعْمُدُ ) مفعول ثان ، والمراد بعض الذي وعدناهم من انزال العذاب عليهم ، والدعول الى صيغة المضارع لحكاية الحال الماضية أو نعدم وعدنا متجدداً حسب ما تقتضيه الحكمة من انذار عقيب انذار . وفي ايراد البعض رمز على ما قيل الى اراءة بعض الموعود ( أَوْ تَوَفَّيْتِكَ ) قبل ذلك ( فَأَمَّا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ) أى تبلغ احكام ما أزلنا عليك وما تضمنه من الوعد والوعيد لا تحقيق مضمون الوعيد الذي تضمنه ذلك ، فالمقصود عليه البلاغ ولهذا قدم الخير ، وهذا الحصر مستفاد من ( إنما ) لا من التقديم والالانمكس المعنى ، وقوله تعالى : ( وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ) الظاهر أنه معطوف على ما في حيز ( إنما ) فيصير المعنى انما علينا محاسبة اعمالهم السيئة والمواخذة بها دون جبرهم على اتباعك أو انزال ما اقترحوه عليك من الآيات . واعتبر الزمخشري عطفه على جملة ( انما )



عليك البلاغ) فيصير المعنى وعلينا لاعليك محاسبة أعمالهم ، قيل: وهو الظاهر ترجيحاً للمنطوق على المفهوم إذا اجتمع دليلاً حصر ، وحاصل معنى الآية كيفادارات الحال أرىناك بعض ما وعدناهم من العذاب الدينوى أو لم نركه فعلينا ذلك وما عليك الا التبليغ فلا تهتم بما وراء ذلك فتحن تكفيك ونتم ما وعدناك به من الظفر ولا يضجرك تأخره فان ذلك لما نعلم من المصالح الخفية . وفي البحر عن الحوفي انه قد تقدم في الآية شرطان (نزينك . وتوفينك) لأن المعطوف على الشرط شرط ، وقوله تعالى : (فانما عليك البلاغ) لا يصحح أن يكون جواباً للشرط الاول ولا للشرط الثانى لأنه لا يترتب على شىء منهما وهو ظاهر فيحتاج الى تأويل ، وهو أن يقدر لكل شرط منهما ما يناسب أن يكون جزاء مترتباً عليه ، فيقال والله تعالى أعلم : وإما نزينك بعض الذى نعدهم فذلك شافيك من أعدائك ودليل صدقك وإما توفينك قبل حلوله بهم فلا لوم عليك ولا عتب ، ويكون قوله تعالى : (فانما) الخ دليلاً عليهما ، والواقع من الشرطين هو الاول كما فى بدره .

ثم انه سبحانه طيب نفسه عليه الصلاة والسلام بطولوع تباشير الظفر فقال جل شأنه : (أولم يروا) الخ ، والاستفهام للانكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام أى أنكروا نزول ما وعدناهم أو أشكوا أو ألم ينظروا فى ذلك ولم يروا (أنا نأتى الأرض) أى أرض الكفرة (ننقصها من أطرافها) من جوانبها بأن نفتحها شيئاً فشيئاً ونأخذها بدار الاسلام ونذهب منها أهلها بالقتل والاسر والاجلاء أليس هنا مقدمة لذلك . ومثل هذه الآية قوله تعالى : (أفلا يرون أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها أفهم الغالبون) وروى ذلك عن ابن عباس . والحسن . والضحاك . وعطية . والسدى . وغيرهم ، وروى عن ابن عباس أيضاً وأخرجه الحارم عنه وصححه أن انتقاص الارض موت أشرافها وكبرائها وذهب العلماء منها . وفي روايه عن أبى هريرة يرفعه الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاقتصار على الاخير ، وروى أيضاً عن مجاهد ، فالراد من الارض جنبها ، والأطراف كما قيل بمعنى الاشراف ، ومجئ ذلك بهذا المعنى محكي عن ثعلب ، واستشهد له الواحدى بقول الفرزدق :  
واسأل بنا وبكم اذا وردت نبي أطراف كل قبيلة من يمنع  
وقريب من ذلك قول ابن الاعرابى : الطرف والطرف الرجل الكريم . وقول بعضهم : طرف كل شىء خياره ، وجملوا من هنا قول على كرم الله تعالى وجهه : العلوم أودية فى أى واد أخذت منها خسرت فخذوا من كل شىء طرفاً قال ابن عطية : أراد كرم الله تعالى وجهه خياراً ، وأنت تعلم أن الاظهر جانباً ، وادعى الواحدى أن تفسير الآية بما تقدم هو اللائق . وتعبه الامام بأنه يمكن القول بلياقة الثانى ، وتقرير الآية عليه أولم يروا أنا نحدث فى الدنيا من الاختلافات خراباً بعد عمارة وموتاً بعد حياة وذلك بعد عز ونقصاً بعد كمال وهذه تغييرات مدرجة بالحس فما الذى يؤمنهم أن يقاب الله تعالى الامر عنهم فيجملهم أدلة بعد ان كانوا أعزة ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين وهو كما ترى ، وقيل : نقصها هلاك من هلك من الامم قبل قريش وخراب أرضهم أى ألم يروا هلاك من قبلهم وخراب ديارهم فكيف يأمنون من حلول ذلك بهم ، والأول أيضاً أرفق بالمقام منه ، ولا يخفى ما فى التعبير بالأتان المؤذن بعظيم الاستيلاء من الفخامة كما فى قوله تعالى : (وقدمنا الى ما عملوا من عمل فيجعلناه بقاء مشورا) وفى الحواشى الشهادية ان المعنى يأتيها أمرنا وعذابنا ، وجملة (ننقصها) فى موضع الحال من فاعل (يأتى) أو من مفعوله ، وقرأ الضحاك (ننقصها) متحلاً من نقص .

عده بالتضعيف من نقص اللازم على مافي البحر ﴿وَاللَّهُ بِحُكْمِكُمْ﴾ ما يشاء بإي شاء. وقد حكم لك ولا يتابعك بالعرز والاقبال وعلى اعدائك ومخالفيك بالقهر والاذلال حسبا يشاهده ذوو الابصار من المخائل والآثار، وفي الالتفات من التسلّم الى الغيبة وبناء الحكم على الاسم الجليل من الدلالة على الفخامة وترتبية المهابة وتحديق مضمون الخبر بالاشارة الى العلة ما لا يخفى، وهى جملة اعتراضية جى بها لتأكيد فحوى ما تقدمها، وقوله

سبحانه: ﴿لَا مَعْقَبَ لِحُكْمِهِ﴾ اعتراض أيضا لبيان علو شأن حكمه جل وعلا، وقيل: هو نصب على الحال كأنه قيل: والله تعالى يحكم نافذا حكمه كما تقول: جاء زيد لا عمامة على رأسه ولا قلنسوة أى حاسرا واليه ذهب الزخشرى، قيل: وانما أول الجملة الاسمية المفرد لأن تجردها من الواو اذا وقعت حالا غير فصيح عنده ولا يخفى عليك أن جعلها معترضة أولى وأعلى، والمعقب من يكر على الشيء فيطّله وحقيقته الذى يعقب الشيء بالابطال، ومنه يسمى الذى يطلب حقا من آخر معقبا لأن يعقب غريمه ويتبعه للتقاضى، قال لبيد:

حتى تهجر بالرواح وهاجها طلب المعقب حقه المظلم

وقد يسمى الماظل معقبا لأنه يعقب كل طالب برده، وعن أبي على عقبى حتى أى مطلى. ويقال للبحث عن الشيء تعقب، وجوز الراغب أن يراد هذا المعنى هنا على أن يكون الكلام نيبا للناس أن يتخوضوا فى البحث عن

حكمه وحكمته اذا خفيت عليهم، ويكون ذلك من نحو النهى عن الخوض فى سر القدر ﴿وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ فمما قليل يحاسبهم ويجازيهم فى الآخرة بعد ما عندهم بالقتل والاسر والاجلاء فى الدنيا حسبا يرى، وكأنه قيل: لا تستبطى عقابهم فانه آت لاحالة وكل آت قريب، وقال ابن عباس: المعنى سريع الانتقام ه

﴿وَقَدْ مَكَرَ﴾ الكفار ﴿الَّذِينَ﴾ خلوا ﴿مَنْ قَبْلَهُمْ﴾ من قبل كفار مكة بأنيائهم وبالؤمنين فاجعل هؤلاء، وهذا تسلية لرسول الله ﷺ بأنه لا عبرة بمكرهم ولا تأثير بل لا وجود له فى الحقيقة، ولم يصرح سبحانه بذلك استفتاء بدلالة القصر المستفاد من تعليله أعنى قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْمَكْرُ﴾ أى جنس المكر

﴿جَمِيعًا﴾ لا وجود لمكرهم أصلا، اذ هو عبارة عن اىصال المكروه الى الغير من حيث لا يشعر به وحيث كان جميع ما يأتون ويدررون بعلمه وقدرته سبحانه وانما لهم مجرد الكسب من غير فعل ولا تأثير

حسبا بيئته قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ﴾ ومن قضيته عصمة اوليائه سبحانه وعقاب الماكرين بهم توفية لكل نفس جزاء ما كسبت ظهر ان ليس لمكرهم بالنسبة الى من مكروا بهم عين ولا أثر

وان المكر طه لله تعالى حيث يؤاخذهم بما كسبوا من فنون المداعى التى من جعلتها مكرهم من حيث لا يحتسبون، كذا قاله شيخ الاسلام، وقد تكلف قدس سره فى ذلك ما تكلف، وحمل الكسب على ما هو الشائع عند

الاشاعرة والله تعالى لا يفرق بينه وبين الفعل وكذا رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة رضئ الله تعالى عنهم والتابعون والفقهاء، وقيل: وجه الحصر أنه لا يعتد بمكر غيره سبحانه لأنه سبحانه هو القادر

بالذات على اصابة المكروه المقصود منه وغيره تعالى ان قدر على ذلك فبتمكينه تعالى واذنه فالكل راجع اليه جل وعلا. وفى الكشاف ان قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ﴾ الخ تفسير لقوله سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ لان من علم ما تكسب كل نفس وأعد لها جزاءها فهو له المكر لأنه يأتهم من حيث لا يعلمون وهم فى غفلة

بما يراد بهم، وقيل: الكلام على حذف مضاف أى فله جزاء المكر. وجوز فى آل أن تكون للمهد أى له

تعالى المكر الذى باشره جميعا لاهم ، على معنى أن ذلك ليس مكرًا منهم بالانبياء بل هر بعينه مكر من الله تعالى بهم وهم لا يشعرون حيث لا يحيق المكر السوء الا بأهله ﴿ وَسَيَعْلَمُ الْكُفْرُ كَيْمَ حِينَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ ﴾ (لَمَنْ عُقِيَ الدَّارُ ٤٢) أى العاقبة الحميدة من الفريقين وان جهل ذلك قبل ، وقيل : السين لتأكيده وقرع ذلك وعلمه به حينئذ ، والمراد من الكافر الجنس فيشمل سائر الكفار ، وهذه قراءة الحرميين . وأبى عمرو ، وقرأ باقى السبعة (وسيعلم الكفار) بصيغة جمع التكسير .

وقرأ ابن مسعود (الكافرون) بصيغة جمع السلامة ، وقرأ أبى (الذين كفروا) وقرأ (الكافر) أى أهله ، وقرأ جناح بن حبيس (وسيعلم) بالبناء للفعل من أعلم أى سيخبر واللام للرفع ، وجوز أن تكون للملك على معنى سيعلم الكفرة من يملك الدنيا آخرا ، وفسر عطاء (الكافر) بالمستترئين وهم خمسة والمقسمين وهم ثمانية وعشرون ، وقال ابن عباس: يريد بالكافر أبا جهل ، وما تقدم هو الظاهر ، ولعل ما ذكر من باب التثنية ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا ﴾ قيل : قاله رؤساء اليهود .

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « قدم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أسقف من اليمن فقال له عليه الصلاة والسلام: هل تجدنى فى الإنجيل رسولا ؟ قال : لا . فأنزل الله تعالى الآية ، فالمراد من الذين كفروا على هذا هذا ومن وافقه ورضى بقوله ، وصيغة الاستقبال لاستحضار صورة كلمتهم الشنعاء تعجيبا منها أو للدلالة على تجدد ذلك منهم واستمراره ﴿ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴾ فانه جل وعلا قد أظهر على رسالتي من الأدلة والحجج ما فيه غنى عن شهادة شاهد آخر ، وتسمية ذلك شهادة مع أنه فعل وهى قول مجاز من حيث أنه يعنى غناها بل هو أقرى منها ﴿ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾ أى علم القرآن وما عليه من من النظم المعجز ، قيل : والشهادة إن أريد بها تحملها فالأمر ظاهر وإن أريد أداؤها فالمراد بالموصل المتصف بذلك العنوان من ترك العناد وآمن .

وفى الكشف أن المعنى كفى هذا العالم شهيدا بيني وبينكم ، ولا يلزم من كفايته فى الشهادة أن يؤديها فمن أداها فهو شاهد أمين ومن لم يؤدها فهو خائن ، وفيه تعريض بليغ بأنهم لو أنصفوا شهدوا ، وقيل : المراد (بالكتاب) التوراة والإنجيل ، والمراد بمن عنده علم ذلك الذين أسلموا من أهل الكتابين كعبد الله بن سلام . واضرا به فاتهم يشهدون بنتمه عليه الصلاة والسلام فى كتابهم وإلى هذا ذهب قتادة ، فقد أخرج عبد الرزاق . وابن جرير . وابن المنذر عنه أنه قال فى الآية : كان من أهل الكتاب قوم يشهدون بالحق ويعرفونه منهم عبدا لله بن سلام . والجارود . وتميم الدارى . وسلمان الفارسى ، وجاء عن مجاهد . وغيره وهى رواية عن ابن عباس أن المراد بذلك عبد الله ولم يذكر غيره .

وأخرج ابن مردويه من طريق عبد الملك بن عمير عن جندب قال : جاء عبد الله بن سلام حتى أخذ بمضادنى باب المسجد ثم قال : أنشدكم بالله تعالى أتملون أنى الذى أنزلت فيه (ومن عنده علم الكتاب) ؟ قالوا : اللهم نعم . وأنكر ابن جبير ذلك ، فقد أخرج سعيد بن منصور وجماعة عنه أنه سئل أهذا الذى عنده علم الكتاب هو عبد الله بن سلام ؟ فقال : كيف وهذه السورة مكية . والشعبي أنكرك أن يكون شئ من القرآن نزل فيه



وهذا لا يعول عليه فمن حفظ حجة على من لم يحفظ ، وأجيب عن شبهة ابن جبیر بأنهم قد يقولون : إن السورة مكية وبعض آياتها مدنية فاتسكن هذه من ذلك ، وأنت تعلم أنهم لا بد لهذا من نقل .

وفي البحر أن ما ذكر لا يستقيم إلا أن تكون هذه الآية مدنية والجمهور على أنها مكية ، وأجيب بأن ذلك لا ينافي كون الآية مكية بأن يكون الكلام اخباراً عما سيشهد به ، ولك أن تقول . إذا كان المعنى على طرز ما في الكشف ، وأنه لا يازم من كفاية من ذكر في الشهادة ادائها لم يضر كون الآية مكية وعدم إسلام عبدالله ابن سلام حين نزولها بل ولا عدم حضوره ، ولا مانع أن تكون الآية مكية ، والمراد من الذين كفروا أهل مكة (ومن عنده علم الكتاب) اليهود والنصارى كما أخرجه ابن جرير من طريق العوفي عن ابن عباس ويكون حاصل الجواب بذلك إنكم لستم بأهل كتاب فاسألوا أهله فانهم في جواركم . نعم قال الشيخ الاسلام : إن الآية مدنية بالاتفاق وكأنه لم يقف على الخلاف ، وقيل : المراد بالكتاب اللوح (من) عبارة عنه تعالى ، وروى هذا عن مجاهد . والزجاج ، وعن الحسن لا والله ما يعنى إلا الله تعالى ، والمعنى كما في الكشف كفى بالذى يستحق العبادة بالذى لا يعلم ما في اللوح إلا هو شهيداً بيني وبينكم ، وبهذا التأويل صار العطف مثله في قوله : إلى الملك القرم وابن المهام وليت الكتبية في المزدحم فلا محذور في العطف ، والمحصر إما من الخارج لأن علم ذلك مخصوص به تعالى أول للذهاب إلى أن الظرف خير مقدم فيفيد المحصر . وقسم الحسن للبالغة في رد ما زعموا على ما قيل : وفي الكشف إنما بالغ الحسن لما قدمنا (١) من بناء السورة الكريمة على ما بنى وجعل السابقة مثل الخاتمة وما في العطف من التكتة ، ولهذا فسره الرخشرى بقوله : كفى بالذى الخ عطفه ذات على ذات إشارة إلى الاستقلال بالشهادة من كل واحد من الوصفين من غير نظر إلى الآخر فالذى يستحق العبادة قد شهد بما شحن الكتاب من الدعوة إلى عبادة وبما أيد عبده من عنده بأنواع التأييد والذى لا يعلم ما في اللوح أى علم كل شيء إلا هو قد شهد بما ضمن الكتاب من المعارف وأنزله على أسلوب فاتق على المتعارف ، وبعض ذلك القول أنه قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبي . وابن عباس . وعكرمة . وابن جبير . وعبد الرحمن بن أبي بكر . والضحاك . وسالم بن عبدالله ابن عمر . وابن أبي اسحق . ومجاهد . والحكم . والاعمش (ومن عنده علم الكتاب) بجمل من حرف جر والجار والمجرور خير مقدم وعلم مبتدأ مؤخر .

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه أيضاً . وابن السميع . والحسن بخلاف عنه (ومن عنده) بحرف الجر (وعلم الكتاب) على أن علم فعل مبنى للمفعول (الكتاب) نائب الفاعل فان ضمير (عنده) على القراءتين راجع لله تعالى كما في القراءات السابقة على ذلك التأويل والاصل توافق للقراءات ، وقيل : المراد - بالكتاب - اللوح (وبمن) جبير عليه السلام . وأخرج تفسير (من) بذلك ابن أبي حاتم عن ابن جبير وهو كما ترى . وقال محمد بن الحنفية . والباقر - كما في البحر - : المراد (بمن) على كرم الله تعالى وجهه ، والظاهر أن المراد (بالكتاب) حيثئذ القرآن ، ولعمري أن عنده رضى الله تعالى عنه علم الكتاب كاملاً لكن الظاهر أنه كرم الله تعالى وجهه غير مراد ، والظاهر أن (من) في قراءة الجمهور في محل جر بالمعنى على لفظ الاسم الجليل ، ويؤيده أنه قرئ - باعادة الباء في الشواذ ، وقيل : إنه في محل رفع بالمعنى على محله لأن الباء زائدة ، وقال ابن

(١) وقد ذكرناه فيما مر فذكرناه منه .

يحتمل أن يكون في موضع رفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره أعدل أو أمضى قولاً أو نحو هذا بما يدل عليه لفظ (شهيدا) ويراد بذلك الله تعالى ، وفيه من البعد ما لا يخفى ، والعلم في القراءة التي وقع (عنده) فيها صلة مرفوع بالمقدر في الظرف ، فيكون فاعلا لأن الظرف إذا وقع صلة أو غل في شبه الفعل لا يعتمد على الموصول فعمل عمل الفعل كقولك : مررت بالذي في الدار أخوه فأخوه فاعل كما تقول : بالذي استقر في الدار أخوه قاله الزمخشري ، وليس بالمتحتم لأن الظرف وشبهه إذا وقعا صلتين أو صفتين أو حالين أو خبرين أو تقدمهما أداة نفي أو استفهام جاز فيهما بعدهما من الاسم الظاهر أن يرتفع على الفاعلية وهو الوجود وجاز أن يكون مبتدا والظرف أو شبهه في موضع الخبر والجملة من المبتدا والخبر صلة أو صفة أو حال أو خبر ، وهذا مبني على اسم الفاعل فكما جاز ذلك فيه وإن كان الاحسن اعماله في الاسم الظاهر فكذلك يجوز فيما ناب عنه من ظرف أو مجرور ، وقد نص سيديويه على اجازة ذلك في نحو مررت برجل حسن وجهه فاجاز رفع حسن على أنه خبر مقدم ، وقد توهم بعضهم أن اسم الفاعل إذا اعتمد على شيء مما ذكر تحتم اعماله في الظاهر وليس كذلك ، وقد أعرب الحوفي (عنده علم الكتاب) مبتدا وخبرا في صلة (من) وهو ميل إلى المرجوح ، وفي الآية على القراءة بين الجارة دلالة على أن تشريف العبد بعلوم القرآن من احسان الله تعالى اليه وتوفيقه ، نسأل الله تعالى أن يشرفنا بهاتيك العلوم ويوفقنا للوقوف على أسرار ما فيه من المنطوق والمفهوم ويجعلنا ممن تمسك بعروته الوثقى واهتدى بهداه حتى لا يبطل ولا يشقى ببركة النبي ﷺ

هذا (ومن باب الاشارة في الآيات) (الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق) قيل : عهد الله تعالى مع المؤمنين القيام له سبحانه بالعبودية في السراء والضراء (والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل) فيصلون بقلوبهم محبة وبأسرارهم مشاهدته سبحانه وقربته (ويتخشون ربه) عند تجلي الصفات في مقام القلب فيشاهدون جلال صفة العظمة وازمهم الهوية والخشية (ويخافون سوء الحساب) عند تجلي الافعال في مقام النفس فينظرون إلى البطش والعقاب فيلزمهم الخوف

وسئل ابن عطاء ما الفرق بين الخشية والخوف ؟ فقال : الخشية من السقوط عن درجات الزلفى والخوف من اللحوق بدركات المقت والجفا ، وقال بعضهم : الخشية أدق والخوف أصلب (والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم) صبروا عما دون الله تعالى بالله سبحانه لكشف أنوار وجهه الكريم أو صبروا في سلوك سبيله سبحانه عن المألوفات طلبا لرضاه (وأقاموا الصلاة) صلاة المشاهدة أو اشتغلوا بالتزكية بالعبادات البدنية (وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية) أفادوا ما مننا عليهم من الاحوال والمقامات والكشوف وهذبوا المرادين حتى صار لهم ما صار لهم ظاهرا وباطنا أو اشتغلوا بالتزكية بالعبادات المالية أيضا (ويدرون بالحسنة) الحاصلة لهم من تجلي الصفة الالهية السنية (السيئة) التي هي صفة النفس ، وقال بعضهم : يعاشرون الناس بحسن الخلق فان عاملهم أحد بالجفا قابلوه بالوفاء (أو لك لم عني الدار) البقاء بعد الفناء أو العاقبة الحميدة (جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آباءهم وأزواجهم وذرياتهم) قيل : يدخلون جنات الذات ومن صلح من آباء الارواح ويدخلون جنات الصفات بالقلوب ويدخلون جنات الافعال ومن صلح من أزواج النفوس وذريات القوى أو يدخلون جنات القرب والمشاهدة والوصال ومن صلح من المذكورين تبع لهم - ولاجل عين ألف

عین تکرّم - (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) يدخل عليهم أهل الجبروت والملكوت من كل باب من أبواب الصفات محيين لهم بتحايا الاشارات التورية والامدادات القدسية أو يدخل عليهم الملائكة الذين صحبوهم في الدنيا من كل باب من أبواب الطاعة مسلمين عليهم بعد استقرارهم في منازلهم كما يسلم أصحاب الغائب عليه اذا قدم الى منزله واستقر فيه (الذين آمنوا) الايمان العلى بالغيب (وتطمئن قلوبهم بذكر الله) قالوا: ذكر النفس باللسان والتفكر في النعم، وذكر القلب بالتفكر في الملكوت ومطالعة صفات الجمال، وذكر السر بالمناجاة، وذكر الروح بالمشاهدة، وذكر الخفاء بالمناغاة في العشق، وذكر الله تعالى بالفناء فيه (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وذلك أن النفس تضطرب بظهور صفاتها وأحاديتها وتطيش فيتلون القلب ويتغير لئلك فاذا تفكر في الملكوت ومطالعة أنوار الجمال والجبروت استقر واطمان، وسائر أنواع الذكر انما يكون بعد الاطمئنان، قال الهزجورى: قلوب الاولياء مطمئنة لا تتحرك دائما خشية أن يتجلى الله تعالى عليها فجأة فيجدها غير متمسمة بالادب (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) تحلية وتحلية (طوبى لهم) بالوصول الى الفطرة وكال الصفات (وحسن مآب) بالدخول في جنة القلب وهى جنة الصفات أو طوبى لهم الآن حيث لم يوجد منهم ما يخالف رضاهم محبوبهم وحسن مآب في الآخرة حيث لا يجدون من محبوبهم خلاف مآولهم (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) أى بحسب كسبها ومقتضاه أى كما تقتضى مكسوباتها من الصفات والاحوال التى تعرض لاستعدادها يفيض عليها من الجزء (قل انما أمرت أن أعبد الله ولا اشرك به) ما أخرج سبحانه أحدا من العبودية حتى سيد أحرار البرية صلى الله تعالى عليه وسلم، وفسرها أبو حفص بأنها ترك كل ملك وملازمة الأمور به، ه

وقال الجنيد قدس سره: لا يرتقى أحد في درجات العبودية حتى يحكم فيهما بينه وبين الله تعالى أوائل البدايات وهى الفروض والواجبات والسنن والاوراد، ومطايا الفضل عزائم الامور فمن أحكم على نفسه هذا من الله تعالى عليه بما بعده (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية) فيه على ما قيل اشارة الى أنه اذا شرف الله تعالى شخصا بولايته لم يضربه مباشرة أحكام البشرية من الاهل والولد ولم يكن بسط الدنيا له قدحاً في ولايته، وقوله سبحانه: (وما كان لرسول أن يأتي بأية الا باذن الله) فيه منع طلب الكرامات واقتراحها من المشايخ (لكل أجل كتاب) لكل وقت أمر مكتوب يقع فيه ولا يقع في غيره؛ ومن هنا قيل: الامور مرهونة لاوقاتها، وقيل: لله تعالى خواص في الازمنة والامكنة والاشخاص (يمحو الله ما يشاء ويثبت) قيل: يمحو عن ألواح العقول صور الافكار ويثبت فيها انوار الاذكار ويحوى اوراق القلوب علوم الحدثان ويثبت فيها لدنات علم العرفان، وقيل: يمحو العارفين بكشف جلاله ويثبتهم في وقت آخر يلطف جماله، وقال ابن عطاء: يمحو أو صافهم ويثبت أسرارهم لأنها موضع المشاهدة، وقيل: يمحو ما يشاء عن الألواح الجزئية التى هى النفوس السماوية من النقوش الثابتة فيها فيعدم عن المواد ويفنى ويثبت ما يشاء فيها فيوجد (وعنده أم الكتاب) العلم الازلى القائم بذاته سبحانه، وقيل: لوح القضاء السابق الذى هو عقل الكل وفيه كل ما كان ويكون أزلا وابدأ على الوجه الكلى المنزه عن المحو والاثبات، وذكروا ان الألواح أربعة. لوح القضاء السابق العالى عن المحو والاثبات وهو لوح العقل الاول. ولوح القدر وهو لوح النفس الناطقة الكلية التى يفصل فيها ظلمات اللوح الاول وهو المسمى باللوح المحفوظ. ولوح النفوس الجزئية



الساوية التي ينتقش فيها كل ما في هذا العالم بشكله وهيته ومقداره وهو المسمى بالسماء الدنيا وهو بمثابة خيال العالم كما أن الاول بمثابة روحه والثاني بمثابة قلبه . ثم لوح الهيولى القابل للصور في عالم الشهادة اه وهو كلام فلسفي ( أو لم يروا أنا نأتى الارض ننقصها من اطرافها ) قيل : ذلك بذهاب أهل الولاية الذين هم عمارة الارض ، وقيل : الاشارة أنا نقصد أرض وقت الجسد الشيوخة ننقصها من أطرافها بضعف الاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة شيئا فشيئا حتى يحصل الموت أو نأتى أرض النفس وقت السلوك ننقصها من أطرافها بافتاء أفعالها بأفعالنا أولا وبافتاء صفاتها بصفاتنا ثانيا وبافتاء ذاتها في ذاتنا ثالثا ( لا معقب لحكمه ) لا راد ولا مبدل لكل ما حكم به نسأل الله تعالى أن يحكم لنا بما هو خير وأولى في الآخرة والاولى بحمزة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وشرف وعظم وكرم .

### ﴿ سورة ابراهيم عليه السلام ١٤ ﴾

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير أنها نزلت بمكة ، والظاهر أنهم أرادوا أنها كلها كذلك وهو الذى عليه الجمهور ، وأخرج النحاس في ناسخه عن الخبر أنها مكية إلا آيتين منها فانهزلنا بالمدينة وهما ( ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا ) الآيتين نزلتا في قبلى بدر من المشركين ، وأخرج نحوه أبو الشيخ عن قتادة ، وقال الامام : إذا لم يكن في السورة ما يتصل بالاحكام فنزلها بمكة والمدينة سواء إذ لا يختلف الغرض فيه إلا أن يكون فيها ناسخ أو منسوخ فتظهر فائدته يعنى أنه لا يختلف الحال وتظهر ثمرتها لا يذكر فان لم يكن ذلك فليس فيه الاضبط زمان النزول وكفى به فائدة، وهل في هذه السورة منسوخ أو لا ؟ قولان والجمهور على الثانى . وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن فيها آية منسوخة وهى قوله تعالى : ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الانسان لظلوم كفار ) فانه قد نسخت باعتبار الآخر بقوله تعالى في سورة النحل : ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم ) وفيه نظر ، وهى إحدى وخمسون آية فى البصرى ، وقيل : خمسون فيه ، وإثنان وخمسون فى الكوفى ، وأربع فى المدنى ، وخمس فى الشامى . وارتباطها بالسورة التى قبلها واضح جدا لأنه قد ذكر فى تلك السورة من مدح الكتاب وبيان أنه مغن عما اقترحوه ما ذكر ، وانتحت هذه بوصف الكتاب والايام إلى أنه مغن عن ذلك أيضا ، وإذا أريد ( بمن عنده علم الكتاب ) الله تعالى ناسب مطلع هذه ختام تلك أشد مناسبة ، وأيضا قد ذكر فى تلك انزال القرآن حكما عربيا ولم يصرح فيها بحكمة ذلك وصرح بها هنا وأيضا تضمنت تلك الاخبار من قبله تعالى بأنه ما كان لرسول أن يأتي بآية الا باذن الله تعالى وتضمنت هذه الاخبار به من جهة الرسل عليهم السلام وأنهم قالوا : ما كان لنا أن نأتى بسلطان إلا باذن الله ، وأيضا ذكر هناك أمره عليه الصلاة والسلام بأن ( عليه توكلت ) وحكى هنا عن اخوانه المرسلين عليهم السلام توكلهم عليه سبحانه وأمرهم بالتوكل عليه جل شأنه ، واشتملت تلك على تعبير للحق والباطل واشتملت هذه على ذلك أيضا بنا . على بعض ما ستسمعه إن شاء الله تعالى فى قوله سبحانه : ( مثلا كلمة طيبة ) الى آخره ، وأيضا ذكر فى الأولى من رفع السماء ومد الأرض وتسخير الشمس والقمر إلى غير ذلك ما ذكر وذكر هنا نحو ذلك إلا أنه سبحانه اعتبر ما ذكر أولا وآيات وما ذكر ثانيا نهما وصرح فى كل بأشياء لم يصرح بها فى الآخر ، وأيضا قد ذكر هناك مكر الكفرة وذكرونا أيضا وذكر من وصفه مالم يذكر هناك ، وأيضا قال الجلال السبوطي : إنه ذكر فى

الأولى قوله تعالى: ( ولقد استهزى برسلك من قبلك فأملت للذين كفروا ثم أخذتهم ) وذلك مجمل في أربعة مواضع الرسل. والمستهزئين. وصفة الاستهزاء. والأخذ وقد فصلت الأربعة في قوله سبحانه: ( ألم يأتيهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح ) الآيات ، وقد اشتركت السورتان مما عدا افتتاح كل منهما بالمشابهة بأن كلا قد افتتح بالألف واختتم بالباء ، وجمعا أيضا في آخر ما ختما به ، وبقي مناسبات بينهما غير ما ذكرنا لو ذكرنا هالطال الكلام والله تعالى أعلم بما في كتابه .

( بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ) مر الكلام فيما يتعلق به ( كتب ) جوز فيه أن يكون خبرا - لال - على تقدير كونه مبتدأ أو لمبتدأ مضمرا على تقدير كونه خبرا لمبتدأ محذوف أو مفعولا لفعل محذوف أو مسرودا على نمط التعديد ، وجوز أن يكون خبرا ثانيا للمبتدأ الذي أخبر عنه - بال - وأن يكون مبتدأ وسوغ الابداء به كونه موصوفا في التقدير أى كتاب عظيم ، وقوله تعالى : ( أنزلناه إليك ) إما في موضع الصفة أو الخبر وهو مع مبتدأته قبل في موضع التفسير ، وفي اسناد الانزال إلى ضمير العظمة ومخاطبته عليه الصلاة والسلام مع اسناد الاخراج اليه ﷺ في قوله سبحانه : ( لتخرج الناس من الظلمات إلى النور ) ما لا يخفى من التفتيح والتعظيم ، واللام متعلقة ( بأنزلناه ) ، والمراد من الناس جميعهم أى أنزلناه إليك لتخرجهم كافة بما في تصاعيفه من البيئات الواضحة المفصحة عن كونه من عند الله تعالى الكاشفة عن العقائد الحاقمة عن عقائد الكفر والضلال وعبادة الله عز وجل من الآلهة المختلفة كالملائكة وخواص البشر والكواكب والاصنام التي كلها ظلمات محضة وجهالات صرقة إلى الحق المؤسس على التوحيد الذي هو نور بحت وقرى\* ( ليخرج الناس ) بالياء التحتانية في ( يخرج ) ورفع ( الناس ) به ( يأذن ربهم ) أى بتيسيره وتوفيقه تعالى وهو مستعار من الاذن الذي يوجب تسهيل الحجاب لمن يقصد الورود ، ويجوز أن يكون مجازا مرسلا بعلاقة الأزوم ، وقال محي السنة : إذنه تعالى أمره ، وقيل : علمه سبحانه وقيل : ارادته جل شأنه وهي على ما قبل متقاربة ، ومنع الامام أن يراد بذلك الامر والعلم وعلاه بما لا يخلو عن نظر . وفي الكلام على ما ذكر أولا ثلاث استعارات . احداها ما سمعت في الاذن والاخريان في ( الظلمات ) و( النور ) وقد أشير إلى المراد منهما ، وجوز العلامة الطيبي أن تكون لهما استعارة مركبة تمثيلية بتصوير الهدى بالنور والضلال بالظلمة والمكلف المنغمس في ظلمة الكفر بحيث لا يتسهل له الخروج إلى نور الايمان الابتفضل الله تعالى بارسال رسول بكتاب يسهل عليه ذلك لمن وقع في تيه مظلم ليس منه خلاص فيمت ملك تويقا لبعض خواصه في استخلاصه وضمن تسهيل ذلك على نفسه ثم استعمل هنا ما كان مستعملا هناك فقيل : ( كتاب أنزلناه ) إلى آخره ، وكان الظاهر - باذنتنا - إلا أنه وضع ذلك الظاهر موضع الضمير ، وقيل : ( ربهم ) للاشعار بالترية والطف والفضل وبأن الهداية لطف محض ، وفيه أن الكتاب والرسول والدعوة لا تجدى دون اذن الله تعالى كما قال سبحانه : ( إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ) اه ، وما ذكره من الاستعارة التمثيلية مع بلاغته وحسنه لا يخلو عن بعد ، وكأنه للانباء عن كون التيسير والتوفيق منوطين بالاقبال إلى الحق كما يفصح عنه قوله تعالى : ( ويهدي اليه من أناب ) استعير لذلك الاذن الذي هو ما علمت ، وأضيف إلى ضمير الناس اسم الرب المفصص عن الترية التي هي عبارة عن تبليغ الشيء إلى حالة المتوجه اليه ، وشمول

الاذن بذلك المعنى للكل واضح وعليه يدور كون الانزال لاخراجهم جميعا، وعدم تحقق الاذن بالفعل في بعضهم لعدم تحقق شرطه المستند إلى سوء اختيارهم ووردة استعدادهم غير مغل بذلك، ومن هنا ساد قول الطبرسي: إن اللام لام الغرض لا لام العاقبة والالزم أن يكون جميع الناس مؤمنين والواقع بخلافه، وذكر الامام أن المعتزلة استدولوا بهذه الآية على أن أفعال الله تعالى تعلل برعاية المصالح، ثم ساق دليل أصحابه على امتناع ذلك وذكر أنه إذا ثبت الامتناع يلزم تأويل كل ما أشعر بخلافه وتأويله بحمل اللام على لام العاقبة ونحوها، ونقل عن ابن القيم. وغيره القول بالتعليل وأنه مذهب السلف وأن في الكتاب والسنة ما يزيد على عشرة آلاف موضع ظاهرة في ذلك وتأويل الجميع خروج عن الانصاف، وليس الدليل على امتناع ذلك من المتأخر على وجه يضطر معه إلى التأويل، وللشيخ ابراهيم السكوراني في بعض رسائله كلام نفيس في هذا الغرض سالم فيما أرى عن العلة إن أردته فارجع إليه، والباء متعلقة - بتخرج - على ما هو الظاهر، وجوز أن يكون متعلقا بضم وقع حالا من مفعوله أي ملتبسين باذن ربهم، وهم من جوز كونه حالا من فاعله أي ملتسبا باذن ربهم. وتعب بأنه ياباه إضافة الرب إليهم لآية وَاللَّهُ يَبَاهُ ورد بمارد فتأمل. واستدل بالآية القائلون بأن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا من طريق التعليم من الرسول ﷺ حيث ذكر فيها أنه عليه الصلاة والسلام هو الذي يخرج الناس من ظلمات الضلال إلى نور الهدى. وأجيب بأن الرسول عليه الصلاة والسلام كاملته وأما المعرفة فإما تحصل من الدليل، واستدل بها أيضا كل من المعتزلة وأهل السنة على مذهبه في أفعال العباد وتفصيل ذلك في تفسير الامام •

(إلى صراط العزيز الحميد) الجار والمجرور بدل من الجار والمجرور فيما تقدم أعني قوله تعالى: (إلى النور) وقال غير واحد: إن (صراط) بدل من (النور) وأعيد عامله وكرر لفظا ليدل على البدلية كما في قوله تعالى: (الذين استضعفوا لمن آمن منهم) ولا يضرب الفصل بين البدل والمبدل منه بما قبله لأنه غير اجنبي إذ هو من معمولات العامل في المبدل منه على كل حال. واستشكل هذا مع الاستعارة السابقة بأن التعقيب بالبدل لا يتقاعد عن التعقيب بالبيان في مثل قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وأجيب بأن الصراط استعارة أخرى للهدى جعل نورا أولا لظهوره في نفسه واستعارة الضلال في مهواة المهوى به، ثم جعل ثانيا جادة مسلوكة مأمونة لا كينات الطرق دلالة على تمام الارشاد •

وفي الارشاد أن اخلال البيان والمبدل بالاستعارة إنما هو في الحقيقة لافي المجاز وهو ظاهر، وجوز أن يكون الجار والمجرور متعلقا بمحذوف على أنه جواب سائل يسأل إلى أي نور؟ فقيل: (إلى صراط) إلى آخره، وإضافة الصراط إليه تعالى لأنه مقصده أو المبين له، وتخصيص الوصفين الجليلين بالذكر للترغيب في سلوكه إذ في ذلك إشارة إلى أنه بمنزلة محمد سابعه، وقال أبو حيان: النكتة في ذلك أنه لما ذكر قبل إنزاله تعالى لهذا الكتاب وإخراج الناس من الظلمات إلى النور باذن ربهم ناسب ذكر هاتين الصفتين صفة العزة المتضمنة للقدرة والغلبة لانزاله مثل هذا الكتاب المعجز الذي لا يقدر عليه سواه، وصفة الحمد لانعامه بأعظم النعم لاخراج الناس من الظلمات إلى النور، ووجه التقديم والتأخير على هذا ظاهر •

وقال الامام: إنما قدم ذكر (العزيز) على ذكر (الحميد) لأن الصحيح أن أول العلم بالله تعالى العلم بكونه تعالى قادراً ثم بعد ذلك العلم بكونه عالماً ثم بعد ذلك العلم بكونه غنيا عن الحاجات، والعزيم هو القادر والحميد هو العالم الغني فلما كان العلم بكونه تعالى قادراً متقدما على العلم بكونه عالماً بالكل غنيا عنه لا جرم قدم ذكر العزيز على ذكر



الحيد اه، ولم نر تفسير (الحيد) بما ذكر لغزيره، وفي المواقف وشرح أسماء الله تعالى الحسنى لحجة الاسلام الغزالي وغيرهما أن (الحيد) هو المحمود المثنى عليه وهو سبحانه محمود بحمده لنفسه أزلا وبمحمده عباده له تعالى أبداً، وبين هذا وما ذكره الامام بعد بعيد، وأما ما ذكره في (العزير) فهو قول لبعضهم؛ وقيل: هو الذي لا مثل له • وربما يقال على هذا: إن التقديم للاعتناء بالصفات السلبية كما يؤذن به قولهم: التخلية أولى من التحلية وكذا قوله تعالى: (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) ولعل كلامه قدس سره بعد لا يخلو عن نظر، وقوله تعالى:

﴿ اللهُ ﴾ بالرفع على ما قرأ نافع. وابن عامر خبر مبتدا محذوف أي هو الله والموصول الآتي صفته، وبالجر على قراءة باقي السبعة. والأصمعي عن نافع بدل لما قبله في قول ابن عطية: والحرثي. وأبي البقاء، وعطف بيان في قول الزمخشري قال: لأنه أجرى مجرى الأسماء الأعلام لغلبته واختصاصه بالمعبود بحق كما غلب النجم على اثريا، ولعل جعله جارياً مجرى ذلك ليس لاشتراطه في عطف البيان بل لأن عطف البيان شرطه لإفادة زيادة إيضاح لمبتوعه وهي هنا بكونه كالعلم باختصاصه بالمعبود بحق وقد خرج عن الوصفية بذلك فليس صفة كالعزير الحيد • ثم انه لا يخفى عليك أنه عند الأئمة المحققين علم لأنه كالعلم، وعن ابن عصفور أنه لا تقدم صفة على موصوف الا حيث سمع وذلك قليل، وللعرب فيما وجد من ذلك وجهان: أحدهما أن تقدم الصفة وتبقيها على ما كانت عليه، وفي اعراب مثل هذا وجهان: أحدهما اعرابه نعتاً مقدماً. والثاني أن يجعل ما بعد الصفة بدلاً، والوجه الثاني أن تضيف الصفة إلى الموصوف اه، وعلى هذا يجوز أن يكون (العزير الحيد) صفتين متقدمتين ويعرب الاسم الجليل موصوفاً متأخراً، وبما جاء فيه تقديم ما لو آخر لكان صفة وتأخير ما لو قدم لكان موصوفاً قوله:

والمؤمن العائذات الطير يسبحها ركباً مكة بين الغيل والسعد

فلو جاء على الكثير لكان التركيب والمؤمن الطير العائذات، ومثله قوله:

لو كنت ذا نبل وذا تشديد لم أخش شدات الخيبت الذيب

وجوز في قراءة الرفع كون الاسم الجليل مبتدأ وقوله تعالى ﴿الَّذِي لَهُ كَمَا يَمْلِكُ وَمَلَكًا﴾ (مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) خيره وما تقدم أولى، فإن في الوصفية من بيان كمال فخامة شأن الصراط واطهار تخم سلوكه على الناس ما ليس في الخبرية، والمراد بما في السموات وما في الارض ما وجد داخل فيهما أو خارجاً عنهما متمكناً فيهما، ومن الناس من استدل بعموم (ما) على أن افعال العباد مخلوقة له تعالى كما ذكره الامام، وقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ﴾ وعيد لمن كفر بالكتاب ولم يخرج به من الظلمات الى النور بالويل ه وهو عند بعض نقيض الوال بالهمز بمعنى النجاة فعناه الهلاك فهو مصدر الا أنه لا يشتق منه فعل إنما يقال: ويل له فينصب نصب المصادر ثم يرفع رفعها لإفادة معنى الثبات فيقال: ويل له كسلام عليك، وقال الراغب: قال الاصمعي ويل قبرح وقد يستعمل للتحسر، وويس استصغار، وويح ترحم، ومن قال: هو واد في جهنم لم يرد أنه في اللغة موضوع لذلك وإنما أراد أن من قال الله تعالى فيه ذلك فقد استحق مقراً من النار وثبت له ذلك، وقوله سبحانه: ﴿مَنْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ في موضع الصفة لويل ولا يضر الفصل على ما في البحر وغيره

بالخبیر ، وجوز أن يكون في موضع الحال على ما في الحواشي الشهية و(من) بيانية ، وجوز أن تكبر ابتدائية على معنى أن الويل بمعنى عدم النجاة متصل بالعذاب الشديد وناشئ عنه ، وقيل ان الجار متعلق : بويل على معنى أنهم يولولون من العذاب ويضجون منه قائلين يا ربلاہ كقولہ تعالیٰ : (دعوا هنا لك ثوراً) ومنع أبو حيان وأبو البقاء ذلك لما فيه من الفصل بين المصدر ومعموله بالخبير وهو لا يجوز ، وقد مر قريباً في الرد ما يتعلق بذلك فتذكر فما في العهد من قدم . وفي الكشف أن (من عذاب) الخ متصل بالويل على معنى أنهم يولولون الى آخر ما ذكرنا ، وهو محتمل لتعلقه به ولتعلقه بمحذوف ، واستظهر هذا في البحر . وفي الكشف أن الزمخشري لما رأى أن الويل من الذنوب لا من العذاب كما يرشد اليه قوله تعالیٰ : (فويل لهم بما كتبت أيديهم) وأمثاله اشار هنا الى ان الاتصال معنوي لا من ذلك الوجه فانه هناك جعل الويل نفس العذاب وهنا جعله تلفظهم بكلمة التلief من شدة العذاب وكلاهما صحيح ، ولم يرد أن هناك فصلاً بالخبير لقرب ما مر في قوله تعالیٰ : (سلام عليكم بما صبرتم) اه \* واعترض عليه بأنه لا حاجة لما ذكر من التكلف لأن اتصاله به ظاهر لا يحتاج الى صرفه للتلفظ بتلك الكلمة ، و (من) بيانية لا ابتدائية حتى يحتاج الى ما ذكر ، ولا يخفى قوة ذلك وأنه لا يحتاج الى التكلف ولو جعلت (من) ابتدائية فتأمل ، والظاهر أن المراد بالعذاب الشديد عذاب الآخرة ، وجوز أن يكون المراد عذاباً يقع بهم في الدنيا ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾ أى يختارونها عليها فان المختار للشيء يطلب من نفسه أن يكون أحب اليه من غيره ، فالسين للطلب ، والمجبة مجاز مرسل عن الاختيار والايثار بعلقة اللزوم في الجملة فلا يضر وجود أحدهما بدون الآخر كاختيار المريض الدواء المر لفعه وترك ما يحبه ويشتهي من الاطعمة اللذيذة لضرره ، ولا اعتبار التجوز عدى الفعل يعلى ويجوز أن يكون استفعال بمعنى أفعال كاستجاب بمعنى أجاب والفعل مضمن معنى الاختيار والتعدية يعلى لذلك ﴿وَيُصَدِّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ يعوقون الناس ويمنعونهم عن دين الله تعالى والإيمان به وهو الصراط أنى بين شأنه ، والاختصار على الاضافة الى الاسم الجليل المنطوق على كل وصف جميل لزوم الاختصاره وقرأ الحسن (يصدون) من أصد المنقول من صده صدور اذا تنكب وحاد وهو ليس بفتح بال نسبة الى القراءة الاخرى لأن في صده مندوحة عن تكلف النقل ولا محذور في كون القراءة المترارة أفصح من غيرها ، ومن معي . أصد قوله :

أناس أصدوا الناس بالسيف عنهم صدود السواقى عن أنوف الحوائم

ونظير هذا وقفه وأوقفه ﴿وَيَبُوءُونَ﴾ أى يفيون لها فحذف الجار وأوصل الفعل الى الضمير أى يطلبون لها ﴿عَوَجًا﴾ أى زيغاً وأعوجاجاً وهى أبعد شئ عن ذلك أى يقولون لمن يريدون صده واضلاله عن السبيل هى سبيل ناكبة وزائفة غير مستقيمة ، وقيل : المعنى يطلبون أن يروا فيها ما يكون عرجاً قادحاً فيها كقول من لم يصل الى العتقود وليسوا بواجدين ذلك ، وكلا المعنيين أنسب بما قيل : إن المعنى يفيون أهلها أن يعوجوا بالردة . ومحل موصل هذه الصلوات الجر على أنه بدل كافيل من (الكافرين) فيعتبر كل وصف من أوصافهم بما يناسبه من المعانى المعتبرة فى الصراط ، فالكفر المنبئ عن الستر بازاء كونه نورا ، واستحباب

الحياة الدنيا الغاية المفصحة عن وخامة العاقبة بمقابلة كون مسلوكة محور العاقبة، والصدعنه بازاء كونه سالكة عزيراه وقال الحوفي . وأبو البقاء : (إنه صفة (الكافرين) ورد ذلك أبو حيان بأن فيه الفصل بين الصفة والموصوف بأجنبي وهو (من عذاب شديد) سواء كان في موضع الصفة - لويل - أو متعلقا بمحذوف ، ونظير ذلك على الوصفية قولك : الدار ازيد الحسنه القرشي وهو لا يجوز لأنك قد فصلت بين زيد وصفته بأجنبي عنهما ، والتركيب الصحيح فيه أن يقال : الدار الحسنه لزيد القرشي أو الدار لزيد القرشي الحسنه ، وقيل إذا جعل (من عذاب شديد) خبر مبتدأ محذوف والجملة اعتراضية لا يضر الفصل بها وهو كما ترى ، وجوز أن يكون محله النصب على الذم أو الرفع عليه - بأن يقدر أنه كان نعتا فقطع أي هم الذين ، وجوز أن لا يقدر ذلك ويجعل مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ نَكُ فِي ضَلَالٍ ﴾ أي بعد عن الحق ﴿ بعيد ٣ ﴾ وهو على غير هذا الوجه استئناف في موضع التعليل ، وفيه تأكيد لما أشعر به بناء الحكم على الموصول ، والمراد أنهم قد ضلوا عن الحق ووقفوا عنه بمراحل . وفي الآية من المبالغة في ضلالهم ما لا يخفى حيث أسند فيها إلى المصدر ما هو لصاحبه مجازا - كجد جده - إلا أن الفرق بين ماتحن فيه وذلك أن المسند اليه في الأول مصدر غير المسند وفي ذلك مصدره وليس بينهما بعد .

ويجوز أن يقال : إنه أسند فيها ما للشخص الى سبب إتصافه بما وصف به بناء على أن البعد في الحقيقة صفة له باعتبار بعد مكانه عن مقصده وسبب بعده ضلاله لأنه لو لم يضل لم يعد عنه ، فيكون كقولك : قتل فلانا عسيانه ، والاسناد مجازي وفيه المبالغة المذكورة أيضا ، وفي الكشف هو من الاسناد المجازي والبعد في الحقيقة للضلال فوصف به فعله ، ويجوز أن يراد في ضلال ذي بعد أو فيه بعد لأن الضال قد يضل عن الطريق مكانا قريبا وبعيدا ، وكتب عليه في الكشف أن الاسناد المجازي على جعل البعد لصاحب الضلال لأنه الذي يتباعد عن طريق الضلال فوصف ضلاله بوصفه مبالغة وليس المراد ابعاده في الضلال وتممهم فيه . وأما قوله : فيجوز أن يراد في ضلال ذي بعد فعلى هذا البعد صفة للضلال حقيقة بمعنى بعد غوره وأنه هادية لانهاية لها ، وقوله : أو فيه بعد على جعل الضلال مستقرا للبعد بمنزلة مكان بعيد عن الجادة وهو معنى بعده في نفسه عن الحق لضادهما ، واليه الاشارة بقوله : لأن الضال قد يضل مكانا بعيدا وقريبا ، والغرض بيان غاية التضاد وأنه بعد لا يوازن وزانه ، وعلى جميع التقادير البعد مستفاد من البعد المساف إلى تفاوت ما بين الحق والباطل أو ما بين أهلها وجزاز أن يكون قوله : ذي بعد أو فيه بعد وجها واحدا إشارة الى الملازمة بين الضلال والبعد لا بواسطة صاحب الضلال لكن الأول أولى تكثيرا للفائدة ، ثم قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ نَكُ فِي ضَلَالٍ ﴾ دون أن يقول سبحانه : أولئك ضالون ضلالا بعيدا للدلالة على تمكنهم فيه تمكن المظروف في الظرف وتصوير اشتغال الضلال عليهم اشتغال المحيط على المحاط ويكون كناية بالغة في اثبات الوصف أعني الضلال على الأوجه فافهم ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا ﴾ أي في الأمم الخالية من قبلك كما سيدكر ان شاء الله تعالى إجمالا ﴿ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا ﴾ متلبسا ﴿ بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾ متكلما بلغة من أرسل اليهم من الأمم المنتفة على لغة سواء بعث فيهم أولا ، وقيل : بلغة قومه الذين هومنهم وبعث فيهم ، ولا ينتقض الحصر بلوط عليه السلام فانه تزوج منهم وسكن معهم ، وأما يونس عليه السلام فانه من القوم الذين أرسل اليهم كما قالوه فلا حاجة الى القول بأن ذلك باعتبار الاكثر



الاغلب ولعل الأولى ما ذكرنا . وقرأ أبو السمال . وأبو الحوراء . وأبو عمران الجوني (بلسن) باسكان السين على وزن ذكر وهي لغة في لسان كريش ورياش ، وقال صاحب اللوامح : إنه خاص باللغة واللسان يطلق عليها وعلى الجارحة وإلذلك ذهب ابن عطية . وقرأ أبو رجاء . وأبو المتوكل . والجدري (بلسن) بضم اللام والسين وهو جمع لسان كهباد وعمد . وقرىء (بلسن) بضم اللام وسكون السين وهو مخفف لسن كرسل ورسل (لینین) ذلك الرسول (لهم) لا أولئك القوم الذين أرسل اليهم ما كلفوا به فيتلقوه منه بسهولة وسرعة فيمثلوا ذلك من غير حاجة الى الترجمة وحيث لم تنأت هذه القاعدة في شأن سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى إخوانه المرسلين أجمعين لعموم بعثته وشمول رسالته الأسود والاحمر والجن والبشر على اختلاف لغاتهم وكان تعدد نظم الكتاب المنزل اليه ﷺ عليه حسب تعدد ألسنة الامم أدعى إلى التنازع واختلاف الكلمة وتطرق أيدي التحريف مع أن استقلال بعض من ذلك بالأعجاز مئة لفتح القادحين ، واتفاق الجميع فيه أمر قريب من الاجاء المنافي للتكليف ، وحصل البيان بالترجمة والتفسير اقتضت (۱) الحكمة المنية عن العزة وجلالة الشأن المستتبع لفوائد غنية عن البيان ، على أن الحاجة الى الترجمة تتضاعف عند التعدد إذ لا بد لكل طائفة من معرفة توافق الكل حذو القذة بالقذة من غير مخالفة ولو في خصلة فذة ، وإنما يتم ذلك بمن يترجم عن الكل واحدا أو متعددا وفيه من التعذر ما فيه ، ثم لما كان أشرف الاقوام وأولاهم بدعوته عليه الصلاة والسلام قومه الذين بعث بين ظهرانهم ولعنهم أفضل اللغات نزل الكتاب المبين بلسان عربي مبين وانتشرت أحكامه بين الامم أجمعين ، كذا قرره شيخ الاسلام والمسلمين وهو من الحسن بمكان ، بيد أن بعضهم أبى الكلام على عمومه بحيث يشمل النبي (ﷺ) (۲) وأراد بالقوم الذين ذلك الرسول منهم وبعث فيهم ، والمراد من قومه ﷺ العرب كلهم ، ونقل ذلك أبو شامة في المرشد عن السجستاني واحتج بقوله ﷺ : «انزل القرآن على سبعة أحرف» وفيه نظر ظاهر .

وقال ابن قتيبة : المراد منهم قريش ولم ينزل القرآن الا بلغتهم ، وقيل : إنما نزل بلغة مضر خاصة لقول عمر رضي الله تعالى عنه : نزل القرآن بلغة مضر ، وعين بعضهم فيما حكاه ابن عبد البر سبعا منهم هذيل وكنانة وقيس وضبة وتيم الرباب واسيد بن خزيمه وقريش ، وأخرج أبو عبيد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : نزل بلغة الكعبين كعب قريش وكعب خزاعة فقيل : وكيف ؟ فقال : لأن الدار واحدة يعني خزاعة كانوا جيران قريش فسهلت عليهم لغتهم ، وجاء عن ابي صالح عنه أنه قال : نزل على سبع لغات منها خمس بلغة العجز من هوازن ويقال لهم عليا هوازن ، ومن هنا قال أبو عمرو بن العلاء : أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تيم يعني بني دارم ، والذي يذهب منهذ السجستاني يقول : إن في القرآن منازل بلغة حمير . وكنانة . وجرهم . وأزد شنوة . ومدحج . وخشم . وقيس عيلان . وسعد العشيرة . وكندة . وعدرة . وحضر موت . وغسان . وهزينة . ولخم . وجذام . وحنيفة . واليمامة . وسبا . وسليم . وعمارة . وطى . وخزاعة . وعمان . وتيمم .

(۱) قوله اقتضت الخ كذا بخطه اه منه (۲) ادعى بعضهم أنه ﷺ كان يعلم كل اللغات لعموم البعثة وان كان لم يتكلم على خلاف بنير العربية فانهم ولا تنقل اه منه

وأما . والشعريين . والاوز . والخزرج . ومدين ، وقد مثل لكل ذلك أبو القاسم ، وذكر أبو بكر الواسطي أن في القرآن من اللغات خمسين لغة وسرها مثلاً لها إلا أنه ذكر أن فيه من غير العربية الفرس والبط والحبشة والبربر والسيرانية والعبرانية والقطب ، والذاهب إلى ما ذهب إليه ابن قتيبة يقول: إن ما نسب إلى غير قريش على تقدير صحة نسبه ما يوافق لغتهم ، ونقل أبو شامة عن بعض الشيوخ أنه قال : إنه نزل أولاً بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء ثم أبيع لسائر العرب أن تقرأ بلغاتهم التي جرت عاداتهم باستعمالها كاختلافهم في الالفاظ والاعراب ، ولم يكلف أحد منهم الانتقال من لغته إلى لغة أخرى للمشقة . ولما كان فيهم من الحمية ولطلب تسهيل المراد ، لكن أنت تعلم أن هذه الاباحة لم تستمر ، وكون المتبادر من قومه عليه الصلاة والسلام قريشاً ما لا ظن ان أحداً يمتري فيه ويليه في التبادر العرب . وفي البحر أن سبب نزول الآية أن قريشاً قالوا: ما بال الكتب كلها أعجمية وهذا عربي ؟ وهذا ان صح ظاهر في العموم ، ثم إنه لا يلزم من كون لغته لغة قريش أو العرب اختصاص بعثته ﷺ ، وإن زعمت طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية اختصاص البعثة بالعرب لذلك ، وحكمة انزاله بلغتهم أظهر من أن تخفى ، وقيل : الضمير في ( قومه ) لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم المعلوم من السياق فانه كما أخرج ابن أبي عن سفيان الثوري لم ينزل وحى إلا بالعربية ثم ترجم كل نبي لقومه ، وقيل : كان يترجم ذلك جبريل عليه السلام ونسب إلى الكلبي ، وفيه أنه إذا لم يقع التبيين الا بعد الترجمة فالتوضيح من الغرض ما ذكر ، وضمير ( لهم ) للقوم بلا خلاف وهم المبين لهم بالترجمة . وفي الكشاف أن ذلك ليس بصحيح لأن ضمير ( لهم ) للقوم وهم العرب فيؤدى إلى أن الله تعالى أنزل التوراة مثلاً بالعربية ليبين للعرب وهو معنى فاسد . وتكلف الطيبي دفع ذلك بأن الضمير راجع إلى كل قوم قوم بدلالة السياق ، والجواب كما في الكشف انه لا يدفع عن الإيهام على خلاف مقتضى المقام ، واحتج بعض الناس بهذه الآية على أن اللغات اصطلاحية لا توقيفية قال : لأن التوقيف لا يحصل الا بإرسال الرسل . وقد دلت الآية على ان ارسال كل من الرسل لا يكون الا بلغة قومه وذلك يقتضى تقدم حصول اللغات على ارسال الرسول ، واذا كان كذلك امتنع حصول تلك اللغات بالتوقيف فوجب حصولها بالاصطلاح انتهى \*

وأجيب بأننا لا نسلم توقف التوقيف على ارسال الرسل لجواز أن يخلق الله تعالى في العقلاء علماً بأن الالفاظ وضعها واضع لكذا وكذا ، ولا يلزم من هذا كون العاقل عالماً بالله تعالى بالضرورة بل الذى يلزم منه ذلك لو خلق سبحانه في العقلاء علماً ضرورياً بأنه تعالى الواضع واين هذا من ذلك ، على أنه لا ضرر في التزام خلق الله تعالى هذا العلم الضروري وأى ضرر في كونه سبحانه معلوم الوجود بالضرورة لبعض العقلاء ؟ والقول بأنه يبطل التكليف حينئذ على عمومه غير مسلم وعلى تخصيصه بالمعرفة مسلم وغير ضار ( فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ ) اضلاله أى يخلق فيه الضلال لوجود أسبابه المؤدية اليه فيه ، وقيل : يخذله فلا يلفظ به لما يعلم أنه لا ينجح فيه اللطاف ( وَيَهْدِي ) يخلق الهداية أو يمنح اللطاف ( مَنْ يَشَاءُ ) هدايته لما فيه من الاسباب المؤدية الى ذلك ، والالتفات باسناد الفعلين الى الاسم الجليل لتفخيم شأنهما وترشيع مناط كل منهما ، والفاء قيل فصحة مثلها في قوله تعالى : ( فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ) ( ١ ) كأنه قيل : فينوه لهم فأضل الله

(١) هكذا نظمتها وجاء في اصل المؤلف ( فانفجرت ) وهو غلط اه

تعالى من شاء اضلاله وهدى من شاء هدايته حسبما اقتضته حكمته تعالى باللغة، والحذف للايدان بأن مسارعة كل رسول الى ما أمر به وجريان كل من الفاعلين على بسننه أمر محقق غنى عن الذكر واليدان. وفي الكشف وجه التعميق عن السابق كوجهه في قوله تعالى : ( يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ) على معنى إرسال الكتاب للتبيين ففهم من نفعناه بذلك البيان ومنهم من جعلناه حجة عليه ، والفاء على هذا تفصيلىة ، والعدول الى صيغة الاستقبال لاستحضار الصورة أو الدلالة على التجدد والاستمرار حيث تجدد البيان من الرسل عليهم السلام المتعاقبة عليهم، وتقديم الاضلال على الهداية - كما قال بعض المحققين - إما لأنه ابقاء ما كان على ما كان والهداية انشاء ما لم يكن أو للبالغة في بيان أنه لا تأثير للتبيين والتذكير من قبل الرسل عليهم السلام وأن مدار الامر إنما هو مشيئته تعالى بإيهام أن ترتب الضلالة أسرع من ترتب الاهتداء ، وهذا محقق لما سلف من تقييد الاخراج من الظلمات الى النور باذن ربهم ﴿ وَهُوَ الْعَزِيزُ ﴾ فلا يقابل في مشيئته تعالى ﴿ الْحَكِيمُ ﴾ فلا يشاء ما يشاء الاحكامه البالغة ، وفيه كما في البحر وغيره أن مافوض الى الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما هو التبليغ وتبيين طريق الحق ، وأما الهداية والارشاد اليه فذلك بيد الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم إن هذه الآية ظاهرة في مذهب أهل السنة من أن الضلالة والهداية بخلقه سبحانه ، وقد ذكر المعتزلة

لها عدة تأويلات ، وللإمام فيها كلام طويل ان أردته فارجع اليه ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى ﴾ شروع في تفصيل ما أجل في قوله تعالى : ( وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ) الآية ﴿ بآياتنا ﴾ أى ملتبساً بها وهى كما أخرج ابن جرير . وغيره عن مجاهد . وعطاء . وعبيد بن عمير الآيات التسع التى اجراها الله تعالى على يده عليه السلام ، وقيل : يجوز أن يراد بها آيات التوراة ﴿ أَنْ أَخْرَجَ قَوْمَكَ ﴾ بمعنى أى أخرج - فأن - تفسيرية لأن في الارسال معنى القول دون حروفه أو بأن أخرج فهى مصدرية حذف قبلها حرف الجر لأن أرسل يتعدى بالياء ، والجار يطرد حذفه قبل أن وأن ، واتصال المصدرية بالأمر أمر مرتبقة .

وزعم بعضهم أن (أن) هنا زائدة ولا يخفى ضعفه ، والمراد من قومه عليه السلام كما هو الظاهر بنو إسرائيل ومن إخراجهم إخراجهم بعد مهلك فرعون ﴿ مِنْ الظُّلُمَاتِ ﴾ من الكفر والجهالات التى كانوا فيها وأدت بهم الى أن يقولوا : ( يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) ﴿ إِلَى التَّوْرَةِ ﴾ الى الايمان بالله تعالى وتوحيده وسائر ما أمروا به ، وقيل : أخرجهم من ظلمات النقص الى نور الكمال ﴿ وَذَكَرْهُمْ يَا أُمَّةَ اللَّهِ ﴾ أى بنعماته وبلائه كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، واختاره الطبرى لانه الأنسب بالمقام والأوفق بما سيأتى إن شاء الله تعالى من الكلام ، والعطف على (أخرج) وجوز أن تكون الجملة مستأنفة ، والاتصالات من التكلم الى الغيبة باضاعة الايام الى الاسم الجليل للايدان بفخامة شأنها والاشعار - على ما قيل - بعدم اختصاص ما فيها من المعاملة بالمخاطب وقومه كما يرومهم الاضافة الى ضمير المتكلم ، وحاصل المعنى عظيم بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد . وعن ابن عباس أيضاً . والربيع . ومقاتل . وابن زيد المراد - بأيام الله - وقائه سبحانه ونعماته فى الأمم الخالية ، ومن ذلك أيام العرب لحروبها وملاحمها كيوم ذى قار . ويوم الفجار . ويوم قنصة . وغيرها ، واستظهره الزمخشري للغلبة العرفية وأن العرب استعملته للوقائع ، وأنشد الطبرى



لذلك قول عمرو بن كلثوم :

وأيام لنا غرر طوال عصينا الملك فيها ان ندينا

وأنشده الشهاب للذهبي السابق، وأنشد لهذا قوله : ه وأيامنا مشهورة في عدونا ه

وأخرج النسائي . وعبد الله بن أحمد في زوائد المسند . والبيهقي في شعب الإيمان . وغيرهم عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه فسر الأيام في الآية بنعم الله تعالى وآلائه ، وروى ذلك ابن المنذر عن ابن عباس . ومجاهد ، وجعل أبو حيان من ذلك بيت عمرو ، والأظهر فيه ما ذكره الطبرسي ه وأنت تعلم أنه إن صح الحديث فعليه الفتوى ، لكن ذكر شيخ الإسلام في ترجيح التفسير المروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها أولا على ما روى ثانيا بأنه يرد الثاني ما تصدى له عليه السلام بصدد الامتثال من التذكير بكل من السراء والضراء مما جرى عليهم وعلى غيرهم حسبا يتلى بعد ، وهو يعد صحة الحديث ، والقول بأن النعم بالنسبة إلى قوم نعم بالنسبة إلى آخرين كما قيل : ه مصائب قوم عند قوم فوائد ه مما لا ينبغي أن يلتفت اليه عاقل في هذا المقام . نعم ان قوله تعالى : ( اذكروا نعمة الله عليكم ) ظاهر في تفسير الأيام بالنعم وما يستدعي غير ذلك ستمسمع فيه أقوالا لا يستدعيه على بعضها ه

وزعم بعضهم أن المراد من قومه عليه السلام القبط (والظلمات والنور) الكفر والايان لاغير، وقيل: قومه عليه السلام القبط . وبنو إسرائيل وكان عليه السلام مبعوثا اليهم جميعا إلا أنه بعث إلى القبط بالاعتراف بوحدانية الله تعالى وأن لا يشركوا به سبحانه شيئا ، وإلى بني إسرائيل بذلك وبالتكليف بفروع الشريعة ه وقيل : هم بنو إسرائيل فقط إلا أن المراد من (الظلمات . والنور) إن كانوا لهم مؤمنين ظلمات ذل العبودية ونور عزة الدين وظهور أمر الله تعالى ، ونحن نقول : نسأل الله تعالى أن يخرجنا وأهل هذه الأقوال من ظلمات الجهل إلى نور العلم ( إن في ذلك ) أي في التذكير بأيام الله تعالى أو في الأيام ( آيات ) عظيمة أو كثيرة دالة على وحدانية الله تعالى وقدرته وعلمه وحكمته ، وهي على الأول الأيام ، ومعنى كون التذكير ظرفا لها كونه مناطا لظهورها ، وعلى الثاني كذلك أيضاً إلا أن كلمة (في) تجريدية أو هي عليه كل واحدة من النعماء والبلاء ، والمشار اليه المجموع المشتمل عليها من حيث هو مجموع ، وجوز أن يراد بالأيام فيما سبق أنفسها المنطوية على النعم والنقم ، فإذا كانت الاشارة إليها وحملت الآيات على النعماء والبلاء فأمر الظرفية ظاهر ( لكل صبار ) كثير الصبر على بلائه تعالى ( شكور ه ) كثير الشكر لنعمائه عز وجل ه وقيل : المراد لكل مؤمن ، فعلى الأول الوصفان عبارتان لمعنيين ، وعلى هذا عبارة عن معنى واحد على طريق الكناية كحى مستوى القامة بادي البشرية في الكناية عن الانسان ، والتعبير عن المؤمن بذلك للاشعار بأن الصبر والشكر عنوان المؤمن الدال على مافي باطنه . والمراد على ما قيل لكل من يليق بكال الصبر والشكر أو الايمان ويصير أمره إلى ذلك لالمن اتصف به بالفعل لأن الكلام تعليل للامر بالتذكير المذكور السابق على التذكير المؤدى إلى تلك المرتبة ، فان من تذكر مافاض أنزل عليه أو على ما قبله من النعمة والنقمة وتنبه لعاقبة الصبر والشكر أو الايمان لا يكاد يفارق ذلك وتخصيص الآيات بالصبر والشكر لأنه المنتفع بها لالانها خافية عن غيره فان التبيين حاصل بالنسبة إلى الكل ، وتقديم الصبر على الشكر لما أن الصبر مفتاح

الفرح المقتضى للشكر ، وقيل : لانه من قبيل التروك يقال : صبرت الدابة إذا حبستها بلا علف والشكر ليس كذلك فانه - كما قال الراغب - تصور النعمة وإظهارها ، قيل : وهو مقلوب الكشر أى الكشف ، وقيل : أصله من عين شكرى أى بمتلئة فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم عليه ، وهو على ثلاثة أضرب : شكر القلب . وشكر اللسان . وشكر الجوارح ، وذكر أن توفية شكر الله تعالى صعبة ، ولذلك بين سبحانه بالشكر على أحد من أوليائه لإلا على اثنين نوح (١) وإبراهيم (٢) عليهما السلام ، وقد يكون انقسام الشكر على النعمة وعدم انقسام الصبر على النعمة وجهاً للتقديم والتأخير ، وقيل : ذلك لتقدم متعلق الصبر - أعنى البلاء - على متعلق الشكر أعنى النعماء .

( وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ ) شروع في بيان تصديه عليه السلام لما أمر به من التذكير للاخراج المذكور ( وَإِذْ ) منصوب على المفعولية عند كثير بمضمر خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وتعليق الذكر بالوقت مع أن المقصود تذكير ما وقع فيه من الحوادث لما مر غير مرة أى اذكر لهم وقت قوله عليه السلام ( لِقَوْمِهِ ) الذين أمرناه باخراجهم من الظلمات إلى النور ( اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ ) تعالى الجليلة ( عَلَيْكُمْ ) وبدأ عليه السلام بالترغيب لانه عند النفس أقبل وهى اليه أميل ، وقيل : بدأ بهذا الأمر لما بينته وبين آخر الكلام السابق من مزيد الربط ، ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير أن يكون عليه السلام أمورا بالترغيب والترهيب ، أما إذا كان مأمورا بالترغيب فقط فلا سؤال ، والظرف متعلق بنفس النعمة ان جعلت مصدراً بمعنى الانعام أو بمحذوف وقع حالاً منها إن جعلت اسماً أى اذكروا انعامه عليكم أو نعمته كأنه عليكم ، ( واذ ) في قوله سبحانه : ( إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ) يجوز أن يتعلق بالنعمة أيضاً على تقدير جعلها مصدراً أى اذكروا انعامه عليكم وقت انجائكم ، ويجوز أن يتعلق بكلمة ( عليكم ) إذا كانت حالاً لا ظرفاً لغوا للنعمة لأن الظرف المستقر لنيابته عن عامله يجوز أن يعمل عمله أو هو على هذا معمولاً لمتعلقه كأنه قيل : اذكروا نعمة الله تعالى مستفزة عليكم وقت إنجائكم ، ويجوز أن يكون بدل اشتغال من نعمة الله مراداً بها الانعام أو العطية المنعم بها ( يَسُومُونَكُمْ ) ييغرونكم من سامه خسفاً إذا أولاه ظلماً ، وأصل السوم - كما قال الراغب - الذهاب فى طلب الشيء فهو لفظ لمخى مركب من الذهاب والطلب فأجرى مجرى الذهاب فى قولهم : سامت الأبل فهى سائمة ، ومجرى الطلب فى قولهم : سمته كذا ( سُوءَ الْعَذَابِ ) مفعول ثان - ليسوونكم - والسوء مصدر ساء يسوء ، والمراد جنس العذاب السىء أو استعبادهم واستعمالهم فى الأعمال الشاقة والاستهانة بهم وغير ذلك .

وفى أنوار التنزيل أن المراد بالعذاب هنا غير المراد به فى سورة البقرة والاعراف لانه مفسر بالتذيق والتفتيل ثم ومعطوف عليه التذبيح المفاد بقوله تعالى : ( وَيَذْبَحُونَ أَبْنَاءَهُمْ ) ههنا ، وفيه إشارة الى وجه العطف وتركه مع أن القصة واحدة ، وحاصل ذلك أنه حيث طرح الواو قصد تفسير العذاب وبيانه فلم يعطف لما بينهما من حال الاتصال وحيث عطف لم يقصد ذلك ، والعذابان كان المراد به الجنس فالتذبيح لكونه أشد

(١) قال تعالى فيه ( انه كان عبداً شكوراً ) اه مه (٢) قال فيه ( شاكر الالانعمه اجتهاد ) اه منه

أنواعه عطف عليه عطف جبريل على الملائكة عليهم السلام تنبيها على أنه لشدة كآنه ليس من ذلك الجنس ، وان كان المراد به غيره كالأستعداد فهما متمايزان والمحل محل العطف ، وقد جوز أهل المعاني أن يكونا بمعنى في الجمع وذكر الثاني للتفسير ، وترك العطف في السورتين ظاهر والعطف هنا لعد التفسير لكونه أوفى بالمراد وأظهر منزلة المغاير وهو وجه حسن أيضا ، وسبب هذا التذحيح أن فرعون رأى في المنام أو قال له السكينة . انه سيولد لبني اسرائيل من يذهب بملكه فاجتهدوا في ذلك فلم يفتن عنهم من قضاء الله تعالى شيئا . وقرأ ابن محيصن (ويذبحون) مضارع ذبح ثلاثيا . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما كذلك الا انه حذف الواو ﴿ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ ﴾ اي يبقونهن في الحياة مع الذل ، ولذلك عد من جملة البلاء او لأن ابقاءهن دون البنين رزية في نفسه كما قيل :

ومن أعظم الرزء فيما ارى بقاء البنات وموت البنينا

والمحل احوال من آل فرعون او من ضمير المخاطبين أو منهما جميعا لأن فيها ضمير كل منهما ، ولا اختلاف في العامل لانه وان كان في آل فرعون من في الظاهر لكنه لفظ (أنجاكم) في الحقيقة ، والاقصا على الاحتمالين الاولين هنا وتجوز الثلاثة في سورة البقرة كما فعل البيضاوى بيض الله تعالى غرة احواله لا يظهر وجهه (وَفِي ذَلِكُمْ) أي فبما ذكرنا من الافعال الفطرية (بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ) أي ابتلاء منه تعالى لأن البلاء عين تلك الافعال اللهم الا أن تجعل (في) تجريدية فنسبته الى الله تعالى اما من حيث الخلق وهو الظاهر أو الاقدار والتمكين ، ويجوز أن يكون المشار اليه الانجاء من ذلك والبلاء الابتلاء بالنعمة فانه يكون بها كما يكون بالحقنة قال تعالى: (وبلوكم بالشر والخير فتنة) وقال زهير :

جرى الله بالاحسان ما فعلا بكم فأبلاهما خير البلاء الذي يبلى

وهو الانسب بصدر الآية ، ويلوح اليه التعرض لوصف الربوبية ، وعلى الاول يكون ذلك باعتبار المال الذي هو الانجاء أو باعتبار أن بلاء المؤمن تربية له ونفع في الحقيقة ﴿ عَظِيمٌ ﴾ لا يطاق حمله أو عظيم الشأن جليل القدر ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ ﴾ داخل في مقول موسى عليه السلام لا كلام مبتدأ ، وهو معطوف على نعمة الله أي اذكروا نعمة الله تعالى عليكم واذكروا حين تأذن ربكم أي آذن ايدانا بليغا وأعلم اعلاما لا يبقى معه شبهة لما في صيغة الفعل من معنى التكلف المحمول في حقه تعالى لاستحالة حقيقته عليه سبحانه على غايته التي هي السكال ، وجوز عطفه على (اذ أنجاكم) أي اذكروا نعمته تعالى في هذين الوقتين فان هذا التأذن أيضا نعمة من الله تعالى عليهم لما فيه من الترغيب والترهيب الباعثين الى ما يتناولون به خيري الدنيا والآخرة ، وفي قراءة ابن مسعود (واذ قال ربكم) ﴿ لَنْ شَكَرْتُمْ ﴾ ما خولتكم من نعمة الانجاء من اهلاك وغير ذلك وقابلتموه بالايامن أو بالثبات عليه أو الاخلاص فيه والعمل الصالح ﴿ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ أي نعمة الله تعالى فان زيادة النعمة ظاهرة في سبق نعمة أخرى ، وقيل: يفهم ذلك أيضا من لفظ الشكر فانه دال على سبق النعم فليس الزيادة مجرد الاحداث ، والظاهر - على ما قيل - ان هذه الزيادة في الدنيا ، وقيل: يحتمل أن تكون في الدنيا وفي الآخرة وليس يعيد ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لئن وحدتم وأعطتم



لازیدنکم فی الثواب ، وعن الحسن . وسفیان الثوری أن المعنی لئن شکرتم انعمی لازیدنکم من طاعتی ، والکل خلاف الظاهر . و ذکر الامام أن حقيقة الشکر الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظیمه ، و بیان زیادة النعم به أن النعم منها روحانية ومنها جسمانية والشا کر يكون أبداً فی مطالعة أقسام نعم الله تعالى وأنواع فضله وكرمه وذلك یوجب تأکد بحبة الله تعالى المحسن علیه بذلك ومقام المحبة اعلی مقامات الصديقین ، ثم قد یترقى العبد من تلك الحالة الى ان يكون حبه للمنعم شاغلا له عن الالتفات الى النعمة وهذه اعلی وأغلی فثبت من هذا أن الاشتغال بالشکر یوجب زیادة النعم الروحانية ، وكونه موجبا لزیادة النعم الجسمانية فلاستقراء الدال علی أن كل من كان اشتغاله بالشکر أكثر كان وصول النعم الیه أكثر وهو كما ترى ﴿ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ ﴾ ذلك وغمظتموه ولم تشکروه كما تدل علیه المقابلة ، وقیل : المراد بالکفر ما یقابل الايمان كأنه قیل : ولئن أشکرتم ﴿ اِنْ عَذَابٌ لَشَدِيدٌ ﴾ ففسی یصیبکم منه ما یصیبکم ، ومن عادة الکرام غالباً التصريح بالوعد والتعريض بالوعد فما ظنک بأ کرم الاکرمین ، فلذا لم یقل سبحانه : إن عذابى لکم لا عذبکم كما قال جل وعلا : (لازیدنکم) . وجوز أن يكون المذكور تعليلاً للجواب المحذوف أى لا عذبکم ، و بین الامام وجه کون کفران النعم سبباً للعذاب انه لا یحصل الکفران الا عند الجهل بكون تلك النعمة من الله تعالى ، والجاهل بذلك جاهل بالله تعالى والجهل به سبحانه من أعظم أنواع العذاب . والآية بما اجتمع فیها القسم والشرط فالجواب ساد مسد جوابیهما ، والجملة إما مفعول - لتأذنب - لانه ضرب من القول أو مفعول قول مقدر منصوب علی الحال ساد معموله مسده أى قائلاً لئن شکرتم الخ ، وهذان مذهبان مشهوران للکوفية والبصرية فی أمثال ذلك .

واستدل بالآية علی أن شکر المنعم واجب وهو مما أجمع علیه السنیون والمعتزلة الا أن الأولین علی وجوبه شرعاً والآخريین علی وجوبه عقلاً ، وهو مبنى علی قوله من بالحسن والقبح العقليین ، وقد هدر أركانه أهل السنة ، علی أنه لو قیل به لم یکدبتم لهم الاستدلال بذلك فی هذا المقام كما بین فی محله ﴿ وَقَالَ مُوسَى ﴾ لهم : ﴿ اِنْ تَكْفُرُوا ﴾ نعمه سبحانه ولم تشکروها ﴿ اَنْتُمْ ﴾ یابنئ ישראל ﴿ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ من الناس وقیل من الخلاق ﴿ جَمِيعاً ﴾ لم یتضرر هو سبحانه وإنما یتضرر من یکفر ﴿ فَاِنَّ اللَّهَ لَغَفِيْرٌ ﴾ عن شکرکم وشکرکم ﴿ حَمِيْدٌ ﴾ مستوجب للحمد بذاته تعالى لكثرة ما یوجه من أیادیه وان لم یحمده أحد أو محمود یحمده الملائكة علیهم السلام بل كل ذرة من ذرات العالم ناطقة بجمده ، والحمد حیث كان بمقابلة النعمة وغيرها من الفضائل كان أدل علی کماله جل وعلا ، وهو تعلیل لما حذف من جواب (إن تکفروا) كما أشرنا الیه ، ثم ان موسى علیه السلام بعد أن ذکرهم أولاً بنعماته تعالى علیهم صریحاً وضمنه بذكر ما أصابهم من الضراء ، وأمرهم ثانياً بذكر ما جرى منه سبحانه من الوعد بالزیادة علی الشکر والوعید بالعذاب علی الکفر وحقق لهم مضمون ذلك ، وحذرهم من عند نفسه عن الکفران ثالثاً لما رأى منهم ما یوجب ذلك شرع فی الترهیب بتذکیر ما جرى علی الامم الدارجة فقال : ﴿ اَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُوءُ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ لیتدبروا ما أصاب حل واحد من حزب المؤمن والکافر فیتم له علیه السلام مقصوده منهم . وجوز أن يكون من تمة قوله علیه

السلام: (ان تكفروا) الخ على أنه كاليان لما أشير اليه في الجواب من عود ضرر الكفران على الكافر دونه عز وجل، وقيل: هو من كلامه تعالى جيء تمتة لقوله سبحانه: (لئن شكرتم) الخ ويانا لشدة عذابه ونقل كلام موسى عليه السلام معترض في البين وهو كما ترى، وقيل: هو ابتداء كلام منه تعالى مخاطباً به أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما ذكر إرساله عليه الصلاة والسلام بالقرآن وقص عليهم من قصص موسى عليه الصلاة والسلام مع أمته ولعل تخصيص تذكيرهم بما أصاب أولئك المعدودين مع قرب غيرهم اليهم للإشارة إلى أن اهلا كه تعالى الظالمين ونصره المؤمنين عادة قديمة له سبحانه وتعالى، ومن الناس من استبعد ذلك ه

(قَوْمٌ نُوحٍ) بدل من الموصول أو عطف بيان (وَعَادٌ) معطوف على قوم نوح (وَمُودٌ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ) أي من بعد هؤلاء المذكورين عطف على قوم نوح وما عطف عليه، وقوله تعالى: (لَا يَلْبُدُهُمُ إِلَّا اللَّهُ) اعتراض أو الموصول مبتدأ وهذه الجملة خبره وجملة المبتدأ وخبره اعتراض، والمعنى على الوجهين أنهم (١) من الكثرة بحيث لا يعلم عددهم إلا الله تعالى، ومعنى الاعتراض على الأول ألم يأتكم أبناء الجم الغفير الذي لا يحصى كثرة فتعتبروا بها ان في ذلك لمعتبراً، وعلى الثاني هو ترقق ومعناه ألم يأتكم بأ هؤلاء ومن لا يحصى عددهم كأنه يقول: دع التفصيل فإنه لا مطمع في الحصر، وفيه لطف لإهام الجمع بين الاجمال والتفصيل ولذا جعله الزمخشري أول الوجهين، وما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال: بين عدنان واسماعيل عليه السلام ثلاثون أباً لا يعرفون، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه إذا قرأ هذه الآية قال:

كذب النسايون يعنى أنهم يدعون علم الانساب وقد نفى الله تعالى عليها عن العباد أظهر فيه على ما قبله ومن هنا يعلم أن ترجيح الطيبي الوجه الأول بما رجحه به ليس في محله: واعتراض أبو حيان القول بالاعتراض بأنه لا يكون إلا بين جزئين يطلب أحدهما الآخر وما ذكر ليس كذلك، ومنع بأن بين المعترض بينهما ارتباطا يطلب به أحدهما الآخر لأنه يجوز أن تكون الجملة الآتية حالاً بتقدير قد والاعتراض يقع بين الحال وصاحبها، فليس ما ذكر مخالفاً لكلام النحاة، ولو سلم أنها ليست بحالية فاذا كروه هنا على مصطلح أهل المعاني وهم لا يشترطون الشرط المذكور، حتى جوزوا أن يكون الاعتراض في آخر الكلام كما صرح به ابن هشام في المعنى، مع ان الجملة الآتية مفسرة لما في الجملة الأولى فهي مرتبطة بها معنى، واشتراط الارتباط الاعرابي عند النحاة غير مسلم أيضاً فتأمل. وجعل أبو البقاء جملة (لا يعلمهم إلا الله) على تقدير عطف الموصول على ما قبل حالاً من الضمير في (من بعدهم). وجوز الاستئناف، ولعله أراد بذلك الضمير المستقر في الجار والمجرور لا الضمير المجرور بالاضافة لفقد شرط مجيء الحال منه، وجوز على تقدير كون الموصول مبتدأ كون تلك الجملة خبراً وكونها حالاً والخبر قوله تعالى: (جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ) والكثير على أنه استئناف لبيان نبئهم (بِالْبَيِّنَاتِ) بالمعجزات الظاهرة، وبين كل رسول منهم لأمته طريق الحق وهداهم اليه ليخرجهم من الظلمات إلى النور (فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْفَاهِهِمْ) أي أشاروا بأيديهم إلى ألسنتهم وما نطقت به (وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ) أي على زعمكم، وهى البيئات التي أظهرها حجة على صحة رسالتهم

ومرادهم بالكفر بها الكفر بدلائلها على صحة رسالتهم أو الكتب والشرائع ، وحاصله أنهم أشاروا إلى جوابهم هذا كأنهم قالوا : هذا جوابنا لكم ليس عندنا غيره إقناتاً لهم من التصديق ، وهذا كما يقع في كلام المخاطبين أنهم يشيرون إلى ان هذا هو الجواب ثم يقررونه أو يقررونه ثم يشيرون بأيديهم إلى ان هذا هو الجواب ، فضمير (أيديهم . وأفواههم) إلى الكفار ، وإلى الأيدي على حقيقتها ، والرد مجاز عن الإشارة وهي تحتل المقارنة والتقدم والتأخر ، وقال أبو صالح : المراد أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم مشيرين بذلك للرسول عليهم السلام أن يكفروا ويسكتوا عن كلامهم كأنهم قالوا : اسكتوا فلا نفعكم الا كثار ونحن مصرون على الكفر فلا نقلع عنه . فكم أنا لا أصغى وأنت تظليل \* فالضمير ان للكفار أيضاً وسائر ما في النظم على حقيقته . وأخرج ابن المنذر . والطبراني : والحاكم وصححه عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان المراد أنهم عضوا أيديهم غيظاً من شدة نفرتهم من رؤية الرسول وسماع كلامهم ، فالضمير ان أيضاً كما تقدم ، واليد والقلم على حقيقتهما ، والرد كناية عن العوض ، ولا ينافي الحقيقة ككون العضوض الأنامل كما في قوله تعالى : (عضوا عليكم الأنامل من الغيظ) فان من عض موضعاً من اليد يقال حقيقة لأنه عض اليد ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان المراد أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم تعجباً مما جاء به الرسول عليهم السلام ، وهذا كما يضع من غلبه الضحك يده على فيه ، فالضمير ان وسائر ما في النظم كما في القول الثاني ، وجوز أن يرجع ضمير (أيديهم) إلى الكفار وفي (أفواههم) إلى الرسول عليهم السلام وفيه احتمالان . الأول أنهم أشاروا بأيديهم إلى أفواه الرسول عليهم السلام أن اسكتوا ، والآخر أنهم وضعوا أيديهم على أفواه الرسول عليهم السلام متعاً لهم من الكلام . وروى هذا عن الحسن ، والكلام يحتمل أن يكون حقيقة ويحتمل أن يكون استعارة تمثيلية بأن يراد برد أيدي القوم إلى أفواه الرسول عليهم السلام عدم قبول كلامهم واستماعه وشبهاً بوضع اليد على فم المتكلم لاسكاته .

وظاهر ما في البحر يقتضى انه حقيقة حيث قال : إن ذلك أبانغ في الرد وازهد في الاستطالة على الرسول عليهم السلام والتبل منهم ، وان يكون الضمير في (أيديهم) للكفار وضمير (أفواههم) للرسول عليهم السلام • والأيدي جمع يد بمعنى النعمة أى ردوا نعم الرسول عليهم السلام التي هي أجل النعم من مواضعهم ونصائحهم وما أوحى اليهم من الشرائع والأحكام في أفواههم ، ويكون ذلك مثلاً لردها وتكذيبها بأن يشبه رد الكفار ذلك برد الكلام الخارج من القم فقيل : ردوا أيديهم أى مواضعهم في أفواههم والمراد عدم قبولها ، وقيل : المراد بالأيدي النعم والضمير الاول للرسول عليهم السلام أيضاً لكن الضمير الثاني للكفار على معنى كذبوا ما جاؤا به بأفواههم أى تكذبا لا مستند له ، (وفي) بمعنى الباء ، وقد أثبت الفراء مجيئها بمعناها وأنشد وأرغب فيها (١) عن لقيط ورهطه . وليكننى عن منسب لست أرغب

وضعف حمل الأيدي على النعم بأن مجيئها بمعنى ذلك قليل في الاستعمال حتى أنكروه بعض أهل اللغة وان كان الصحيح خلافه ، والمعروف في ذلك الالابدى كما في قوله :

(١) معنى بنتا له ولقيط اسم رجل ورهطه قبيلته ومنسب قبيلة أيضاً اه منه  
(٢) - ٢٥ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني



سأشكر عمرا إن تراخت منيتي أبايدى لم تمنن وان هي جلت

وبأن الرد والافواه يناسب ارادة الجارحة ، وقال أبو عبيدة الضميران للكفار والسكلام ضرب مثل أى لم يؤمنوا ولم يجيبوا ، والعرب تقول للرجل اذا سكت عن الجواب وأمسك رديده في فيه ، ومثله عن الاخفش • وتعقبه الفتى بأنا لم نسمع أحدا من العرب يقول رد فلان يده في فيه اذا سكت وترك ما أمر به ، وفيه أنها سمعا ذلك ومن سمع حجة على من لم يسمع ، قال أبو حيان : وعلى ما ذكره يكون ذلك من مجاز التمثيل كأن الممسك عن الجواب الساكت عنه وضع يده على فيه . ورده الطبري بأنهم قد أجابوا بالكذب لأنهم قالوا : (انا كفرنا) الى آخره . وأجيب بأنه يحتمل أن يكون مراد القائل أنهم أمسكوا وسكتوا عن الجواب المرضى الذى يقتضيه مجيء الرسل عليهم السلام اليهم بالبينات وهو الاعتراف والتصديق ، وقال ابن عطية : الضميران للكفار ويحتمل أن يتجاوز في الايدى ويراد منها ما يشمل أنواع المدافعة ، والمعنى ردوا جميع مدافعهم في أفواههم أى الى ما قالوا بأفواههم من التكذيب ، وحاصله أنهم لم يجردوا ما يدفعون به كلام الرسل عليهم السلام سوى التكذيب المحض ، وعبر عن جميع المدافعة بالأيدي اذ هي موضع أشد المدافعة والمرادة •

وقيل : المراد أنهم جعلوا أيديهم في محل ألسنتهم على معنى أنهم آذوا الرسل عليهم السلام بألسنتهم نحو الايذاء بالأيدي ، والذى يطابق المقام وتشهد له بلاغة التنزيل هو الوجه الأول ، ونص غير واحد على أنه الوجه القوى لأنهم لما حاولوا الانكار على الرسل عليهم السلام كل الانكار جمعوا في الانكارين الفعل والقول ، ولذا أتى بالفاء تنبيها على أنهم لم يمهلوا بل عقبوا دعوتهم بالتكذيب وصدروا الجملة بـ (ان) وبلى ذلك على ما في الكشف الوجه الثانى ولا يخفى ما في أكثر الوجوه الباقية فأمثل ﴿ وَإِنَّا لَنِي شَكٌّ ﴾ عظيم ﴿ مَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ ﴾ من الايمان والتوحيد ، وبهذا وتفسير ( ما أرسلتم به ) بما ذكر أولا يندفع ما يتوهم من المنافاة بين جزئهم بالكفر وشكهم هذا ، وقيل في دفع ذلك على تقدير كون متعلقى الكفر والشك واحدا : إن الواو بمعنى أو أى أحد الامرين لازم وهو أنا كفرنا جزما بما أرسلتم به فان لم نجزم فلا أقل من أن نكون شاكين فيه ، وأيا ما كان فلا سبيل إلى الاقرار والتصديق ، وقيل : ان الكفر عدم الايمان عن هو من شأنه - فكفرنا - بمعنى لم نصدق وبذلك فسره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وذلك لا يتنافى والشك . وفي البحر أنهم بادروا أولا إلى الكفر وهو التكذيب المحض ثم أخبروا أنهم في شك وهو التردد كأنهم نظروا بعض نظر اقتضى ان اتقوا من التكذيب المحض الى التردد أوهما قولان من طائفتين طائفة ابدت بالتكذيب والكفر وأخرى شك ، والشك في مثل ما جاءت به الرسل عليهم السلام كفر ، وهذا أولى من قرينه ، وقرأ طلحة (مما تدعوننا) بادغام نون الرفع في نون الضمير كما تدغم في نون الوقاية في نحو أتجاجوني •

﴿ مُرِيبٌ ﴾ أى موقع في الريبة من أرابى بمعنى أوقعى في ريبة أودى ريبة من أراب صار ذار ريبة ، وهى قلق النفس وعدم اطمئنانها بالشئ ، وهو صفة توكيدية ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ ﴾ استئناف مبنى على سؤال ينساق اليه المقام كأنه قيل : فإذا قالت لهم رسلم حين قابلوهم بما قابلوهم به ؟ فأجيب بأنهم قالوا منكرين عليهم

ومتعجبين من مقالهم الحقاء: ﴿أفي الله شك﴾ بتقديم الظرف وإدخال الهزمة عليه للايدان بأن مدار الإنكار ليس نفس الشك بل وقوعه فيمن لا يكاد يتوهم فيه الشك أصلاً، ولولا هذا القصد لجاز تقديم المبتدأ، والقول بأنه ليس كذلك خطأ لأن وقوع النكرة بعد الاستفهام مسوغ للابتداء بها وهو مما لا شك فيه، وكون ذلك المؤخر مبتدأ غير متعين بل الأرجح كونه فاعلاً بالظرف المعتمد على الاستفهام كما ستعلم ان شاء الله تعالى، والكلام على تقدير مضاف على ما قيل أي أفي وحدانية الله تعالى شك، بناء على أن المرسل إليهم لم يكونوا دهرية منكرين للصانع بل كانوا عبدة أصنام، وقيل: يقدر في شأن الله ليعلم الوجود والوحدة لأن فيهم دهرية ومشركون. وقيل: يقدر حسب مخاطبين وتقدير الشأن مطلقاً ذو شأن، وفي عدم تطبيق الجواب على كلام الكفرة بأن يقولوا: أأنتم في شك مريب من الله تعالى مبالغة في تنزيهه ساحة الجلال عن شائبة الشك وتسجيل عليهم بسخافة العقول أي أفي شأنه تعالى شأنه من وجوده ووحده ووجوب الإيمان به وحده شك ما وهو أظهر من كل ظاهر وأجلى من كل جلي حتى تكونوا من قبله سبحانه في شك عظيم مريب، وحيث كان مقصدهم الأفضى الدعوة إلى الإيمان والتوحيد وكان إظهار البيّنات وسيلة إلى ذلك لم يتعرضوا للجواب عن قولهم: (أنا كفرة) إلى آخره واقتصروا على بيان ما هو الغاية القصوى، وقد يقال: إنهم عليهم السلام قد اقتصروا على إنكار ما ذكر لأنه يعلم منه إنكار وقوع الجزم بالكفر به سبحانه من باب أولى ﴿فأظ السموات والأرض﴾ أي مبدعهما وما فيهما من المصنوعات على نظام أنيق شاهد بتحقق ما أتمتم في شك منه.

وفي الآية - كما قيل - إشارة إلى دليل التنازع. وجر (فأظ) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفة له. وحيث كان (شك) فاعلاً بالظرف وهو كالجزء من عامله لا يعد أجنداً فإيس هناك فصل بين التابع والمتبوع بأجنبي وبهذا رجحت الفاعلية على المبتدئية لأن المبتدأ ليس كذلك. نعم إلى الابتدائية ذهب أبو حبان وقال: إنه لا يضر الفصل بين الموصوف وصفته بمثل هذا المبتدأ فيجوز أن نقول: في الدار زيد الحسنة وإن كان أصل التركيب في الدار الحسنة زیده.

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (فأظ) نصبا على المدح. ثم انه بعد أن أشير إلى الدليل الدال على تحقق ما هم في شك منه نبه على عظم كرمه ورحمته تعالى فقيل: ﴿يَدْعُوكُمْ﴾ أي إلى الإيمان بأرساله إيانا لأننا ندعوكم إليه من تلقاء أنفسنا كما يوم قولكم (بما تدعوننا إليه) ﴿لِيَعْفَرَ لَكُمْ﴾ بسببه، فالمدعو إليه غير المغفرة. وتقدير الإيمان لقرينة ماسبق. ويحتمل أن يكون المدعو إليه المغفرة لأن اللام بمعنى إلى فإنه من ضيق العطن بل لأن معنى الاختصاص ومعنى الانتهاء كلاهما واقمان في حاق الموقع فكأنه قيل: يدعوكم إلى المغفرة لأجلها لا لغرض آخر. وحقيقته ان الأغراض غايات مقصودة تفيد معنى الانتهاء. وزيادة قوله: في الكشف، وهذا نظير قوله:

دعوت لما نابي مسوراً فلي(١) فلي يدي مسوراً

(١) والمعنى دعوته فاجابني فكان مجاباً دعا له بأن يكون مجاباً كما كان مجيباً، وكتب ابن حبيب الكاتب لبي الاول بالالف للتبنيذ اه منه

(من ذُنُوبِكُمْ) أى بعضها وهو ماعدا المظالم وحقوق العباد على ما قبل، وهو مبنى على أن الاسلام إنما يرفع ما هو من حقوق الله تعالى الخالصة له دون غيره، والذي صححه المحدثون في شرح ماصح من قوله ﷺ: «إن الاسلام يهدم ما قبله» أنه يرفع ما قبله مطلقا حتى المظالم وحقوق العباد، وأيد ذلك بظاهر قوله تعالى في آية أخرى: (يغفر لكم ذنوبكم) بدون من، و(من) هنا ذهب أبو عبيدة. والاختشاف إلى زيادة (من) فيها هي فيه، وجمهور البصريين لا يجوزون زيادتها في الموجب ولا إذا جرت المعرفة كما هنا فلا يتأتى التوفيق بذلك بين الآيتين، وجعلها الزجاج للبيان ويحصل به التوفيق، وقيل: هي للبدل أى ليغفر لكم بدل ذنوبكم ونسب الواحده وجوز أيضا أن تكون للتبعض ويراد من البعض الجميع توسعا. ورد الامام الأول بأن (من) لا تأتي للبدل، والثاني بأنه عين ما نقل عن أبي عبيدة. والاختشاف وهو منكر عند سيويه والجمهور وفيه نظر ظر، ولوقال: إن استعمال البعض في الجميع سلم وأما استعمال من التبعضية في ذلك فغير مسلم لكان أولى. وفي البحر يصح التبعض ويراد بالبعض ما كان قبل الاسلام وذلك لا يتأى الحديث وتكون الآية وعدا بغفران ما تقدم لا بغفران ما يستأنف ويكون ذلك مسكوتا عنه باقيا تحت المشيئة في الآية والحديث، ونقل عن الأصم القول بالتبعض أيضا على معنى إنكم إذا آمتتم يغفر لكم الذنوب التي هي الكبائر واما الصغائر فلا حاجة إلى غفرانها لأنها في نفسها مغفورة، واستطاب ذلك الطيبي قال: والذي يقتضيه المقام هذا لأن الدعوة عامة لقوله سبحانه: (قال رسلكم في الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم) كأنه قيل: أيها المشركون المؤمنون بأوصار الشرك والمعاصي إن الله تعالى يدعوكم إلى الايمان والتوحيد ليغفر لهم من أخبات أنجاس الذنوب فلا وجه للتخصيص أى بحقوق الله تعالى الخالصة له، وقد ورد (إن يتنوها يغفر لهم ما قد سلف) (وما للعموم سمي في الشرط، ومقام الكافر عند ترغيبه في الاسلام بسط لا قبض، والكفار إذا أسدوا إنما اهتمامهم في الشرك ونحوه لافي الصغائر، ويؤيده ما روى أن أهل مكة قالوا: يزعم محمد أن من عبد الاوثان وقتل النفس التي حرم الله تعالى لم يغفر له فكيف ولم نهجر وعبدنا الاوثان وقتلنا النفس التي حرم الله تعالى فنزلت (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم) الآية، وقصة وحشى مشهورة، وجرح ذلك القاضى فقال: إن الأصم قد أبعد في هذا التأويل لأن الكفار صغائرهم كبائرهم في أنها لا تغفروا إنما تكون الصغيرة مغفورة من الموحدين من حيث انه يزيدونهم على عقابها وأما من لا ثواب له أصلا فلا يكون شئ من ذنوبه صغيرا ولا يكون شئ منها مغفورا، ثم قال: وفي ذلك وجه آخر وهو أن الكافر قد ينسى بعض ذنوبه في حال توبته وإيمانه فلا يكون المغفور الا ما ذكره وتاب منه اه. ولو سمع الأصم هذا التوجيه لأخذ ثاره من القاضى فانه لعمري توجيه غير وجيه؛ ولو أن أحدا سخم وجه القاضى لسخمت وجهه، وقال الرمحشوى: إن الاستقراء في الكافرين أن يأتي (من ذنوبكم) وفي المؤمنين (ذنوبكم) وكان ذلك للفرقة بين الخطابين ولثلاث يسوى في المعاد بين الفريقين ه

وحاصله على ما في الكشف أن ليس مغفرة بعض الذنوب للدلالة على أن بعضا آخر لا يغفر فانه من قبيل دلالة مفهوم اللقب ولا اعتداد به، كيف وللتخصيص فائدة أخرى هي التفرقة بين الخطابين بالتحديد بغير الكلى وابقاء البعض في حق الكفرة مسكوتا عنه لثلاث يتكلموا على الايمان. وفيه أيضا أن هذا معنى حسن لا تكلف فيه ه واعتراض ابن الكمال بأن حديث التفرقة إنما يتم لولم يجيء خطاب على العموم وقد جاء كذلك في سورة الانفال



في قوله سبحانه: ( قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد ساف ) وأجيب بأن هذا غير وارد إذ المراد التفرقة فيما ذكر فيه صيغة ويغفرونو بكم لا مطلق ما كان بمعناه ولذا أسند الامر إلى الاستقراء ، ومثل الزمخشري لا يخفى عليه ما أورد ولا يلزم رعاية هذه النكتة في جميع المواد ، وذكر البيضاوي في وجه التفرقة بين الخطابين ما حاصله لعل المعنى في ذلك أنهم المترتبون للمغفرة في خطاب الكفرة على الايمان لزم فيه (من) التبعيضية لاجراخ المظالم لأنها غير مغفورة ، وأما في خطاب المؤمنين فلما ترتبت على الطاعة واجتناب المعاصي التي من جملتها المظالم لم يحتاج إلى ( من ) لاجراجها لأنها خرجت بما ترتبت عليه ، وهو مبنى على خلاف ما صححه المحذون ، وينافيه ما ذكره في تفسير (من ذنوبكم) في سورة نوح عليه السلام ، ومع ذا أورد عليه قوله تعالى: ( يا قوم إنزلكم نذير مبين أن عبدوا الله وأطيعوه وأطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ) حيث ذكرت (من) مع ترتيب المغفرة على الطاعة واجتناب المعاصي الذي أفاده ( اتقوا ) وقوله تعالى: ( يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة ) الآية لعدم ذكر ( من ) مع ترتبها على الايمان ، والجواب بأنه لاضير إذ يكفي ترتيب ذلك على الايمان في بعض المواد فيحمل مثله على أن القصد إلى ترتيبه عليه وحده بقريئة ذلك البعض وما ذكره به يحمل على الامر به بعد الايمان أدنى من أن يقال فيه ليس بشيء ، وبالجملة توجيه الزمخشري أوجه بما ذكره البيضاوي فأمل وتذكره

( وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ) إلى وقت سماه الله تعالى وجعله منتهى أعماركم على تقدير الايمان ولا يعاجلكم بعذاب الاستئصال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يمتعكم في الدنيا باللذات والطيبات إلى الموت ، ولا يلزم بما ذكر القول بتعدد الاجل كما يزعمه المعتزلة ، وقد مر تحقيق ذلك ( قَالُوا ) استئناف كما سبق آتفا ( إِنْ أَنْتُمْ ) ما أنتم ( الْآبَشْرُ مَثَلًا ) من غير فضل يؤهلكم لما تدعون من الرسالة . والزمخشري تهالك في مذهبه حتى اعتقد أن الكفار كانوا يعتقدون تفضيل الملك ( قُرَيْدُونَ ) صفة ثانية - لبشر - حمل على المعنى كقوله تعالى: ( أبشر يهودنا ) أو كلام مستأنف أى تريدون بما أنتم عليه من الدعوة والارشاد ( أَنْ تَصُدُّوْنَا ) بما تدعوننا اليه من التوحيد وتخصيص العبادة بالله تعالى ( عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ) عما استمر على عبادته آباؤنا من غير شيء . وقرأ طلحة ( أَنْ تَصُدُّوْنَا ) بتشديد الدال ، وخرج على جعل أن مخففة من الثقلية وتقدير فاصل بينها وبين الفعل أى أنه قد تصدونا ، وقد جاء مثل ذلك في قوله :

علموا أن يؤملون فجادوا قبل أن يسئلوا بأعظم سؤل

والأولى أن يخرج على أن ( أن ) هي الثانية التي تنصب المضارع لكنها لم تعمل كما قيل : في قوله تعالى : ( لمن أراد أن يتم الرضاغة ) في قراءة الرفع حملا على أختها ( ما ) المصدرية كما عملت ( ما ) حملا عليها فيما ذكره بعضهم في قوله :

أن تقرأن على أسماء ويحكى منى السلام وإن لا تشعرا أحدا

( فَأَتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ ) أى إن لم يكن الأمر كما قلنا بل كنتم رسلا من قبله تعالى كما تدعون فأتونا بما يدل على صحة ما تدعون من الرسالة حتى تترك ما لم ينزل نعيده أباعن جد ، أو على فضلكم واستحقاقكم لتلك المرتبة ، قال ابن عطية : إنهم استبعدوا ارسال البشر فأرادوا حجة عليه ، وقيل : بل إنهم اعتقدوا محالته وذهبوا

مذهب البراهمة وطلبوا الحججة على جهة التعجيز أى بهشكم محال وإلا فأتوا بساطان. بين أى إنكم لا تفعلون ذلك أبداً. وهو خلاف الظاهر، وهذا الطلب كان بعد آياتهم عليهم السلام لهم من الآيات الظاهرة والبيئات الباهرة ما تخزله الجبال الصم أقدمهم عليه العناد والمكابرة ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ﴾ مجازاة لأول مقالتهن: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ كما تقولون وهذا كالقول بالموجب لأن فيه اطماعاً في الموافقة ثم كر الى جانبهم بالابطال بقولهم عليهم السلام: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ أى انما اختصنا الله تعالى بالرسالة بفضل منه سبحانه وامتنان، والبشرية غير مانعة لمشيئته جل وعلا، وفيه دليل على أن الرسالة عطائية وأن ترجيح بعض الجائزات على بعض بمشيئته تعالى، ولا يخفى ما في العدول عن ولكن الله من علينا الى ما في النظم الجليل من التواضع منهم عليهم السلام، وقيل: المعنى ما نحن من الملائكة بل نحن بشر مثلكم في الصورة أوفى الدخول تحت الجنس ولكن الله تعالى يمن على من يشاء بالفضائل والكمالات والاستعدادات التي يدور عليها فلک الاصطفاء للرسالة، وفي هذا ذهاب الى قول بعض حكماء الاسلام: ان الانسان لو لم يكن في نفسه وبدنه، خصوصاً بخواص شريفة علوية قدسية فإنه يمتنع عقلاً حصول صفة النبوة فيه، وأجواب عن عدم ذكر المرابين عليهم السلام فضائلهم النفسانية والبدنية بأنه من باب التواضع كاختيار العموم، والحق منع الامتناع العقلي وان كانوا عليهم السلام جميعاً لهم مزايا وخواص مرجحة لهم على غيرهم، وانما قيل لهم كما قيل: لا اختصاص للكلام بهم حيث أريد الزامهم بخلاف ما سلف من انكار وقوع الشك فيه تعالى فإنه عام وان اختص بهم ما يعقبه ﴿وَمَا كَانَ لَنَا﴾ أى ماصح وما استقام ﴿أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطٰنٍ﴾ أى بحجة ما من الحجج فضلاً عن السلطان المبين الذي افترحموه بشئ. من الأشياء. وسبب من الاسباب ﴿الْأَبَاذِنَ اللَّهِ﴾ فإنه أمر يتعاقب بشيئته تعالى ان شاء كان والافلا ﴿وَعَلَىٰ اللَّهِ﴾ وحده دون ما عاده. طلقاً ﴿فَإِيْتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (۱) في الصبر على معاندتكم ومعاداتكم، عمموا الأمر للأشعار بما يوجب التوكل من الايمان وقصدوا به أنفسهم قصداً أولياً، ويدل على ذلك قولهم: ﴿وَمَا لَنَا إِلَّا تَوَكَّلَ عَلَىٰ اللَّهِ﴾ ومحل الخلاف في دخول المتكلم في عموم كلامه حيث لم يعلم دخوله فيه بالطريق الأولى أو تفرقة عليه قريته كما هنا. واحتمال أن يراد بالمؤمنين أنفسهم (مالنا) الثغرات لا الثغرات اليه، والجمع بين الواو والفاء تقدم الكلام فيه (۱) و(ما) استفهامية للسؤال عن السبب والمعذر (أن) على تقدير حرف الجر أى عذرنا في عدم التوكل عليه تعالى، والاضطراب لاظهار النشاط بالتوكل عليه جل وعلا والاستلذاذ باسمه تعالى وتعليل التوكل ﴿وَقَدْ هَدَبْنَا﴾ أى والحال أنه سبحانه قد فعل بنا ما يوجب ذلك ويستدعيه حيث هدانا ﴿سُبُلًا﴾ أى أرشدكنا منا سبيله ومنهاجه الذي شرع له وأوجب عليه سلوكه في الدين •

وقرأ أبو عمرو (سبلنا) بسكون الباء، وحيث كانت أذية الكفار بما يوجب الفلق والاضطراب للقادح في

التوكل قالوا على سبيل التوكيد القسيمي مظهرين لكلمة العزيمة. (وَلَصَّبْرَنَّ عَلَيَّ مَا آذَيْتُونَا) و (ما) مصدرية أى اذاتكم ايانا بالعناد واقتراح الآيات وغير ذلك بما لاخير فيه ، وجوزوا أن تكون موصولة بمعنى الذى والعائد محذوف أى الذى آذيتوناه ، وكان الاصل آذيتونابه فهل حذف به أو الباء ووصل الفعل إلى الضمير ؟ قولان ﴿ وَعَلَى اللَّهِ ﴾ خاصة ﴿ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ١٣ ﴾ أى فليثبت المتوكلون على ما أحدثوه من التوكل ، والمراد بهم المؤمنون ، والتعبير عنهم بذلك لسبق اتصافهم به ، وغرض المرسلين من ذلك نحو غرضهم مما تقدم وربما يتجوز في المسند اليه . فالمعنى وعليه سبحانه فليتوكل مريدو التوكل لكن الاول أولى .  
وقرأ الحسن بكسر لام الأمر في (ليتوكل) وهو الاصل هذا ، وذكر بعضهم أن من خواص هذه الآية دفع أذى البرغوث . فقد أخرج المستغفرى في الدعوات عن أبي ذر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إذا آذاك البرغوث فخذ قدحا من ماء وقرأ عليه سبع مرات (ومالنا أن لا تتوكل على الله) الآية وتقول : ان كنتم مؤمنين فكفروا شركم وإذا كم عنائكم ترشه حول فراشك فانك تبيت آمنا من شرها . »  
وأخرج الديلمي في مسند الفردوس عن أبي الدرداء مرفوعا نحو ذلك إلا أنه ليس فيه « إن كنتم مؤمنين فكفروا شركم وإذا كم عناءكم » ولم أقف على صحة الخبر ولم أجرب ذلك إذ ليس للبرغوث ولع بي والحمد لله تعالى . وأظن أن ذلك ملحوظة الدم كما أخبرني به بعض الاطباء والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ قيل : لعل هؤلاء القائلين بعض المتبردين في الكفر من أولئك الأمم الكافرة التي نقلت مقالاتهم الشيعة دون جميعهم كقوم شعيب واضرابهم ولذلك لم يقل : وقالوا ، ﴿ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مَلْتِنَا ﴾ وجوز أن يكون المراد بهم أهل الحل والعقد الذين لهم قدرة على الاخراج والادخال ، ويكون ذلك علة للعدول عن قولوا أيضا ، و (أو) لأحد الأمرين ، ومرادهم ليكون أحد الأمرين اخراجكم أو عودكم ، فالمقسم عليه في وسع المقسم ، والقول بأنها بمعنى حتى أو أن قول من لم يعن النظر كما في البحر فيما بعدها إذ لا يصح تركيب ذلك مع ما ذكر كما يصح في لالزمك أو تقضيتي حتى ، والمراد من العود الصيرورة والانتقال من حال إلى أخرى وهو كثير الاستعمال بهذا المعنى ، فيندفع ما يتوهم من أن العود يقتضى أن الرسل عليهم السلام كانوا وحاشاهم في ملة الكفر قبل ذلك . واعترض في الفرائد بأنه لو كان العود بمعنى الصيرورة لقليل إلى ملتنا فتعديته بنى يقتضى أنه ضمن معنى الدخول أى لتدخلن في ملتنا . ورده الطيبي بأنه إنما يلزم ما ذكر لو كان (في ملتنا) صلة للفعل أما إذا جعل خبرا له لأن صار من أخوات كان فلا يرد كما في نحو صار زيد في الدار . نعم يفهم مما ذكره وجه آخر وهو جملة مجازا بمعنى تدخلن لا تضمينا لأنه على ما قررره يقصد فيه المعنيان فلا يدفع المحذور . وفي الكشف ان (في) أبلغ من إلى لدلالته على الاستمرار والتمكن كأنهم لم يرضوا بأن يتظاهروا أنهم من أهل ملتهم ، وقيل : المراد من العود في ملتهم سكوتهم عنهم وترك مطالبتهم بالإيمان وهو كما ترى ، وقيل : هو على معناه المتبادل والخطاب لكل رسول ولئن آمن معه من قومه فغلبوا الجماعة على الواحد . فان كان الجماعة حاضرين فالامر ظاهر والا فهناك تغليب آخر في الخطاب ، وقيل : لا تغليب أصلا والخطاب للرسل وحدهم بناء على زعمهم أنهم كانوا من أهل ملتهم قبل اظهار الدعوة كقول فرعون عليه اللعنة لموسى عليه السلام : (وقمعت فمعتك



التي فعلت وأنت من الكافرين) وقد مر الكلام في مثل ذلك فتذكر ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ﴾ أي إلى الرسل عليهم السلام بعد ما قيل لهم ما قيل ﴿رَبِّهِمْ﴾ مالك أمرهم سبحانه ﴿لَنْهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ ١٣﴾ أي المشركين المتناهين في الظلم وهم أولئك القاتلون ، وقال ابن عطية : خص سبحانه الظالمين من الذين كفروا اذ جائز أن يؤمن من الكفرة الذين قالوا تلك المقالة ناس فالتوعد باهلاك من خالص للظلم ، و (أوحى) يتحمل أن يكون بمعنى فعل الايحاء فلا مفعول له (ولنهلكن) على اضمار القول أي قاتلا لانهلكن ، ويتحمل أن يكون جاريا مجرى القول لكونه ضربا منه (ولنهلكن) مفعوله ﴿وَلَنُسَكِّنَنَّكَ الْأَرْضَ﴾ أي أرضهم وديارهم ، فاللام للعهد وعند بعض عرض عن المضاف إليه ﴿مَنْ بَعْدَهُمْ﴾ أي من بعد اهلاكم ، وأقسم سبحانه وتعالى في مقابلة قسمهم ، والظاهر أن ما أقسم عليه جل وعلا عقوبة لهم على قولهم : ( لنخرجنكم من أرضنا ) وفي ذلك دلالة على مزيد شناعة ما أتوا به حيث أنهم لما أرادوا اخراج المخاطبين من ديارهم جعل عقوبته اخراجه من دار الدنيا وتورث أولئك أرضهم وديارهم ، وفي الحديث « من آذى جاره أورثه الله تعالى داره » وقرأ أبو حيوة وتورث أولئك أرضهم وديارهم ، وفي الحديث « من آذى جاره أورثه الله تعالى داره » وقرأ أبو حيوة ﴿لِيَهْلِكَ الظَّالِمِينَ وَلِيَسْكُنَنَّكَ الْأَرْضَ﴾ بياه الغيبة اعتبارا - لا وحي - كقولك : أقسم زيد ليخرجن (ذلك) إشارة إلى الموحى به وهو اهلاك الظالمين واسكان المخاطبين ديارهم ، وبذلك الاعتبار وحد اسم الإشارة مع أن المشار إليه اثنان فلا حاجة إلى جعله من قبيل (عوان بين ذلك) وان صح أي ذلك الامر محقق ثابت •

﴿لَمَنْ خَافَ مَقَامِي﴾ أي موقفي الذي يقف به العباد بين يدي للحساب يوم القيامة ، وإلى هذا ذهب الزجاج فالماقم اسم مكان واصله إلى ضميره تعالى لكونه بين يديه سبحانه ، وقال الفراء : هو مصدر ميمي أضيف إلى الفاعل أي خاف قيامي عليه بالحفظ لأعماله ومراتبه إياه ، وقيل : المراد إقامتي على العدل والصلوات وعدم الميل عن ذلك •

وقيل : لفظ مقام مقحم لأن الخوف من الله تعالى أي من خافي ﴿وَخَافَ وَعِيدِ ١﴾ أي وعيدي بالذباب وياه المتكلم محذوقه للاكتفاء بالكسرة عنها في غير الوقف . والوعيد على ظاهره ومتملقه محذوف ، وجوز أن يكون مصدرا من الوعد على وزن فعيل وهو بمعنى اسم المفعول أي عذاب الموعود للكفار : وفيه استعارة الوعد للإيعاد ، والمراد بمن خاف على ما أشير إليه في الكشف المتقون ، ووقوع ذلك إلى آخره بعد ﴿ولنسكننكم الأرض من بعدهم﴾ موقع (والعاقبة للمتقين) في قصة موسى عليه السلام حيث قال لقومه : (استعينوا بالله واصبروا ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) ﴿وَاسْتَفْتَحُوا﴾ أي استنصروا الله تعالى على أعدائهم كقوله تعالى : (لن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح) ويجوز أن يكون من الفتاحة أي الحكومة أي استحكموا الله تعالى وطلبوا منه القضاء بينهم كقوله تعالى : (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) والضمير للرسل عليهم السلام بخاروي عن قتادة وغيره ، والمطف على (أوحى) ويؤيد ذلك قراءة ابن عباس . ومجاهد وابن محيصن ( واستفتحوا ) بكسر التاء أمرا للرسل عليهم السلام معطوفا على (ليهلكن) فهو داخل تحت الموحى ، والواو من الحكاية دون المحكي ، وقيل : ما قبله لانشاء الوعد فلا يلزم عطف الانشاء على الخبر مع أن مذهب بعضهم تجويزه ، وآخر على القراءتين عن قوله تعالى : (لنهلكن) أو - أوحى إليهم - على ما في الكشف

دلالة على أنهم لم يزالوا داعين الى أن تحقق الموعود من اهلاك الظالمين ، وذلك لأن (لنهاكن) وعد وانما حقيقة الاجابة حين الاهلاك ، وليس من تفويض الترتيب الى ذهن السامع في شيء ولا ذلك من مقامه كما توهم . وقال ابن زيد : الضمير للكفار والعطف حينئذ على (قال الذين كفروا) أى قالوا ذلك واستفتحوا على نحو ما قال قريش : (عجل لنا قتلنا) وكأهم لما قوى تكذيبهم وأذاهم ولم يعاجلوا بالعقوبة. عطفوا أن ما قبل لهم باطل فاستفتحوا على سبيل التحكم والاستنزاه كقول قوم نوح : (فأتانا بما تعدنا) وقوم شعيب (فأسقط علينا كسفا) الى غير ذلك ، وقيل : الضمير للرسول عليهم السلام ومكذبيهم لأنهم كانوا لهم سألوا الله تعالى أن ينصر الحق ويهلك المبطل ، وجعل بعضهم العطف على (أوحى) على هذا أيضا بل ظاهر كلام بعض أن العطف عليه على القراءة المشهورة مطلقا ، وسيأتى ان شاء الله تعالى احتمال آخر في الضمير ذكره الزمخشري .

(وَخَابَ) أى خسرو وهلك (كُلُّ جَبَّارٍ) متكبر عن عبادة الله تعالى وطاعته ، وقال الراغب: الجبار في صفة الانسان يقال لمن يجبر نقيضه بادعاء منزلة من التعالى لا يستحقها ، ولا يقال الا على طريق الذم (عُنَيْدٌ) معاند للحق مباح بما عنده ، وجاء فيل بمعنى مفاعل كثيرا كخليط بمعنى مخالط ورضيع بمعنى مراضع ، وذكر أبو عبيدة ان اشتقاق ذلك من العند وهو الناحية ، ولذا قال مجاهد : العنيد مجانب الحق ، قيل : والوصف الاول اشارة الى ذمه باعتبار الخلق النفساني والثاني الى ذمه باعتبار الاثر الصادر عن ذلك الخلق وهو كونه جابجا منحرفا عن الحق ، وفي الكلام ايجاز الحذف بحذف الفاء الفصيحة والمعطوف عليه أى استفتحوا ففتح لهم وظهروا بما سألوا وأفلحوا وخاب كل جبار عنيد وهم قومهم المعاندون ؛ فالخبية بمعنى مطلق الحرمان دون الحرمان عن المطلوب أو ذلك باعتبار أنهم كانوا يزعمون أنهم على الحق ، هذا اذا كان ضمير (استفتحوا) للرسول عليهم السلام ، وأما اذا كان للكفار فالعطف كما في البحر على (استفتحوا) أى استفتح الكفار على الرسول عليهم السلام وخابوا ولم يفلحوا ، وانما وضع (كل جبار عنيد) موضع ضميرهم ذما لهم وتسجيلا عليهم بالتجبر والعناد لا أن بعضهم ليسوا كذلك ولم تصبهم الخبية ، ويقدر اذا كان الضمير للرسول عليهم السلام وللذكفرة استفتحوا جميعا فنصر الرسول وخاب كل عات متمرده ، والخبية على الوجهين بمعنى الحرمان غيب الطلب ، وفي اسناد الخبية الى كل منهم ما لا يخفى من المبالغة (مَنْ وَرَّأَتْهُ جَهَنَّمُ) أى من قدمه وبين يديه كما قال الزجاج . والطربى . وقطرب . وجماعة ، وعلى ذلك قوله : (١)

ليس ورائي ان تراخت منيتي لزوم العصا نحني عليها الاصاب

ومعنى كونها قدمه أنه مرصد لها واقف على شفيرها ومبعوث اليها ، وقيل : المراد من خلف حياته وبعدها ، ومن ذلك \*

قوله : حلفت فلم أترك لنفسك رية وليس وراء الله للبره مذهب

واليه ذهب ابن الأنباري ، واستعمال (وراء) في هذا وذلك بناء على أنها من الأضداد عند أبي عبيدة .

(١) وقوله : أترجو بنو مروان سمى وطاعتي وقوم تميم والفلاة ورائيا

وقوله : عسى الكرب الذى أمسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

اهمه

(٢-٢٦-ج-١٣ - تفسير روح المعاني)

والأرهري فهي من المشتركات اللفظية عندهما . وقال جماعة : انها من المشتركات المعنوية فهي موضوعة لأمر عام صادق على القدام والخلف وهو ما توارى عنك . وقد تفسر بالزمان مجازا فيقال : الأمر من ورائك على معنى أنه سيأتيك في المستقبل من أوقاتك ﴿ وَيُسْقَى ﴾ قيل عطف على متعلق ( من ورائه ) المقدر ، والاكثر على أنه عطف على مقدر جوبا عن سؤال سائل كأنه قيل : فإذا يكون إذن؟ فقيل : يلقى فيها ما يلقى ويسقى ( من ماء ) مخصص لا كالمياه المعهودة ﴿ صَدِيدٌ ﴾ قال مجاهد . وفنادة . والضحاك هو ما يسيل من أجساد أهل النار ، وقال محمد بن كعب . والربيع : ما يسيل من فروج الزناة والزواني ، وعن عكرمة هو الدم والقحج ، وأعره الزمخشري عطف بيان لماء . وفي إيهامه أولا ثم بيانه من التهويل ما لا يخفى ، وجواز عطف البيان في النسكات مذهب الكوفيين . والفارسي ، والبصريون لا يرونه وعلى مذهبهم هو بدل من ( ماء ) ان اعتبر جامدا أو نعت ان اعتبر فيه الاشتقاق من الصد أى المنع من الشرب كأن ذلك الماء لمزيد قبحه مانع عن شربه ، وفي البحر قيل : إنه بمعنى مصدود عنه أى لكرهته يصد عنه ، وإلى كونه نعتا ذهب الحوفي وكذا ابن عطية قال : وذلك كما تقول : هذا خاتم حديد ، وإطلاق الماء على ذلك ليس بحقيقة وإنما أطلق عليه باعتبار أنه بدله ، وقال بعضهم : هو نعت على إسقاط مفيد التشبيه كما تقول مررت برجل أسد ، والتقدير مثل صديد وعلى هذا فإطلاق الماء عليه حقيقة ، وبالجملة تخصيص السقي من هذا الماء بالذكر من بين عذابها يدل على أنه من أشد أنواعه ﴿ يَتَجَرَّعُهُ ﴾ جوز أبو البقاء كونه صفة لماء أو حالا منه أو استئنافا • وجوز أبو حيان كونه حالا من ضمير ( يسقى ) والاستئناف أظهر وهو مبنى على سؤال كأنه قيل : فإذا يفعل به؟ فقيل : يتجرعه أى يتكلف جرعه مرة بعد أخرى لغلبة العطش واستيلاء الحرارة عليه ﴿ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ ﴾ أى لا يقارب أن يسبغه فضلا عن الاساعة بل ينقص به فيشر به بعد التيا والتي جرعة غب جرعة فيطول عذابه تارة بالحرارة والعطش وأخرى بشره على تلك الحالة ؛ فان السوخ انحدار الماء انحدار الشراب في الحلق بسهولة وقبول نفس ونفيه لا يفيد نفى ما ذكر جميعا ، وقيل : تفعل مطاوع فعل يقال : جرعه فتجرع وقيل : إنه موافق للجرى أى جرعه كما تقول عدا الشيء وتعداه ، وقيل : الاساعة الادخال في الجوف ، والمعنى لا يقارب أن يدخله في جوفه قبل أن يشربه ثم شر به على حد ما قيل في قوله تعالى : ( فذبحوها وما كادوا يفعلون ) أى ما قاربوا قبل الذبح ، وعبر عن ذلك بالاساعة لما أنها المعهودة في الأشرية . أخرجه أحمد . والترمذى . والنسائي . والحالم وصححه . وغيرهم عن أبي أمامة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في الآية : « يقرب اليه فيتكرهه فإذا أدنى منه شوى وجهه ووقعت فروة رأسه فإذا شر به قطع أمعاءه حتى يخرج من دره يقول الله تعالى : ( وسقروا ماء حيا فقطع أمعاءهم ) وقال سبحانه : ( وأن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه ) ، ويسبغه بضم الياء لأنه يقال : ساع الشراب وأساعه غيره وهو الفصيح وإن ورد ثلاثيه متعديا أيضا على ما ذكره أهل اللغة ، وجملة ( لا يكاد ) إلى آخره في موضع الحال من فاعل يتجرعه أو من مفعوله أو منهما جميعا ﴿ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ ﴾ أى أسبابه من الشدائد وأنواع العذاب فالكلام على المجاز أو بتقدير مضاف ( من كل مكان ) أى من كل موضع ، والمراد أنه يحيط به من جميع الجهات كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقال إبراهيم التيمي : من



كل مكان من جسده حتى من أطراف شعره وروى نحو ذلك عن ميمون بن مهران. ومحمد بن كعب، واطلاق المكان على الأعضاء مجاز، والظاهر أن هذا الإتيان في الآخرة

وقال الاخفش: أراد البلايا التي تصيب الكافر في الدنيا سبها ما وثقتها ولا يخفى بعده لأن سياق الكلام في أحوال الكافر في جهنم وما يلقى فيها ﴿ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ﴾ أي والحال أنه ليس بميت حقيقة كما هو الظاهر من مجيء أسبابه على أتم وجه فيستريح بما غشيه من أصناف الموبقات ﴿ وَمَنْ وَرَّأْتَهُ ﴾ أي من بين يدي من حكم عليه بما مر ﴿ عَذَابٌ غَلِيظٌ ١٧ ﴾ يستقبل كل وقت عذابا أشد وأشق مما كان قبله ، وقيل : في (وراء) هنا نحو ما قيل فيما تقدم أمامه، وذكر هذه الجملة لدفع ما يتوهم من الخفة بحسب الاعتياد كما في عذاب الدنيا ، وقيل : ضمير ورأته يعود على العذاب المفهوم من الكلام السابق لا على كل جبار ، وروى ذلك عن الكلبي ، والمراد بهذا العذاب قيل : الخلود في النار وعليه الطبرسي ، وقال الفضيل : هو قطع الانفاس وحبسها في الاجساد هذا ،

وجوز في الكشف ان تكون هذه الآية - أعني قوله تعالى : ( واستفتحوا ) - إلى هنا منقطعة عن قصة الرسل عليهم السلام نازلة في أهل مكة طلبوا الفتح الذي هو المطر في سنينهم التي أرسلت عليهم بدعوة رسول الله ﷺ فخب سببانه رجاءهم ولم يسقمهم ووعدهم أن يسنيهم في جهنم بدل سقياهم صديد أهل النار، والواو على هذا قيل : للاستئناف ، وقيل : للعطف إما على قوله تعالى : ( وويل للكافرين من عذاب شديد ) أو على خبر ( أو لك في ضلال بعيد ) لقربه لفظا ومعنى ، والوجه الأول أو وجه بعد العهد وعدم قرينة تخصيص الاستفتاح بالاستمطار ولأن الكلام على ذلك التقدير يتناول أهل مكة تناولا لا ينافي المقصود من ضرب القصة أن يعتبروا ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَرَبَّهُمْ ﴾ مبتدأ خبره محذوف أي فيما يتلى عليكم صفتهم التي هي في الغرابة كالمثل كما ذهب إليه سيويه ، وقوله سببانه :

﴿ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ ﴾ جملة مستأنفة لبيان مثلهم ، ورجح ابن عطية كونه مبتدأ وهذه الجملة خبره ، وتعقبه الحوفي بأنه لا يجوز لخلو الجملة عما يربطها بالمبتدأ وليست نفسه في المعنى لتستغنى عن ذلك لظهور أن ليس المعنى مثلهم هذه الجملة - وأجاب عنه السمين بالترام أنها نفسه لأن مثل الذين في تأويل ما يقال فيهم ويوصفون به إذا وصفوا فلا حاجة إلى الرابط كما في قولك : صفة زيد عرضه مصون وماله مبذول ، قيل : ولا يخفى حسنه إلا أن المثل عليه بمعنى الصفة ، والمراد بالصفة اللفظ الموصوف به كما يقال : صفة زيد أسمر أي اللفظ الذي يوصف به هو هذا ، وهذا وإن كان مجازا على مجاز لكنه يفتقر لأن الأول ملحق بالحقيقة لشهرته وليس من الاكتفاء يعود الضمير على المضاف إليه لأن المضاف ذكر توطئة له فان ذلك اضعف من بيت العنكبوت كما عدت ه وذهب الكسائي والفراء إلى أن (مثل) محموم وتقدم ما عليه وله ، وقال الحوفي : هو مبتدأ (وكرماد) خبره وأعمالهم بدل من المبتدأ بدل اشتغال كما في قوله :

ماللجمال مشبها وثيدا أجدلا يحملن أم حديدا

وفيه خفاء ، ولعله اعتبر المضاف إليه . وفي الكشف جواز كونه بدلا من (مثل الذين كفروا) لكن على تقدير مثل أعمالهم فيكون التقدير مثل الذين كفروا مثل أعمالهم كرماد ، قال في الكشف : وهو بدل الكل من الكل وذلك لأن مثلهم ومثل أعمالهم متحدان بالذات ، وفيه تفخيم اه ، وقيل : إنه على هذا التقدير أيضا بدل اشتغال

لان مثل أعمالهم كونها كرماد ومثلهم كون أعمالهم كرماد فلا اتحاد لكن الأول سبب للثاني فنأمل، والرماد معروف وعرفه ابن عيسى بأنه جسم يسحقه الاحراق سحق الغبار ويجمع على رمد في الكثرة وأرمدة في القلة وشذ جمعه على افغلاء قالوا أرمداه كذا في البحر، وذكر في القاموس أن الارمداء كالاربعا الرمداء ولم يذكر أنه جمع، والرماد بأعمالهم ما هو من باب المكارم كصلة الارحام وعق الرقاب وفداء الاسارى وقرى الاضياف واغائة الملوفين وغير ذلك، وقيل: ما فعلوه لاصنامهم من القرب بزعمهم، وقيل: ما يعم هذا وذلك وامله الاولى، وحجىء بالجملة على ما اختاره بعضهم جوابا لما يقال: ما بال أعمالهم التي عملوها حتى آل أمرهم إلى ذلك المآل؟ إذ بين فيها أنها كرماد (أَشْتَدَّتْ بِهِ الرَّيْحُ) أى حملته وأسرعت الذهاب به فاشتد من شد بمعنى عدا، والباء للتمدية أول للملايسة، وجوز أن يكون من الشدة بمعنى القوة أى قويت بملايسة حمله (في يَوْمٍ عَاصِفٍ) المصنف اشتداد الريح وصف به زمان هبوبها على الاسناد المجازى كنهاره صائم وليله قائم للمبالغة، وقال الهروي: التقدير في يوم عاصف الريح لحذف الريح لتقدم ذكره كما في قوله: • إذا جاء يوم مظلم الشمس كاسف • (١) والتتوين على هذا عوض من المضاف اليه، وضعف هذا القول ظاهر، وقيل: إن عاصف صفة الريح إلا أنه جر على الجوار، وفيه أنه لا يصح وصف الريح به لاختلافهما تنريفا وتكريا، وقرأ نافع. وأبو جعفر (الرياح) على الجمع وبه يشتد فساد الرصيفية، وقرأ ابن أبي اسحق. وابراهيم بن أبي بكر عن الحسن (في يوم عاصف) على الاضافة، وذلك عند أبي حيان من حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه والتقدير في يوم ريح عاصف، وقد يقال: إنه من اضافة الموصوف الى الصفة من غير حاجة إلى حذف عند من يرى جواز ذلك (لَا يَقْدُرُونَ) أى يوم القيامة (عَمَّا كَسَبُوا) في الدنيا من تلك الاعمال (عَلَى شَيْءٍ) ما أى لا يرون له أثرا من ثواب أو تخفيف عذاب ويؤيد التعميم ماورد في الصحيح عن عائشة أنها قالت: يارسول الله إن ابن جدعان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين هل ذلك نافعه؟ قال: لا ينفعه لأنه لم يقل ربي اغفر لي خطيئتي يوم الدين، وقيل: الكلام على حذف مضاف أى لا يقدر من ثواب ما كسبوا على شئ. ما والاول اولى، وقدم المتعلق الاول-للايقدر- على الثاني وعكس في البقرة لأهمية كل في آيته وذلك ظاهر لمن له أدنى بصيرة، وحاصل التمثيل تشبيه أعمالهم في حبوها وذهاها هباء منشورا لا يبتئها على غير أساس من معرفة الله تعالى والايمان به وكونها لوجهه برما تطيرته الريح العاصف وفرقتة، وهذه الجملة فذلك ذلك والمقصود منه، قيل: والاكتفاء ببيان عدم رؤى الاثر لأعمالهم للاصنام مع ان لها عقوبات للتصريح ببطلان اعتقادهم وزعمهم أنها شفعا لهم عند الله تعالى، وفيه تهكم بهم (ذَلِكَ) أى ما دل عليه التمثيل دلالة واضحة من ضلالهم مع حساباتهم أنهم على شئ (هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ۱۸) عن طريق الحق والصواب، وقد تقدم تمام الكلام في ذلك غير بعيد.

(الْمُتَرَّ) خطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمراد به أمته الذين بعث اليهم، وقيل: خطاب لكل واحد من الكفرة لقوله تعالى: (ان يشأ يذهبكم) والرؤية تدو به القلب، وقوله تعالى: (ان الله خلق السموات والأرض) ساد مسد مفعولها أى ألم تعلم أنه تعالى خلقهما (بِالْحَقِّ) أى ملتبسة بالحكمة والوجه الصحيح الذى يحق

أن يخلق عليه. وقرأ السلي (الم تر) بسكون الراء ووجهه أنه أجرى الوصل مجرى الوقف، قال أبو حيان: وتوجيه آخر وهو ان (ترى) حذفت العرب ألفها في قولهم: قام القوم ولو ترما زيد كما حذفت ياء الأبي وقالوا بالأبال فلما دخل الجازم تخلل ان الراء هي آخر الكلمة فسكنت للجازم قالوا في لأبال لم أبل، تخيلوا اللام آخر الكلمة، والمشهور التوجيه الاول. وقرأ الأخوان (خالق السموات والارض) بصيغة اسم الفاعل والاضافة وجر (الارض) •

(لَنْ يَشَاءَ يَذْهَبَكُمْ) بعدمكم أي الناس كما قاله جماعة وأما الكفرة كما روى عن ابن عباس بالمرءة (وَيَأْتِ بَخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٩) أي يخلق بدلکم خلقا مستنفا لا لعلاقة بينکم وبينهم، والجمهور على انه من جنس الآدميين، وذهب آخرون الى أنه أعم من أن يكون من ذلك الجنس أو من غيره، وأورد سبحانه هذه الشرطية بعد أن ذكر خلقه السموات والارض تارشادا الى طريق الاستدلال فان من قدر على خلق مثل هاتيك الاجرام العظيمة كان على اعدام المخاطبين وخلق آخرين بدلهم أقدر ولذلك قال سبحانه: ﴿ وَمَا ذَلِكَ ﴾ أي المذكور من اذهابکم والاتيان بخلق جديد مكانکم ﴿ عَلَى اللَّهِ بَعِزٌ ۝٢٠ ﴾ متعذروا متعسفانه سبحانه وتعالى قادر بذاته لا باستعانة وواسطة على جميع الممكنات لا اختصاص له بمقدور دون مقدور. وهذه الآية على ما في الكشف بيان لا بعد في الضلال وعظم خطبهم في الكفر بالله تعالى لوضوح آياته الشاهدة له الدالة على قدرته الباهرة وحكمته البالغة وأنه هو الحقيق بأن يؤمن به ويرجى ثوابه ويخشى عقابه ﴿ وَبَرِّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ أي يبرزون يوم القيامة، وياتر الماضي لتحقق الوقوع اولاً لأنه لا مضى ولا استقبال بالنسبة اليه سبحانه، والمراد ببروزهم ظهورهم من قبورهم للرئين لاجل حساب الله تعالى، فاللام للتعليل وفي الكلام حذف مضاف، وجوز أن تكون اللام صلة البروز وليس هناك حذف مضاف، ويراد أنهم ظهروا له عز شأنه عند أنفسهم وعلى زعمهم فانهم كانوا يظنون عند ارتكابهم الفواحش سرا أنها تخفى على الله تعالى فاذا كان يوم القيامة انكشفوا له تعالى عند أنفسهم وعلوا أنه لا تخفى عليه جل شأنه خافية، وقال ابن عطية: معنى برزوا صاروا بالبراز وهي الارض المتسعة فاستعير ذلك لمجمع يوم القيامة، وهذا ميل الى التعليل والحذف. ونقل الامام عن الحكماء في تأويل البروز أن النفس اذا فارقت الجسد فكأنه زال الغطاء وبقيت مجردة بذاتها عارية عن كل ماسواها وذلك هو البروز لله تعالى وهو كلام تعده العرب من الاحاجي ولذا لم يلتفت اليه المحدثون •

وقرأ زيد بن علي بن رضى الله تعالى عنهم (وبرزوا) مبنيًا للفعول وبتشديد الراء، والمراد أظهرهم الله تعالى وأخرجهم من قبورهم لحسابته ﴿ فَقَالَ الضُّعَفَاءُ ﴾ جمع ضعيف، والمراد بهم ضعاف الرأي وهم الاتباع، وكتب في المصحف العثماني بووا قبل الهمزة، ووجه ذلك بأنه على لفظ من يفخم الألف قبل الهمزة فيميلها إلى الواو، وظنيره علوا بنى إسرائيل. ورد ذلك الجعبري قائلا: انه ليس من لغة العرب ولا حاجة للتوجيه بذلك لأن الرسم سنة متبعة، وزعم ابن قتيبة أنه لغة ضعيفة، ولو وجه بأنه اتباع اللفظة في الوقف فان من القراء من يقف في مثل ذلك بالواو بأن حسنا صحيحا كذا ذكر فيراجع. ولمل من أنصف لا يرى أحسن من ترك التوجيه •

(لَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا) أي لروؤسائهم الذين استبعوهم واستغروهم ﴿ إِنَّا كُنَّا ﴾ في الدنيا ﴿ لَكُمْ تَبَعًا ﴾ في تكذيب الرسل عليهم السلام والاعراض عن نصائحهم وهو جمع تابع كخادم وخدم وغايب وغيب أو



اسم جمع لذلك ولم يذكر كونه جمعا في البحر . أو هو مصدر نعت به مبالغة أو بتأويل أو بتقدير مضاف أى تابعين أو ذوى تبع، وبه على سائر الاحتمالات يتعاق الجار والمجرور، والتقديم للحصر أى تبعاً لكم لا لغيركم ه  
 وقيل : المعنى انا تبع لكم لا لأربنا ولذا سبّاهم الله تعالى ضعفاء ، ولا يلزم منه كون الرؤساء أقوياء الرأى حيث ضلوا وأضلوا ، ولو حل الضعف على كونهم تحت أيديهم وتابعت لهم كان أحسن وليس بذلك ه

(فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَبَرُونَ عَنَّا) استفهام أريد به التوبيخ والتقريع، والقاء للدلالة على سببية الاتباع للاغناء، وهو من الغناء بمعنى الفائدة، وضمن معنى الدفع ولذا عدى بعن أى انا اتبعناكم فيما كنتم فيه من الضلال فهل أنتم اليوم دافعون عنا (مَنْ عَذَابُ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ) أى بعض الشئ الذى هو عذاب الله تعالى بناء على ما قيل : ان (من) الثانية للتبعيض واقعة موقع المفعول للوصف السابق والأولى للبيان وهى واقعة موقع الحال من مجرور الثانية لأنها لو تأخرت كانت صفة له وصفة النكرة إذا قدمت أعربت حالا، واعترض هذا الوجه بأن فيه تقديم من البيانية على ما تبينه وهو لا يجوز ، وكذا تقديم الحال على صاحبها المجرور ه  
 وأجيب بأن فى كل من هذين الأمرين اختلافاً ، وقد أجاز جماعة تقديم (من) البيانية وصحح ذلك لأنه إنما يفوت بالتقديم الوصفية لالبيانية ، وكذا أجاز كثير كابتن كيسان وغيره تقديم الحال على صاحبها المجرور فعمل الذهاب إلى هذا الوجه فى الآية يرى رأى المجوزين لكل من التقديمين ه

وقال بعض المدققين : جاز تقديم هذه الحال لأنها فى الحقيقة عما سد مسده من شئ. أعنى بعض لاجن المجرور وحده ، وفيه من البعد ما لا يخفى ، وجوز أن تكون الأولى والثانية للتبعيض ، والمعنى هل أنتم مغنون عنا بعض شئ. هو بعض عذاب الله تعالى ؛ والاعراب كما سبق ، واختار بعضهم على هذا كون الحال عماسد مسده من شئ إذ لو جعل حالا عن المجرور لآل الكلام إلى هل أنتم مغنون عنا بعض بعض عذاب الله تعالى ولا معنى له، وفيه أنه يفيد المبالغة فى عدم الغناء كقولهم : أقل من القليل فنشئ المعنى لا معنى له، ولا يصح الالغاء إذ لا يصح أن يتعلق بفعل ظرفان من جنس دون ملائمة بينهما تصحح التبعية ، وجعل الثانى بدلا من الأول ياباه - كما فى الكشف - اللفظ والمعنى ؛ وقد تعقب أبوحيان توجيه التبعض فى المكانين كما سمعت بأن ذلك يقتضى البدلية فيكون بدل عام من خاص لأن (من شئ) اعم من قوله : (من عذاب) وهذا لا يقال : لأن بعضية الشئ مطلقة فلا يكون لها بعض ، وبما ذكرنا يعلم ما فيه ه

وجوز أن تكون الأولى مفعولا والثانية صفة مصدر سادة مسده ، والشئ عبارة عن اغناء ما أى فهل أنتم مغنون عنا بعض عذاب الله بعض الاغناء . وتعقب بأنه يلزم على هذا أن يتعلق بعامل ظرفان الى آخر ما سمعت أيضا ، وفيه نظر لأنه ليكون أحدهما فى تأويل المفعول به والآخر فى تأويل المفعول المطلق صح التعلق ولم يكونا من جنس واحد ، وقد يقال : إن تقييد الفعل بالثانى بعد اعتبار تقييده بالاول فليس العامل واحدا ه  
 ونص الحرفى . وأبو البقاء على أن (من) الثانية زائدة للتوكيد وسوغ زيادتها تقدم الاستفهام الذى هو هنا فى معنى النفي ، (من عذاب الله) اما متعلق - بمغنون - أو متعلق بمحذوف وقع حالا من (شئ) أى شيئا كانتنا من عذاب الله تعالى أو مغنون من عذاب الله تعالى غشاء ما ﴿ قَالُوا ﴾ أى المستكبرون جوابا عن توبيخ الضعفاء وتقريعهم واعتذاراً عما فعلوا بهم : ﴿ لَوْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ الى الإيمان ووقفنا له ﴿ هَلْ هَدَيْنَاكُمْ ﴾ ولكن

ضللنا فضلناکم اے اخترنا لکم ما اخترنا لانفسنا ، وحاصله علی ماقیل : إن ما كان منا في حقكم هو النصح لکم قصرنا فی رأینا ، وقال الزمخشری : إنهم ورکوا الذنب فی ضلالهم واضلالهم علی الله تعالی وکذبوا فی ذلك ، ویدل علی وقوع الکذب من أمثالهم یوم القيامة قوله تعالی حکایة عن المنافقین : ( یوم یبعثهم الله جمیما ینحلفون له ینحلفون لکم ویحسبون أنهم علی شیء ) وقد خالف فی ذلك أصول مشایخه لانهم لا یجوزون صدور الکذب عن أهل القيامة فلا یقبل منه ، وجوز أن یكون المعنی لو کنا من أهل اللطف فلطف بنا ربنا واهدینا لهدینا کم إلى الايمان ، ونقل ذلك القاضی وزیفه بما ذكره الامام ، وقیل : المعنی لو هدانا الله تعالی إلى الرجعة إلى الدنيا فنصلح ما فسدناه لهدینا کم وهو كما ترى ، وقال الجبائی . وأبو مسلم : المراد لو هدانا الله تعالی إلى طریق الخلاص من العقاب والوصول إلى النعم والثواب لهدینا کم إلى ذلك ، وحاصله لو خلصنا لخلصنا کم ایضالکن لامطمع فیہ لنا ولکم ، قال الامام : والدلیل علی أن المراد من الهدی هو هذا أنه الذی طلبوه والتسویه

(سواء علینا أجزعنا) بما لقینا (أم صبرنا) علی ذلك و(سواء) اسم بمعنى الاستواء مرفوع علی الخبریة للفعل المذكور بعده لانه مجرد عن النسبة والزمان فحکمه حکم المصدر . والهمزة (أم) قد جر دنا عن الاستفهام لمجرد التسویه ولذا صارت الجملة خبریة فکأنه قیل : جزعنا وصبرنا سواء علینا اے سیان ، وإنما أفرد الخبر لانه مصدر فی الاصل ، وقال الرضی فی مثله : إن (سواء) خبر مبتدأ محذوف اے الامران سواء ثم بین الامران بقولهم : (أجزعنا أم صبرنا) وما قیل : من أن (سواء) خبر مبتدأ محذوف والجملة جزء للجملة المذكورة بعد لتضمنها معنی الشرط ، وإفادة همزة الاستفهام معنی إن لاشتراکهما فی الدلالة علی عدم الجزم ، والتقدير إن جزعنا أم صبرنا فالامران سیان فنکلف بما لا یخفی ، والجزع حزن یصرف عما یراد فهو حزن شدید . وفي البحر هو عدم احتمال الشدة فهو نقیض الصبر ، وإنما أسندوا کلامن الجزع والصبر واستوائهما إلى ضمیر المتکلم المنتظم للخاطبین ایضا مبالغة فی النهی عن التوینح باعلامهم أنهم شركاء لهم فیما ابتلوا به وتسلیة لهم .

وجوز أن یكون هذا من کلام الفريقین فهو مردود إلى ما سبق له الکلام وهم الفريقان ، ولا نظر إلى القرب ذاقیل فی قوله تعالی : (ذلك لعلم أنم لم أخته بالغیب) وأید ذلك بما أخرجه ابن أبی حاتم . والطبرانی . وابن مردويه عن کعب بن مالک رفعه إلى النبی ﷺ فیما یظن أنه قال : « یقول أهل النار: هلوا فلنصبر فیصبرون خمسائة عام فلما رأوا ذلك لا ینفهم قالوا: هلوا فلجزع فییکون خمسائة عام فلما رأوا ذلك لا ینفهم قالوا : (سواء علینا أجزعنا أم صبرنا) الآية ، ولإی کون هذه المحاوراة بین الضعفاء والمستکبرین فی النار ذهب بعضهم میلًا لظواهر الاخبار .

واستظهر أبو حیان أنها فی موضع العرض وقت البروز بین یدی الله تعالی ، وقول الاتباع : (فول أتم مغنون عنا) جزع منهم ، وكذا جواب الرؤساء باعتبارهم بالضلال ، واحتمال أنه من کلام الأولین فقط خلاف الظاهر جدا ، وقوله تعالی : (مألنا من محبص ۲۱) جملة مفسرة لاجمال فیه الاستواء فلا محل لها من الاعراب أو حال مؤكدة أو بدل منه ، والمحبص من حاص حاد وفر ، وهو إما اسم مکان کالمیبت والمصیف أو مصدر میمی بالمغیب والمشیب ، والمعنی لیس لنا عمل تنجوا فیه من عذابه أولا نجاة لانامن ذلك (وقال الشیطان) الذی أضل کلا الفريقین واستتبهما عندما عتابه وقرعاه علی نمط ما قاله الاتباع للرؤساء (لما قضی الأمر) اے

أحكم وفرغ منه وهو الحساب ودخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار خطيباً في محفل الاشقياء من الثقلين  
 أخرج ابن جرير . وغيره عن الحسن قال : إذا كان يوم القيامة قام ابليس خطيباً على منبر من نار فقال :  
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَعِدَّتْكُمْ وَعَدَّ الْحَقَّ ﴾ إلى آخره ، وعن مقاتل أن الكفار يجتمعون عليه في النار باللائمة فيرقى منبراً  
 من نار فيقول ذلك ، وفي بعض الآثار ما هو ظاهر في أن هذا في الموقف ، فقد أخرج الطبراني . وابن المبارك  
 في الزهد . وابن جرير . وابن عساكر لكن بسند ضعيف من حديث عقبة بن عامر يرفعه إلى رسول الله ﷺ  
 أن الكفار حين يروا شفاعته النبي ﷺ للمؤمنين يأتون ابليس فيقولون له قد وجد المؤمنون من يشفع  
 لهم فقم أنت فاشفع لنا فانك أنت أضللتنا فيقوم فيثور من مجلسه أنئن ربح شيها أحد فيقول ما قص الله تعالى . ه  
 ومعنى (وعد الحق) وعدم ان حقه أن ينجز أو وعدا ينجز وهو الوعد بالبعث والجزاء ، وقيل : أراد بالحق  
 ما هو صفته تعالى أي ان الله تعالى وعدهم وعده الذي لا يخلف ، والظاهر أنه صفة الوعد ، وفي الآية على الاول  
 ايجاز أي أن الله سبحانه وعدهم وعدهم بالحق فوفاكم وانجزكم ذلك ﴿ وَوَعَدْتُمْكُمْ ﴾ وعده الباطل وهو أن لا يبعث  
 ولا حساب وأن كانوا فالاصنام تشفع لكم ﴿ فَأَخْلَقْتُمْكُمْ ﴾ موعدي أي لم يتحقق ما أخبرتكم به وظهر كذبه ،  
 وقد استعير الاخلاف لذلك ولو جعل مشاكلة لصح ﴿ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ أي تسلط أو حجة تدل  
 على صدقي ﴿ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ ﴾ أي الا دعائي إياكم إلى الضلالة ، وهذا وإن لم يكن من جنس السلطان حقيقة  
 لكنته أبرزه في مبرزه وجعله منه ادعاء فلذا كان الاستثناء متصلاً ، وهو من تأكيد الشيء بضده كقوله :

وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب وجميع

وهو من التهمك لامن باب الاستعارة أو التشبيه أو غيرهما على ما حقق في موضعه ، فان لم يعتبر فيه

التهمك والادعاء يكون الاستثناء منقطعاً على حد قوله :

وبلدة ليس بها أنيس الا اليعافير والا العيس

والى الانقطاع ذهب أبو حيان وقال : إنه الظاهر ، وجوز الامام القول بالاتصال من غير اعتبار الادعاء ،  
 ووجه ذلك بأن القدرة على حمل الانسان على الشيء تارة تكون بالقهر من الحامل وتارة تكون بتقوية الداعية  
 في قلبه وذلك بالقاء الوسواس اليه وهذا نوع من أنواع التسلط فكأنه قال : بما كان لي تسلط عليكم الا بالسوسة  
 لا بالضرب ونحوه ﴿ فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي ﴾ أي أسرعتم اجابتي كما يؤذن بذلك الفاء ، وقيل : يستفاد الاسراع من  
 السين لان الاستجابة وان كانت بمعنى الاجابة لكن عد ذلك من التجريد وأنهم كأنهم طلبوا ذلك من أنفسهم  
 فيقتضى السرعة وفيه بعد ﴿ فَلَا تُلْمُونِي ﴾ بوعدي اياكم حيث لم يكن على طريق القسر والالجام كما يدل  
 عليه الفاء ، وقيل : بوسوستي فان من صرح بالعداوة وقال : ( لا تعدن لهم صراطك المستقيم ) لا يلام بأمثال  
 ذلك . وقرئ . ( فلا يلوموني ) بالياء على الالتفات ﴿ وَلَوْ مَوَّأْتُمْ أَنْفُسَكُمْ ﴾ حيث استجبتم لي باختياركم الناشئ  
 عن سوء استعدادكم حين دعوتكم بلا حجة ولا دليل بل بمجرد تزوين وتوسيل ولم تستجيبوا لربكم اذ دعاكم  
 دعوة الحق المقرونة بالبينات والحجج ، وليس مراد اللعين التنصل عن توجه اللائمة اليه بالمرأة بل بيان  
 أحق بها منه . وفي الكشاف أن في هذه الآية دليلاً على أن الانسان هو الذي يختار الشقاوة والسعادة



و يحصلهما لنفسه وليس من الله تعالى الا التمكين ولا من الشيطان الا التزيين، ولو كان الامر كما تزعم المجبرة لقال : فلا تلوموني ولا أنفسكم فان الله تعالى قد قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه ، وليس قوله المحكي باطلا لا يصح التعلق به والا لبين الله سبحانه بطلانه وأظهر إنكاره ، على أنه لا طائل في النطق بالباطل في ذلك المقام ، الا ترى كيف أتى بالصدق الذي لا ريب فيه في قوله : ( إن الله وعدكم ) إلى آخره . وقوله : ( وما كان لي عليكم ) إلى آخره اه . واعترض قوله : والا لبين سبحانه بطلانه بأنه ينقلب عليه في قول المستكبرين ( لو هدانا الله لهديناكم ) إذ لم يعقب بالطلاق على وجه التوريك الذي ادعاه ، وكذلك قوله : على أنه لا طائل إلى آخره والجواب أن الأول غير متميز لذلك الوجه كما سمعت ، ومع ذلك قد عقب بالطلاق في مواضع عديدة ، ويكنى حكاية الكذب عنهم في ذلك الموطن ، وذلك في الموطن على توهم أنه نافع كما حكي الله تعالى عنهم ، أما بعد قضاء الامر ودخول أهل الجنة الجنة والنار النار فلا يتوهم لذلك طائل البتة ؛ لاسيما والشيطان لا غرض له في ذلك فافتراقا قائلا وموطنا وحكما ، بل الجواب أن أهل الحق لا ينكرون توجه الائمة عليهم وأن الله تعالى مقدس عن ذلك وحيته البالغة وقضاؤه سبحانه الحق ، حيث أنبتوا للعب القدرة الكسبية التي يدور عليها فك التكييف وجعلوا لها مدخلا في ذلك فانه سبحانه إنما يخلق أفعاله حسبا بختاره ، وسلمهم التأثير الذاتي عن قدرته لا ينفي اللوم عنهم كما بين في محله ، وما ذكره من أنه لو كان الامر إلى آخره مبنى على عدم الفرق بين مذهب أهل الحق الملقين عنده بالمجبرة وبين مسلك المجبرة في الحقة والفرق مثل الصبح ظاهر ، وهذا استدل بظاهر الآية على أن الشيطان لا قدرة له على تصريح الانسان أو تعويج أعضائه وجوارحه أو على ازالة عقله لانه نفى أن يكون له تسلط الا بالوسوسة . وأجاب من زعم القدرة على نحو ذلك بأن المقصود في الآية نفى أن يكون له تساط في أمر الاضلال الا بمحض الوسوسة لا نفي أن يكون له تساط أصلا والسياق أدل قرينة على ذلك . وانتزع بعضهم من الآية ابطال التقليد في الاعتقاد ، قال ابن الفرس : وهو انتزاع حسن لانهم اتبعوا الشيطان بمجرد دعواه ولم يطلوا منه برهانا محكي ذلك عنهم متضمننا لذمهم ، ثم الظاهر أن هذه الدعوة من الشيطان - أعني ابليس - بلا واسطة ، وهي إن كانت في وقت واحد لمتعدين مما يعسر تصويره ، ولا يبعد أن يقال : إن له اعوانا يفعلون كما يفعل لكن لما كان ذلك بأمره تصدى وحده لما تصدى ونسبت الدعوة اليه ، وللامام الرازي في الآية كلام طويل ساقه لبيان كيفية الدعوة والقاء الشيطان الوسوسة في قلب الانسان ، وأكثره عند المحدثين والسلف الصالحين أشبه شيء بوسواس الشياطين ، ولعل التوبة تفضي إن شاء الله تعالى إلى تحقيق ذلك بعون الله تعالى القادر المالك ( مَا أَنَا بِمُصْرَخِكُمْ ) أي بغيتكم بما أتم فيه من العذاب ، يقال : استصرخني فأصرخته أي استغاثني فأغثته ، وأصله من الصراخ وهو مد الصوت ، والهمزة للسلب كأن المغيث يزيل صراخ المستغيث .

( وَمَا أَنَا بِمُصْرَخِي ) مما أنا فيه ، وفي تعرضه لذلك مع أنه لم يكن في حيز الاحتمال مبالغة في بيان عدم صراخه ليأبم وإيدان بأنه أيضا مبتلى بمثل ما ابتلوا به ومحتاج إلى الاصراخ فكيف له باصراخ الغير ولذلك أثر الجملة الاسمية ، والمراد استمرار النفي لانني الاستمرار ، وكذا يقال في التأكيد فكان ماضى جوابا منه عن توبيخهم وتقريرهم وهذا جواب استغاثتهم واستغاثتهم به في دفع مادهم من العذاب . وقرأ يحيى بن وثاب . والاعمش

وحزة (بصرخى) بكسر الياء على الاصل في التخلص من التقاء الساكنين، وذلك أن الاصل بمصرخين لى فاضيف وحذفت نون الجمع للاضافة فالنقت ياء الجمع الساكنة و ياء المتكلم والاصل فيها السكون فكسرت لالتقاء الساكنين وأدغمت . وطن في هذه القراءة كثير من النحاة ، قال الفراء : لعلنا من زعم القراء فانه قل من سلم منهم من الوهم . وقال أبو عبيد . نراهم غلطوا . وقال الاخفش : سمعت هذا الكسر من أحد من العرب ولا من أحد من النحويين ، وقال الزجاج : إنها عند الجميع رديئة مردولة ولاوجه لها الاوجيه ضعيف . وقال الزنجشى : هي ضعيفة ، واستشهدوا لها بيت مجهول .

قال لها هل لك ياتاني قالت له ما أنت بالمرضى (١)

و كأنهم قدروا ياء الاضافة ساكنة فحركوها بالكسر لما عليه أصل التقاء الساكنين ، ولكنه غير صحيح لأن ياء الاضافة لا تكون الامفتوحة حيث قبلها ألف نحو عصاى فا بالها وقبلها ياء والقول بأنه جرت الياء الاولى بجرى الحرف الصحيح لأجل الادغام فكأنها ياء وقعت ساكنة بعد حرف صحيح ساكن فحركت بالكسر على الاصل ذهاب إلى القياس وهو قياس حسن ، ولكن الاستعمال المستفيض الذى هو بمنزلة الخبر المتواتر تضام اليه القياسات اه . وقد قلده هؤلاء الطائعين جماعة ، وقد وهموا طعنا وتقليدا فان القراءة متواترة عن السلف والخلف فلا يجوز أن يقال فيها : إنها خطأ او قبيحة او رديئة ، وقد نقل جماعة من العلماء أنها لغة لكنه قل استعمالها . ونص قطرب على أنها لغة في بنى يربوع فانهم يكسرون ياء المتكلم إذا كان قبلها ياء أخرى ويصلونها بها كعليه ولديه ، وقد يكثفون بالكسرة وذلك لغة أهل الموصل وكثير من الناس اليوم ، وقد حسنها أبو عمرو وهو امام لغة وامام نحو وامام قراءة وعربى صحيح، ورووا بيت النابتة :

على لعمر و نعمة بعد نعمة لو الדה ليست بذات عقارب

بكسر ياء - على - فيه ، وأنشدوا لذلك أيضاً البيت السابق وهو للاغلب العجلى ، وجهل الزنجشى به كالزجاج لا يلتفت اليه ، وقوله : ان ياء الاضافة لا تكون الامفتوحة الى آخره مردود بأنه روى سكون الياء . بعد الايب ، وقرأه القراء في (بحاى) وما ذكره أيضاً قياس مع الفارق فانه لا يازم من كسر هاء الياء المجانسة للكسرة كسر هاءم الالف الغير المجانسة لها ولذا فتحت بعدها لله جانسة وكون الاصل في هذه الياء الفتح في كل موضع غير مسلم ليف وهى من المنيات والاصل في المبني أن يبنى على السكون ، ومن الناس من وجه القراءة بأنها على لغة من يزيد ياء على ياء الاضافة اجراء لها بجرى هاء الضمير وكافه ، فان الهاء قد توصل بالواو اذا كانت مضمومة كهذا لهو وضربوه ، وبالياء اذا كانت مكسورة نحو بهى ، والكاف قد تلحقها الزيادة فيقال اعطيتكاه واعطيتكبه الا أنه حذفت الياء هنا اكتفاء بالكسرة ، وقال البصير : كسر الياء ليكون طبقاً لكسر الهمزة في قوله : (إِنِّي كَفَرْتُ) لأنه أراد الوصل دون الوقف والابتداء بذلك والكسر أدل على الوصل من الفتح وفيه نظر ، وبالجملة لا ريب في صحة تلك القراءة وهى لغة فصيحة ، وقد روى أنه تكلم بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث بدء الوحي وشرح حاله عليه الصلاة والسلام لورقة بن نوفل رضى الله تعالى عنه فانكارها محض جهالة ، وأراد بقوله : ( انى كفرت ) انى كفرت اليوم (بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ) أى من قبل هذا اليوم - يعنى فى الدنيا - .

(١) وقوله : أقبل في ثوب معافى . عند اختلاط الليل والعشى . ماض إذا مام بالضى اه منه

و(ما) مصدرية و(من) متعلقة بأشركتموني أى كفرت بأشرا كتم اياي الله تعالى بالطاعة لأنهم كانوا يطيعونه في أعمال الشركا يطاع الله تعالى في أعمال الخير ، فلاشرك استعارة بتشبيه الطاعة به وتنزيلها منزلة أو لأنهم لما أشركوا الاصنام ونحوها بايقاعه لهم في ذلك فكأنهم أشركوه ، والكفر مجاز عن التبرى فإني قوله تعالى: (ويوم القيامة يكفرون بشرككم) ومراد اللين أنه ان كان اشراككم لى بالله تعالى هو الذى أطمعكم فى نصرتى لكم وخيل اليكم ان لكم حقا على فاني تبرأت من ذلك ولم أحمده فلم يبق بيني وبينكم علاقة ، واردة اليوم حسبا ذكرنا هو الظاهر فيكون الكلام محمولا على انشاء التبرى منهم يوم القيامة . وجوز النسفى أن يكون اخبارا عن أنه تبرأ منهم فى الدنيا فيكون (من قبل) متعلقا بكفرت- أو متنازعا فيه .

وجوز غير واحد أن تكون (ما) موصولة بمعنى من كما قيل فى قولهم: سبحان ما سخر كن لنا، والعائد محذوف و(من قبل) متعلق - بكفرت - أى إني كفرت من قبل حين آيت السجود لآدم عليه السلام بالذى أشركتموني أى جعلتمونى شريكا بالطاعة وهو الله عز وجل ، فأشرك منقول من شركت زيدا للتعدية الى مفعول ثان ، والكلام على هذا اقرار من اللين بقدم كفره وبيان لأن خطيئته سابقة عليهم فلا إغاثة لهم منه فهو فى المعنى تعليل لعدم اصراخه إياهم . وزعم الامام أنه لنفى تأثير الوسوسة كأنه يقول: لا تأثير لوسوستى فى كفركم بديل أنى كفرت قبل أن وقعتم فى الكفر بسبب وسوسة أخرى وإلا لزم التسلسل فثبت بهذا أن سبب الوقوع فى الكفر شئ آخر سوى الوسوسة ، وكان الظاهر على هذا تقديمه على قوله : (ما بأبصر حكتم) إلى آخره ولا يظهر لتأخيرها نكتة يش لها الخاطر . ومنهم من جعله تعليلا لعدم اصراخهم إياه وهو بما لا وجه له إذ لا احتمال لذلك حتى يحتاج إلى التعليل ، وقيل: لأن تعليل عدم إصراخهم بكفره يومهم بهم بسبب من ذلك لولا المانع من جهته .

واعترض بأن نحو هذا الإيهام جار فى الوجه الأول وهم الكفرة الذين لا تنفعهم شفاعة الشافعين . وتعقب فى البحر القول بالموصولية بأن فيه اطلاق (ما) على الله تعالى والأصح فيها أنها لا تطلق على آحاد من يعلم ، و(ما) فى سبحان ما سخر كن يجوز أن تكون مصدرية بتقدير: يضاف أى سبحان موجد أو ميسر تسخير كن لنا وقال الطيبي: إن (ما) لا تستعمل فى ذى العلم الا باعتبار الوصفية فيه وتعظيم شأنه والمثال على ذلك أى سبحان العظيم الشأن الذى سخر كن للرجال مع مكر كن وكيد كن ، وكون (ما) موصولة عبارة عن الضم أى إني كفرت بالصنم الذى أشركتموني بما لا ينبغى أن يلتفت اليه (إن الظالمين لهم عذاب اليم ٢٢) الظاهر أنه من تمام كلام إبليس قطعاً لأطماع الكفار من الاغاثة والاعانة ، وحكى الله تعالى عنه ما سقره فى ذلك الوقت ليكون تنبيها للسامعين وحثا لهم على النظر فى عاقبتهم والاستعداد لما لا بد منه وأن يتصوروا ذلك المقام الذى يقول فيه الشيطان ما يقول فيخافوا ويعملوا ما ينفعهم هناك ، وقيل: إنه من كلام الخزنة يوم ذاك ، وقيل: إنه ابتداء كلام من جهته تعالى ، وأيد بأنه قرأ الحسن . وعمرو بن عبيد (أدخل) فى قوله تعالى: (وأدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها) بصيغة المضارع المسند إلى المتكلم . وأنت تعلم أنه إذا اعتبرت هذه القراءة مؤيدة لهذا القول فلتعتبر قراءة الجمهور (أدخل) بصيغة الماضى المبى للمفعول مؤيدة لما قبله فان المدخلين الملائكة عليهم السلام فتأمل ، وكان الله تعالى



لما جمع الفريقين في قوله سبحانه: (وبرزوا لله جميعا) وذكر شيئا من أحوال الكفار ذكر ما آل إليه أمر المؤمنين من ادخالهم الجنة (بِأَنَّ رَبَّهُمْ) أى بأمره سبحانه أو بتوفيقه وهدايته جل شأنه، والجار والمجرور متعلق - بأدخل - على قراءة الجمهور. وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميرهم اظهار مزيد اللطف بهم، وعلقه جماعة على القراءة الأخرى بقوله تعالى: (تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ۚ) أى يحییهم الملائكة بالسلام باذن ربهم. وتمتع ذلك أبو حيان بأن فيه تقديم معمول المصدر المنحل بحرف مصدرى وفعل عليه وهو غير جائز لما أن ذلك في حكم تقديم جزء من الشيء المرتب الاجزاء عليه. ورد بأن الظاهر أنه هنا غير منحل اليهما لأنه ليس المعنى المقصود منه أن يحياها فيها بسلام، ولو سلم فراد القائل بالتعلق التعلق المعنوى فالعامل فيه فعل مقدر يدل عليه (تحيتهم) أى يحيون باذن ربهم.

وقال العلامة الثاني: الأظهر أن التقديم جائز إذا كان المعمول ظرفا أو شبهه وهو في الكلام كثير، والتقدير تكلف، وليس كل مؤول بشيء حكمه حكم مآول به، مع أن الظرف بما يكفيه راحة من الفعل لانه شأننا ليس لغيره لتنزله من الشيء منزلة نفسه لوقوعه فيه وعدم انفكاكه عنه، ولهذا اتسع في الظروف ما لم يتسع في غيرها، وبالجزاز أقول، وإنما لم يجعله المحققون متعلقا - بأدخل - على تلك القراءة مع أنه سالم من الاعتراض ومشتمل على الالتفات أو التجريد وهو من المحسنات لأن قولك: أدخلته باذني ريك لا يناسب بلاغة التنزيل، والالتفات أو التجريد حاصل إذا علق بما بعده أيضا.

وفي الاتصاف الصارف عن هذا الوجه هو أن ظاهر (أدخل) بلفظ التكلم يشعر بأن ادخالهم الجنة لم يكن بواسطة بل من الله تعالى مباشرة وظاهر الاذن يشعر باضافة الدخول إلى الوسطة فينبها تنافر، واستحسن أن يعلق - بخالدين - والخالود غير الدخول فلا تنافر، وتمتعه في الكشف بأن ذلك لا يدفع الركالة وكأنه لما أن الأذن للدخول لا للاستمرار بحسب الظاهر، وكون المراد بمشيئتي وتيسيري لا يدفع ذلك عند التأمل الصادق، فأذهب إليه ابن جنى واستطيه الشيخ الطيبي وارتضاه ليس بشيء لمن سلم له ذوقه (أَمْ تَرَى) الخطاب لسيد المخاطبين صلى الله تعالى عليه وسلم، وقيل: لمن يصلح له والفعل معلق بما بعده من قوله تعالى: (كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا) أى كيف اعتمله ووضعه في موضعه اللاتني به (كَلِمَةً طَيِّبَةً) نصب على البدلية من (مثلا) و(ضرب) متعدية إلى مفعول واحد كما ذهب إلى ذلك الحوفي. والمهدوي. وابو البقاء، وهو على ما قيل: بدل اشتمال ولو جعل بدل كل من كل لم يبعد. واعتراض عليه بأنه لا معنى لقولك ضرب الله كلمة طيبة إلا بضم (مثلا) إليه فثلا هو المقصود بالنسبة فكيف يدل منه غيره، ولا يخفى أن هذا بنا على ظاهر قول النحاة: ان المبدل في نية الطرح وهو غير مسلم، وقوله سبحانه: (كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ) صفة (كلمة) أو خبر مبتدأ محذوف أى هي كشجرة، وجوز أن يكون كلمة منصوبا بضمضرو (ضرب) أيضا متعدية لواحد أى جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة أى حكم بأنها مثلها والجملة تفسير لقوله سبحانه: (ضرب الله مثلا) كقولك: شرف الأمير زيدا كساه حلة وحمله على فرس. وتمتع ذلك أبو حيان بأن فيه تكلف اضمار لا ضرورة تدعو إليه. وأجاب عنه السمين بما فيه بحث، وجوز أيضا أن يكون ضرب المذكور متعديا إلى مفعولين اما لكونه

بمعنى جعل واتخذ أو لتضمينه معناه وكلمة أول مفعوليه قد أخرج عن ثانيهما أعنى (مثلا) لثلا يبعد عن صفة التي هي (كشجرة) قيل : ولا يرد على هذا بأن المعنى أنه تعالى ضرب لكلمة طيبة مثلا لا كلمة طيبة مثلا لأن المثل عليه بمعنى الممثل به والتقدير ذات مثل أولها مثلا. وقرئ (كلمة) بالرفع على الابتداء لكونها نكرة، وصوفة والخبر (كشجرة) ويجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف و(كشجرة) صفة أخرى (أصلها ثابت) أي ضارب بعروقه في الأرض. وقرأ أنس بن مالك (كشجرة طيبة ثابت أصلها) وقراءة الجماعة على الأصل وذكروا أنها أقوى معنى ه قال ابن جنى : لأنك إذا قلت ثابت أصلها فقد أجريت الصفة على شجرة وليس الثبات لها إنما هو للأصل، والصفة إذا كانت في المعنى لما هو من سبب الموصوف قد تجرى عليه لكنها أخص بما هي له لفظا ومعنى فالأحسن تقديم الأصل عناية به ، ومن ثم قالوا : زيد ضربته فقدموا المفعول عناية به حيث أن الغرض ليس ذكر الفاعل وإنما هو ذكر المفعول ، ثم لم يقنعوا بذلك حيث أزالوه عن لفظ الفصلة وجعلوه رب الجملة لفظا فرفعوه بالابتداء وصار ضربته ذبلا له وفضلة ملحقة به ، وكذلك قولك : مررت برجل أبوه قائم أقوى معنى من قولك : مررت برجل قائم أبوه لأن الخبر عنه بالقيام إنما هو الأب لا الرجل مع ما في التقديم هنا من حسن التقابل والتقسيم إلا أن لقراءة أنس وجهها حسنا ، وهو أن (ثابت أصلها) صفة الشجرة وأصل الصفة أن تكون اسما مفردا لأن الجملة إذا وقعت صفة حكم على موضعها بأعراب المفرد وذلك لم يبلغ مبلغ الجملة بخلاف (أصلها ثابت) فإنه جملة قطعا ، وقال بعضهم : إنها أبغ ولم يذكر وجه ذلك فزعم من زعم أنه ما أشير إليه من وجه الحسن وهو بمعزل عن الصواب ه

وقال ابن تيمجد : هو أنه كوصف الشيء مرتين مرة صورة ومرة معنى مع ما فيه من الاجمال والتفصيل كما في (الم نشرح لك صدرك) فإنه لما قيل : (كشجرة طيبة ثابت) تبادل الذهن من جعل (ثابت) صفة لشجرة صورة أن شيئا من الشجرة متصف بالثبات ثم لما قيل : (أصلها) علم صريحا أن الثبات صفة أصل الشجرة وقيل : كونها أكثر مبالغة لجعل الشجرة شبات أصولها ثابتة بجميع أغصانها فتدبر (وَفَرَعُهَا) أي أعلاها من قولهم : فرع الجبل إذا علاه ، وسمى الأعلى فرعا لتفرعه على الأصل ولهذا أفرد والافكل شجرة لها فروع وأغصان ، ويجوز أن يراد به الفروع لأنه مضاف والاضافة حيث لا عهد ترد للاستفراق أو لأنه مصدر بحسب الأصل واضافته على ما اشتهر تفيد العموم فكانه قيل : وفروعها (في السماء ٢٤) أي في جهة العلو (تَوَقَّى أَكْهَابًا) تعطى ثمرها (كُلُّ حِينٍ) وقت أفته الله تعالى لإثمارها (بِأَذْنِ رَبِّهَا) بارادة خالقها جل شأنه ، والمراد بالكلمة الطيبة شهادة أن لا اله الا الله على ما أخرجه البيهقي . وغيره عن ابن عباس ، وعن الاصم أنه القرآن، وعن ابن مجرد دعوة الاسلام، وقيل : التسييح والتزبيح، وقيل : التناء على الله تعالى مطلقا، وقيل : كل كلمة حسنة ، وقيل : جميع الطاعات ، وقيل : المؤمن نفسه ، وأخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس وهو خلاف الظاهر ، وكان اطلاق الكلمة عليه نظير إطلاقها على عيسى عليه السلام ، والمراد بالشجرة المشبه بها النخلة عند الاكثرين ، وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود . ومجاهد . وعكرمة . والضحاك . وابن زيد ه وأخرج عبد الرزاق . والترمذي . وغيرهما عن شعيب بن الحباب قال : كنا عند أنس فأتينا بطلق

عليه رطب فقال أنس لأبي العالية : كل بأبا العالية فان هذا من الشجرة التي ذكرها الله تعالى في كتابه (ضرب الله مثلا طمة طيبة كشجرة طيبة ثابت أصلها) وأخرج الترمذى أيضا. والنسائي. وابن حبان. والحاكم وصححه عن أنس قال : وأتى رسول الله ﷺ بقناع من بسر فقال: (مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة حتى يبلغ - كل حين) قال: هي النخلة (١) • وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنها شجرة جوز الهند، وأخرج ابن جرير يوابن أبي حاتم عنه رضى الله تعالى عنه أيضا أنها شجرة في الجنة، وقيل : كل شجرة مشمرة طيبة الثمار كالنخلة وشجرة التين والعنب والرمان وغير ذلك . وأنت تعلم أنه إذا صح الحديث ولم يأت حل ما فيه على التمثيل لا ينبغي العدول عنه . ووجه تشبيه الكلمة الطيبة بمعنى شهادة أن لا إله الا الله بهذه الشجرة المعنوية بما ذكر أن أصل تلك الكلمة ومشأها وهو الايمان ثابت في قلوب المؤمنين وما يتفرع منها وينبئ عليها من الاعمال الصالحة والافعال الزكية يصعد الى السماء ، وما يترتب على ذلك من ثواب الله تعالى ورضاه هو الثمرة التي تؤتيها كل حين، ويقال نحو هذا على تقدير أن تكون الكلمة بمعنى آخر فتأمل . والذاهبون إلى تفسير الشجرة بالنخلة من السلف اختلفوا في مقدار الحين، فأخرج البيهقي عن سعيد بن المسيب أنه شهران قال : إن النخلة إنما يكون فيها حملها شهرين • وأخرج ابن جرير عن مجاهد أنه سنة وقيل غير ذلك، واختلفت الروايات عن ابن عباس والأشهر أنه فسرّه بستة أشهر وقال : إن النخلة ما بين حملها الى صرامها ستة أشهر ، وأفتى رضى الله تعالى عنه لرجل حلف أن لا يكلم أخاه حيناً أنه لو طمه قبل ستة أشهر حنث وهو الذى قال به الحنيفة ، فقد ذكرنا أن الحين والزمان معرفن أو منكرين واقعيين أو فى الاثبات ستة أشهر ، وعللوا ذلك بأن الحين قد جا. بمعنى الساعة وبمعنى أربعين سنة وبمعنى الأبد وبمعنى ستة أشهر فعند عدم التية ينصرف اليه لأنه الوسط ولأن القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والاربعون سنة لا تقصد بالحلف عادة لأنه فى معنى الأبد، ولو سكت عن الحين تأبدا لظاهر أنه لم يقصد ذلك ولا الأبد ولا أربعين سنة فيحكم بالوسط فى الاستعمال والزمان استعمل الحين ويعتبر ابتداء الستة أشهر من وقت الحين فى نحو لا أكلم فلانا حيناً مثلا ، وهذا بخلاف لأصو من حيناً فان له أن يعين فيه أى ستة أشهر شاء كما بين فى محله ، ومتى نوى الحالف مقدارا معينا فى الحين وأخيه صدق لأنه نوى حقيقة كلامه لأن كلا منهما للقدر المشترك بين القليل والكثير والمتوسط واستعمل فى كل ما لا يخفى على المتبحر فليتذكر ( وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٢٥ ) لأن فى ضربها زيادة افهام وتذكير فانه تصوير المعانى العقلية بصور المحسوسات وبه يرتفع التنازع بين الحس والخيال •

( وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ ) وهى كلمة الكفر أو الدعاء اليه أو الكذب أو كل كلمة لا يرضاها الله تعالى . وقرئ • ( ومثل ) بالنصب عطفا على ( كلمة طيبة ) وقرأ أبى ( وضرب الله مثلا طمة خبيثة ) ( كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ) ولمل تغيير الاسلوب على قراءة الجماعة للايدان بأن ذلك غير مقصود بالضرب والبيان وإنما ذلك أمر ظاهر يعرفه كل أحد ، وفى الكلام مضاف مقدر أى مثل شجرة خبيثة ، والمثل بمعنى الصفة الغريبة ( اجْتَسَتْ ) أى اقتلعت من أصلها ، وحقيقة الاجتات أخذ الجملة وهى شخص الشيء كلها ( من فوق الأرض ) لكون عروقها قريبة



من الفرق فكأنها فوق ﴿ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾ أي استقرار على الارض ، والمراد بهذه الشجرة المنومة الحنظلة . وروى ذلك أيضا مرفوعا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن الضحاك أنها الكشوث ، ويشبهه الرجل الذي لاحسبه ولانسب كما قال الشاعر :

فهو الكشوث فلا أصل ولا ورق ولا نسيم ولا ظل ولا شم

وقال الزجاج وفرقه شجرة الثوم ، وقيل : شجرة الشوك ، وقيل : الطحلب ، وقيل : السكأة وقيل : كل شجر لا يطيب له ثمر ، وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها شجرة لم تخلق على الارض والمقصود التشبيه بما اعتبر فيه تلك النعوت ، وقال ابن عطية : الظاهر أن التشبيه وقع بشجرة غير معينة جامعة لتلك الاوصاف وفي رواية عن الحبر أيضا تفسير هذه الشجرة بالكافر . وروى الامامية - وأنت تعرف حالهم - عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه تفسيرها بنبي أمية وتفسير الشجرة الطيبة برسول الله ﷺ : وعلى كرم الله تعالى وجهه . وفاطمة رضى الله تعالى عنها ما تولد منهما ، وفي بعض روايات أهل السنة ما يعبر على تفسير الشجرة الحبيثة بنبي أمية . فقد أخرج ابن مردويه عن عدى بن أبي حاتم قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الله تعالى قلب العباد ظهره وبطنه فكان خير عباده العرب وقلب العرب ظهره وبطنه فكان خير العرب قريشا وهى الشجرة المباركة التى قال الله تعالى فى كتابه : ( مثل طمة طيبة كشجرة طيبة ) « لأن بنى أمية من قريش وأخبار الطائفين فى هذا الباب ركيكة وأحوال بنى أمية التى يستحقون بها ما يستحقون غير خفية عند الموافق والمخالف ، والذى عليه الاكثرون فى هذه الشجرة الحبيثة أنها الحنظل ، واطلاق الشجرة عليه للمشاكله والا فهو نجم لاشجر ، وكذا يقال فى اطلاقه على الكشوث ونحوه .

والامام الرازى قدس سره كلام فى هذين المائتين لأبأس بذكره ماخصا وهو أنه تعالى ذكر فى المثل الاول شجرة موصوفة بأربع صفات ثم شبه الكلمة الطيبة بها الصفة الاولى كونها ( طيبة ) وذلك بمحتمل نونها طيبة المنظر وكونها طيبة الرائحة وكونها طيبة الثمرة بمعنى كونها لذيدة مستطابة وكونها طيبة الثمرة بمعنى كثرة الانتفاع بها ، ويجب ارادة الجميع اذ به يحصل كمال الطيب • والثانية كون ( أصلها ثابتا ) وهو صفة كمال لها لان الشئ الطيب اذا كان فى معرض الزوال فهو وان كان يحصل الفرح بوجده ان أنه يعظم الحزن بالحذف من زواله واما اذ لم يكن كذلك فانه يعظم السرور به من غير ما ينقص ذلك والثالثة كون ( فرعها فى السماء ) وهو أيضا صفة كمال لها لانها متى كانت مرتفعة كانت بعيدة عن عنونة الارض وقاذورات الابنية فكانت ثمرتها نقية خالصة عن جميع الشوائب • والرابعة كونها ( دائمة الثمر ) لأن ثمرها حاضر فى بعض الاوقات دون بعض وهو صفة كمال أيضا اذ الانتفاع بها غير منقطع حينئذ ،

ثم إن من المعلوم بالضرورة أن الرغبة فى تحصيل مثل هذه الشجرة يجب أن تكون عظيمة ، وأن العاقل متى أمكنه تحصيلها ينبغي أن يقوم له على ساق ولا يتساهل عنه ، والمراد من الكلمة المشبهة بذلك معرفة الله تعالى والاستغراق فى محبته سبحانه وطاعته ، وشبه ذلك للشجرة فى صفاتها الاربعة ، أما فى الاولى فظاهر بل لا لثة ولا طيب فى الحقيقة إلا لهذه المعرفة لانها ملائمة لجوهر النفس النطقية والروح القدسية ولا كذلك اذ

العواكذ إذ هي أمر ملائم لمزاج البدن ، ومن تأمل أدنى تأمل ظهر له فروق لا تخصي بين اللذتين ، وأما في الصفة الثانية فثبوت الأصل في شجرة معرفة الله تعالى أقوى وأكمل لأن عروقها راسخة في جوهر النفس القدسية وهو جوهر مجرد آمن عن السكون والفساد بعيد عن التغير والفناء ، وأيضاً مدد هذا الرسوخ إنما هو من تجلي جلال الله تعالى وهو من لوازم كونه سبحانه في ذاته نور النور ومبدأ الظهور وذلك بما يمنع عقلا زواله وأما في الصفة الثالثة فلأن شجرة المعرفة لها أغصان صاعدة في هواء العالم الإلهي وأغصان صاعدة في هواء العالم الجسماني ، والنوع الأول أقسامه كثيرة يجمعها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « التعظيم لامر الله تعالى » ويدخل فيه التأمل في دلائل معرفته سبحانه كاحوال العوالم العلوية والسفلية ، وكذا محبة الله تعالى والتشوق إليه سبحانه والمواظبة على ذكره جل شأنه والاعتماد عليه وقطع النظر عما سواه جل وعلا إلى غير ذلك ، والنوع الثاني أقسامه كذلك ويجمعها قوله عليه الصلاة والسلام ، « والشفقة على خلق الله تعالى » ويدخل فيه الرأفة والرحمة والصفح والتجاوز عن الإساءة والنسي في إيصال الخير إلى عباد الله تعالى ودفع الشرور عنهم ومقابلة الإساءة بالإحسان إلى الملائحة ، وهي فروع من شجرة المعرفة فإن الإنسان لما كان متوغلاً فيها كانت هذه الاحوال عنده أكل وأقوى . وأما في الصفة الرابعة فلأن شجرة المعرفة موجبة لما علت من الاحوال ومؤثرة في حصولها والمسبب لا ينفك عن السبب ، فدوام أكل هذه الشجرة أتم من دوام أكل الشجرة المنعوتة فهي أولى بهذه الصفة بل ربما توغل العبد في المعرفة فيصير بحيث كلما لاحظ شيئاً لاحظ الحق فيه وربما عظم ترقبه فيصير لا يرى شيئاً إلا يرى الله تعالى قبله ، وأيضاً قد يحصل للنفس من هذه المعرفة الهامات نفسانية وملكات روحانية ثم لا يزال يعضد منها في كل حين لحظة تلام طب وعمل صالح وخشوع وخشوع وبكاء وتذلل كثرة هذه الشجرة ، وفي قوله سبحانه : ( باذن ربها ) دقيقة عجيبة وذلك لأن الإنسان عند حصول هذه الاحوال السنية والدرجات العلية قد يفرح بها من حيث هي - هي - وقد يترقى فلا يفرح بها كذلك وإنما يفرح بها من حيث أنها من المولى جل جلاله وعند ذلك يكون فرحه في الحقيقة بالمولى تبارك وتعالى ولذلك قال بعض المحققين : من آثر العرفان للعرفان فقد وقف بالساحل ومن آثر العرفان للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول ، ●

وذكر بعضهم في هذا المثال تلاماً لا يخلو عن حسن ، وهو أنه إنما مثل سبحانه الإيمان بالشجرة لأن الشجرة لا تستحق أن تسمى شجرة إلا بثلاثة أشياء : عرق راسخ . وأصل قائم . وأغصان عالية فكذلك الإيمان لا يتم إلا بثلاثة أشياء : معرفة في القلب . وقول باللسان . وعمل بالارتكان ، ولم يرتض قدس سره تفسير الشجرة بالنخلة ولا الحين بما شاع فقال : بعد نقل كلام جماعة إن هؤلاء وإن أصابوا في البحث عن مفردات ألفاظ الآية إلا أنهم بعدوا عن ادراك المقصود لأنه تعالى وصف شجرة بالصفات المذكورة ولا حاجة بنا إلى أن تلك الشجرة هي النخلة أم غيرها ، فإنا نعلم بالضرورة أن الشجرة الكذائية يسمى في صيها وادعائها لنفسه كل عاقل سواء كان لها وجود في الدنيا أو لم يكن لأن هذه الصفة أمر مطلوب التحصيل ، واختلافهم في تفسير الحين أيضاً من هذا الباب والله تعالى أعلم ، وذكر تبارك وتعالى في المثل الثاني شجرة أيضاً إلا أنه تعالى وصفها بثلاث صفات ه الصفة الأولى كونها ( خبيثة ) وذلك يحتمل أن يكون بحسب الرائحة وأن يكون بحسب الطعم وأن يكون بحسب الصورة وأن يكون بحسب اشتغالها على المضار للكثيرة

ولاحاجة إلى القول بأنها شجرة كذا أو كذا فإن الشجرة الجامعة لتلك الصفات وإن لم تكن موجودة الآنها إذا كانت معلومة الصفة كان التشبيه بها نافعاً في المطلوب • والثانية (اجتائها من فوق الارض) وهذه في مقابلة أصلها ثابت في الاول • والثالثة نفي أن يكون لها قرار وهذه كالتعممة للصفة الثانية، والمراد بالكلمة المشبهة بذلك الجبل بالله تعالى والاشراك به سبحانه فانه أول الآفات وعنوان المخافات ورأس الشقاوت فخبثه أظهر من أن يخفى وليس له حجة ولا ثبات ولا قوة بل هو داحض غير ثابت اهـ، وهو كلام حسن لكن فيه مخالفة لظواهر كثير من الآثار فتأمل ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ الذي ثبت عندهم وتمكن في قلوبهم وهو الكلمة الطيبة التي ذكرت صفتها العجيبة، والظاهر أن الجار متعلق - يثبت - وكذا قوله سبحانه :

﴿ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أى يثبتهم بالبقاء على ذلك مدة حياتهم فلا يزالون إذا قبض لهم من يفتنهم ويحاول زلهم عنه كما جرى لأصحاب الاخذود. ولجر جيس. وشمسون وكما جرى لبلال وكثير من أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله تعالى عنهم ﴿وَفِي الْآخِرَةِ﴾ أى بعد الموت وذلك في القبر الذي هو أول منزل من منازل الآخرة وفي مواقف القيامة فلا يتلعمون إذا سئلوا عن معتقدهم هناك ولا ندهشهم الاهوال. وأخرج ابن أبي شيبة عن البراء بن عازب أنه قال في الآية: التثبيت في الحياة الدنيا إذا جاء المملكان إلى الرجل في القبر فقالا له: من ربك؟ قال: ربى الله. قالوا: وما دينك؟ قال: ديني الاسلام. قال: ومن نبيك؟ قال: نبي محمد ﷺ، وعلى هذا فالمراد من (الآخرة) يوم القيامة، وأخرج الطبراني في الاوسط. وابن مردويه عن ابن سعيد الخدرى قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول في هذه الآية: (يُثَبِّتُ اللَّهُ) الخ في الآخرة القبر» وعلى هذا فالمراد بالحياة الدنيا مدة الحياة وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء واختاره الطبرى. نعم اختار بعضهم أن الحياة الدنيا مدة حياتهم والآخرة يوم القيامة والعرض؛ وكان الداعي لذلك عموم (الذين آمنوا) وشمولهم لمؤمنى الامم السابقة مع عدم عموم سؤال القبر، وجوز تعلق الجار الأول - بأمنوا - على معنى آمنوا بالتوحيد الخالص فوحدته ونزهوه عمالاً يليق بجنابه سبحانه، وكذا جوز تعلق الجار الثاني - بالثابت - ومن الناس من زعم أن التثبيت في الدنيا الفتح والنصر وفي الآخرة الجنة والثواب ولا يخفى أن هذا مما لا يكاد يقال، وأمر تعلق الجارين ما قدمنا

وهذا عند بعضهم مثال إتياء الشجرة أكلها كل حين ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ أى يخلق فيهم الضلال عن الحق الذى ثبت المؤمنين عليه حسب ارادتهم واختيارهم الناشئ عن سوء استعدادهم، والمراد بهم الكفرة بدليل مقابلتهم - بالذين آمنوا - ووصفهم بالظلم إما باعتبار وضعهم للشئ. في غير موضعه، وإما باعتبار ظلمهم لأنفسهم حيث بدلوا فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها فلم يهتدوا إلى القول الثابت أو حيث قلدوا أهل الضلال وأعرضوا عن البيئات الواضحة، واضلالهم - على ما قيل - في الدنيا أنهم لا يثبتون في مواقف الفتن وتزل أقدامهم أول شئ. وهم في الآخرة أضل وأزل. وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم. والبيهقى من حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الكافر إذا حضره الموت تنزل عليه الملائكة عليهم السلام يضربون وجهه وديره فإذا دخل قبره أقعد فقيل له: من ربك؟ فلم يرجع اليهم شيئاً وأنساه الله تعالى ذكر ذلك، وإذا قيل له: من



الرسول الذي بعث اليكم؟ لم يبدله ولم يرجع اليهم شيئاً فذلك قوله تعالى: (ويضل الله الظالمين):

(وَيَقُولُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ٢٧) من تبييت بعض واضلال بعض آخرين حسبها توجهه مشيئته التابعة للحكم البالغة المقتضية لذلك، وفي اظهار الاسم الجليل في الموضوعين من الفخامة وتربية المهابة مالا يخفى مع ما فيه - كما قيل - من الايدان بالغايات في مبادئ التثبيت والاضلال فان مبدأ صدور كل منهما عنه سبحانه وتعالى من صفاته العلا غير ما هو مبدأ صدور الآخر، وفي ظاهر الآية من الرد على المعتزلة ما فيها (الْمُتَرَكِّ) تعجيب لرسول الله ﷺ وأول لكل أحد ما صنع الكفرة من الابطال أي ألم تنظر (إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ) أي شكر نعمته تعالى الواجب عليهم ووضعوها موضعه (كُفْرًا) عظيماً وغمطاً لها، فالسلام على تقدير مضاف حذف واقم المضاف اليه مقامه وهو المفعول الثاني (وكفراً) المفعول الأول، وتوهم بعضهم عكس ذلك، وقد لا يحتاج إلى تقدير على معنى أنهم بدلوا النعمة نفسها كفراً لأنهم لما كفروها سلبوها فبقوا مسلوبها موصوفين بالكفر، وقد ذكر هذا كالاول والخشري، والوجهان كما في الكشف خلافاً لما قرره الطيبي وتابعه عليه غيره متفقان في أن التبديل ههنا تغيير في الذات إلا أنه واقع بين الشكر والكفر أو بين النعمة نفسها والكفر، والمراد بهم أهل مكافاة الله سبحانه أسكنهم حرمة وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد ﷺ فكفروا نعمة الله تعالى بدلا من أنهم من الشكر العظيم، أو أصابهم الله تعالى بالنعمة والسعة لإيلافهم الرحلتين فكفروا نعمته سبحانه فضر بهم جل جلاله بالفحط سبع سنين وقتلوا وأسرروا يوم بدر فحصل لهم الكفر بدل النعمة وبقي ذلك طرقات أعناقهم وأخرج الحاكم وصححه ابن جرير والطبراني وغيرهم من طرق عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال في هؤلاء المدبلين هما الأجران من قريش بنو أمية. وبنو المغيرة فأما بنو المغيرة فقطع الله تعالى دابرهم يوم بدر، وأما بنو أمية فقتلوا إلى حين وأخرج البخاري في تاريخه. وابن المنذر. وغيرهما عن عمر رضي الله تعالى عنه مثل ذلك (١) وجاء في رواية في جامع الأصول هم والله كفار قريش وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها أنها قال: هم جيلة بن الإيهم والذين اتبعوه من العرب فلحقوا بالروم، ولعل رضي الله تعالى عنه لا يريد أنها نزلت في جيلة ومن معه لأن قصتهم كانت في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه وإنما يريد أنها تخص من فعل فعل جيلة إلى يوم القيامة (وَأَحْلُوا) أي انزلوا (قَوْمَهُمْ) بدعوتهم إياهم لما هم فيه من الضلال، ولم يتعرض لحوالهم لدلالة الاحلال عليه إذ هو فرع الحلول كما قالوا في قوله تعالى في فرعون: (يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار) (دَارَ الْبُورَاءِ ٢٨) أي الهلاك من باريور بورا وبورا، قال الشاعر:

فلم أر مثلهم أبطل حرب غداة الحرب إذ خيف البوار

وأصله - كما قال الراغب - فرط الكساد، ولما كان فرط الكساد يؤدي إلى الفساد كما قيل كسد حتى فسد عبره عن الهلاك (جَهَنَّمَ) عطف بيان للدار، وفي الإبهام ثم البيان مالا يخفى من التهويل، وأعربه الحوفي وأبو البقاء بدلا منها، وقوله تعالى: (يَصَلُّونَهَا) أي يقاسون حرها حال من الدار أو من (جهنم) أو من (قومهم) أو استئناف لبيان كيفية الحلول، وجوز أبو البقاء كرون (جهنم) منصوبا على الاشتغال أي يصلون

(١) كأنهما يتأولان ما سئل من قوله عز وجل (قل تمتعوا) الآية اه منه

جهنم يصلونها واليه ذهب ابن عطية ، فالمراد بالاحلال حينئذ تعرضهم للمهلك بالقتل والاسر ، وأيد بما روى عطاء أن الآية نزلت في قتلى بدر ، وبقراءة ابن أبي عبله ( جهنم ) بالرفع على الابتداء ، ويحتمل أن يكون ( جهنم ) على هذه القراءة خبر مبتدأ محذوف واختاره أبو حيان معلا بأن النصب على الاشتغال مرجوح من حيث أنه لم يتقدم ما يرجعه ولا ما يجعله مساويا ، وجمهور القراء على النصب ولم يكونوا يقرؤن بغير الراجح أو المساوي ، إذ زيد ضربته بالرفع أرجح من زيدا ضربته فلذلك كان ارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف في تلك القراءة راجحا ، وأنت تعلم أن قوله تعالى: (قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار) يرجح التفسير السابق ﴿ وَبَشِّرِ الْقَارِئِينَ ﴾ على حذف المخصوص بالذم أي بسس القرار هي أي جهنم أو بسس القرار قرارهم فيها ، وفيه بيان أن حلولهم وصلبهم على وجه الدوام والاستمرار ﴿ وَجَعَلُوا ﴾ عطف على (أحلوا) أو ما عطف عليه داخل معه في حيز الصلة وحكم التعجب أي جعلوا في اعتقادهم وحكمهم ﴿لَهُ﴾ الفرد الصمد الذي ليس مثله شيء وهو الواحد القهار ﴿أَنْدَادًا﴾ أمثالا في التسمية أوفى العبادة ، وقال الراغب : ند الشيء مشاركة في جوهره وذلك ضرب من المائثلة فان المثل يقال في أي مشاركة كانت فكل ند مثل وليس كل مثل ندا ، ولعل الممول عليه هنا ما أشرفنا إليه ﴿لِيُضِلُّوا﴾ قومهم الذين يشاءعونهم حسبا ضلوا ﴿عَنْ سَبِيلِهِ﴾ القويم الذي هو التوحيد ، وقيل : مقتضى ظاهر النظم الكريم أن يذكر كفرانهم نعمة الله تعالى ثم كفرانهم بذاته سبحانه باتخاذ الأنداد ثم إضلالهم لقومهم المؤدى إلى إحلالهم دار البوار ، ولعل تغيير الترتيب لثبته التعجب وتكريره والإيدان بأن كل واحد من هذه الهنات يقضى منه العجب ولو سبق النظم على نسق الوجود لربما فهم التعجب من المجموع ، وله نظائر في الكتاب الجليل ، وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . ورويس عن يعقوب (ليضلوا) بفتح الياء ، والظاهر أن اللام في القراءتين مثلها في قوله تعالى : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) وذلك أنه لما كان الاضلال أو الضلال نتيجة للجعل المذكور شبه بالفرض والعلة الباعثة فاستعمل له حرفه على سبيل الاستعارة التبعية قاله غير واحد ، وقيل عليه : إن كون الضلال نتيجة للجعل لله سبحانه انداد غير ظاهر إذ هو متحد معه وألازم لا يتفك عنه إلا أن يراد الحكم به أو دوامه . ورد بأنهم مشركون لا يعتقدون أنه ضلال بل يزعمون أنه اعتداه فقد ترتب على اعتقادهم ضده ، على أن المراد بالنتيجة ما يترتب على الشيء أعم من أن يكون من لوازمه أولا وفيه تأمل ﴿قُلْ﴾ لأولئك الضلال المتعجب منهم ﴿تَمَتَّعُوا﴾ بما أنتم عليه من الشهوات التي من جعلتها تبديل نعمة الله تعالى كفرا واستتباع الناس في الضلال ، وجعل ذلك متمتعاً به تشبيها له بالمشبهات المعروفة لتلذذهم به كالتلذذ بها ، وفي التعبير بالامر - كما قال الزمخشري إيدان بأنهم لا ينفاسهم بالتمتع بما هم عليه وأنهم لا يعرفون غيره ولا يريدونه مأمورون به قد أمرهم أمر مطاع لیسهم أن يخالفوه ولا يمكن أن يملكوا أنفسهم أمر أدونه وهو أمر الشهوة ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿فَأَنْ مَصِيرُكُمْ إِلَى النَّارِ ۗ ۙ﴾ جواب شرط ينسحب عليه الكلام على ما أشار إليه بقوله : والمعنى إن دمتم على ما أنتم عليه من الامتثال لأمر الشهوة فان مصيركم إلى النار ، ويجوز أن يكون الأمر مجازا عن التخلية والخذلان وأن ذلك الأمر مستخط إلى غاية ، ومثاله أن ترى الرجل قد عزم على أمر وعندك أنب ذلك الأمر خطأ وأنه يؤدي إلى ضرر عظيم فتبالغ في نصحه واستنزاله

عن رايه فاذا لم تر منه إلا الاياه والتصميم حردت عليه وقلت : أنت وشأنك فافعل ما شئت فلا ترديدها حقيقة الامر ولكنك كأمك تقول : فاذا قد آبيت قبول النصيحة فأنت أهل ليقال لك افعل ما شئت وتبعث عليه ليتبين لك إذا فعلت صحة رأى الناصح وفساد رأيك انتهى •

قال صاحب الكشف : إن الوجهين مشتركان في إفادة التهديد لكن الاداء اليه مختلف ، والاول نظير ما إذا أطاع أحد عبيدك بعض من تنقم طريقته فتقول : اطع فلانا ، وهذا صحيح صدر من المقوم أمر ومن العبد طاعة أو كان منه موافقة لبعض ما يهواه ، والقسم الاخير هو مانح فيه والثاني ظاهر انتهى ه وظاهر هذا أن التهديد على الوجهين مفهوم من صيغة الأمر ، ويفهم من كلام بعض الاجلة أن ذلك على الوجه الاول من الشرطية وعلى الثاني من الأمر وما في حيز الفاء تعليل له ، ولعل النظر الدقيق قاض بما أفنى به ظاهر ما في الكشف ، وذكر غير واحد أن هذا كقول الطبيب لمرضى يأمره بالاحتيا فلا يختم : كل ما تريد فان مصيرك إلى المموت ، فان المقصود - كما قال صاحب الفرائد - التهديد لير تدع ويقبل ما يقول ه وجعل العليبي ماقدر في المثال هو المراد من قول الزمخشري ان في (تمتعوا) إيذانا بأهم لانعاسهم الخ ، وانت تعلم أنه ظاهر في الوجه الثاني فافهم . والمصير مصدر صار التامة بمعنى رجوع وهو اسم إن (إلى النار) في موضع الخبر ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق - بمصير - وهو من صار بمعنى اتقل ولذا عدى إلى لأنه يدعو إلى القول بحذف خبر إن وحذفه في مثل هذا التركيب قليل ، والكثير فيما اذا كان الاسم نكرة والخبر جار ومجرور . والحوفي جو هذا التعلق بالخبر عنده محذوف أى فان مصيركم إلى النار واقع أو كائن لا محالة ه ثم انه تعالى لما هدد الكفار وأشار إلى انها بهم في اللذة الفانية أمر نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يأمر بخلص عبادته بالعبادة البدنية والمالية فقال سبحانه : ﴿ قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ وخصهم بالاضافة اليه تعالى رفعا لهم وتشريفاً وتنبهاً على أنهم المقيمون لوظائف العبودية الموقون بحقوقها ، وترك العطف بين الامرين للايدان بتباين حالها تهديدا وغيره ، ومقول القول على ما ذهب اليه المبرد . والآخرش . والملازني محذوف دل عليه (يقيموا) أى قل لهم : أقيموا الصلاة وأنفقوا ه ﴿ يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ﴾ والفعل المذكور مجزوم على أنه جواب (قل) عندهم . وأورد أنه لا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام : أقيموا وأنفقوا أن يفعلوا . ورد بأن المقول لهم الخالص وهم متى أمروا امتثلوا ، ومن هنا قالوا : إن في ذلك إيذانا بآيات مطاوعتهم وغاية مسارعهم إلى الامتثال ، ويشد عضد ذلك حذف المقول لما فيه من إيهام أنهم يفعلون من غير أمر ، على أن مبنى الابراد على أنه يشترط في السببية التامة وقد منع . وجعل ابن عطية - قل - بمعنى بلغ وأد الشريعة والجزم في جواب ذلك . وهو قريب مما تقدم ه

وحكى عن أبي علي . وعزى للبرد أن الجزم في جواب الأمر المقول المحذوف ، وتعبه أبو البقاء بأنه فاسد لوجهين : الاول أن جواب الشرط لا بد أن يخالف فعل الشرط اما في الفعل أو في الفاعل أو فيها فاذا اتحدا لا يصح كقولك : قم قم اذا التقدير هنا إن يقيموا يقيموا . والثاني أن الأمر المقدر للوجهة والفعل المذكور على لفظ الغيبة وهو خطأ إذا كان الفاعل واحدا . وقيل عليه : إن الوجه الاول قريب ، وأما الثاني فليس بشئ . لأنه يجوز أن تقول : قل لعبدك أعطني يطعك وإن كان للنية بعد المواجهة باعتبار حكاية الحال ه



وعن أبي علي . وجماعة أن (يقيموا) خبر في معنى الأمر وهو مقول القول . ورد بحذف النون وهي في مثل ذلك لا تحذف، ومنه قوله تعالى : (هل أدلكم على تجارة تجيئكم) الى قوله سبحانه : (تؤمنون) اذ المراد منه آمنوا ، والقول بأنه لما كان بمعنى الامر بنى على حذف النون بما في الاسم المتمكن في النداء على الضم في نحو يازيد لما شبه بقبل وبعد ومالم بين إنما لوحظ فيه لفظه بما لا يكاد يلتفت اليه ، وذهب الكسائي . والزجاج . وجماعة إلى أنه مقول القول وهو مجزوم بلام أمر مقدره أى لقيموا وينفقوا على حد قول الاعشى :

محمد فقد نفسك كل نفس إذا ما خفت من أمر تبالا

وأنت تعلم أن اضمار الجازم أضعف من اضمار الجار الإأن تقدم (قل) نائب منابه ، كما أن كثرة الاستعمال في أمر المخاطب ينوب مناب ذلك : والشئ إذا كثرت في موضع أو تأكد الدلالة عليه جاز حذفه ، منه حذف الجار من أنى إذا كانت بمعنى من أين ، وبما ذكرنا من النيباء فارق ما هنا مافي البيت فلا يضرنا تصريحهم فيه بكون الحذف ضرورة ، وعن ابن مالك أنه جعل حذف هذه اللام على أضرب . قليل . وكثير . ومتوسط ، فالكثير أن يكون قبله قول بصيغة الامر كما في الآية ، والمتوسط ما تقدمه قول غير أمر كقوله :

قلت لبواب لديه دارها تيدن فاني حمها وجارها

والقليل ما سوى ذلك . وظاهر كلام الكشف اختيار هذا الوجه حيث قال المدقق فيه : والمعنى على هذا أظهر لكثرة ما يلزم من الاضمار ، وان تقييد الجواب بقوله تعالى : (من قبل أن يأتي) الى (ولا خلال) ليس فيه كثير طائل انما المناسب تقييد الامر به ، وقال ابن عطية : ويظهر أن مقول القول (الله الذي) الخ ولا يخفى مافي ذلك من التفكيك ، على انه لا يصح حينئذ أن يكون (يقيموا) مجزوما في جواب الامر لأن قول (الله الذي) الخ لا يستدعي اقامة الصلاة والافتاق الا بتقدير بعيد جدا هذا ، والمراد بالصلاة قيل ما يعم كل صلاة فرضا كانت أو تطوعا ، وعن ابن عباس تفسيرها بالصلاة المفروضة وفسر الافتاق بزكاة الامواله ولا يخفى عليك ان زكاة المال انما فرضت في السنة الثانية من الهجرة بعد صدقة الفطر وان هذه السورة كلها مكية عند الجمهور ، والآيتين ليست هذه الآية احدها عند بعض ، ثم ان لم يكن هذا المأمور به في الآية مأمورا به من قبل فالامر ظاهر وان كان مأمورا به فالامر للدوام فتحقق ذلك ولا تفعل (سرا وعلانية) منتصبا على المصدرية لكن من الامر المقدر أو من الفعل المذكور على ما ذهب اليه الكسائي ومن معه على ما قيل ، والاصل افتاق سرا وافتاق علانية فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه ، ويجوز ان يكون الاصل افتاقا سرا وافتاقا علانية فحذف الموصوف وأقيمت صفته مقامه ، وجوز أن يكونا منتصبين على الحالية اما على التأويل بالمشتق او على تقدير مضاف أى مسرين ومعلنين أو ذوى سرا وعلانية أو على الظرفية أى في سرا وعلانية ، وقد تقدم الكلام في حكم نفقة السر ونفقة العلانية (من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه) فيبتاع المقصر فيه ما يتلافى به تقصيره أو يفدى به نفسه ، والمقصود - كما قال بعض المحققين - نفي عقد المعاوضة بالمرة ، وتخصيص البيع بالذكر للايجاز مع المبالغة في نفي العقد اذ انتفاء البيع يستلزم انتفاء الشراء على ابلغ وجه وانتفاؤه ربما يتصور مع تحقق الايجاب من البائع انتهى ، وقيل : إن البيع كما يستعمل في اعطاء المثلثم وأخذ الثمن وهو المعنى الشائع يستعمل في اعطاء الثمن وأخذ المثلثم وهو معنى الشراء ، وعلى هذا جاء قوله صلى الله تعالى

عليه وسلم : « لا يبيع أحدكم على بيع أخيه » ولا مانع من ارادة المعنيين هنا ، فان قلنا بجواز استعمال المشترك في معنييه مطلقا كما قال به الشافعية أو في النفي كما قال به ابن الهمام فذاك والا احتجنا الى ارتكاب عموم المجاز فكأنه قيل : لا معاوضة فيه ﴿ وَلَا خَلَالَ ﴾ (٣١) أى مخاللة فهو كما قال أبو عبيدة وغيره مصدر خالته كالحلال ، وقال الاخفش : هو جمع خليل كأخلاء وأخلة ، والمراد واحد وهو نفي أن يكون هناك خليل ينتفع به بأن يشفع له أو يساعده بما يفدى به ، ويحتمل أن يكون المعنى من قبل أن يأتي يوم لا انتفاع فيه ما لهجوا بتعاطيه من البيع والمخاللة ولا انتفاع بذلك وإنما الانتفاع والارتفاق فيه بالاتفاق لوجه الله تعالى ، فعلى الاول المنفى البيع والمخاللة في الآخرة ، وعلى هذا المراد نفي البيع والمخاللة الذين كانوا في الدنيا بمعنى نفي الانتفاع بهما ، و ( فيه ) ظرف للانتفاع المقدر حسبا أشرنا اليه ، ولا يشكل ما هنا مع قوله تعالى : ( الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين ) حيث أثبت فيه المخاللة وعدم العداوة بين المتقين لأن المراد هنا على ما قيل نفي المخاللة النافعة بذاتها في تدارك ما فات ولم يذكر في تلك الآية أن المتقين يتدارك بعضهم لبعض ما فات ه وقيل في التوفيق بين الآيتين : إن المراد لا مخاللة بسبب ميل الطبع ورغبة النفس وتلك المخاللة الواقعة بين المتقين في الله تعالى ، مع أن الاستثناء من الاثبات لا يلزمه النفي وان سلم لزومه فنفي العداوة لا يلزم منه المخاللة وهو كما ترى ؛ ومثله ما قيل : إن الاثبات والنفي بحسب المواطن . والظرف على ما استظهره غير واحد متعلق بالامر المقدر ، وعلقه بالفعل المذكور من رأى رأى الكسائي ومن معه بل وبعض من رأى غير ذلك إلا أنه لا يخلو عن شيء ، وتذكر اير اتيان ذلك اليوم على ما في ارشاد العقل السليم لتأكيد مضمون الأمر من حيث أن كلا من فقدان الشفاعة وما يتدارك به التقصير معاوضة وتبرعوا وانقطاع آثار البيع والمخاللة الواقعين في الدنيا وعدم الانتفاع بهما من أقوى الدواعي إلى الاتيان بما تبقى عوائده وتودم فوائده من الاتفاق في سبيل الله تعالى أو من حيث أن ادخار المال وترك انفاقه إنما يقع غالبا للتجارات والمهارة فحيث لا يمكن ذلك في الآخرة فلا وجه لادخاره إلى وقت الموت . وتخصيص أمر الانفاق بذلك التأكيد لميل النفوس الى المال وكونها مجبولة على حبه والضئته به . وفيه أيضا أنه لا يبعد أن يكون تأكيذا لمضمون الأمر بإقامة الصلاة أيضا من حيث أن تركها كثيرا ما يكون للاشتغال بالبياعات والمخاللات كما في قوله تعالى : ( وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها ) وأنت تعلم بعده لفظا بناء على تعلق ( سرا وعلانية ) بالامر بالاتفاق ، ثم إن ما ذكر من الوجهين في الآية هو الذي ذكره بعض المحققين ، واقصر الزمخشري فيها على الوجه الثاني ، وكلامه في تقريره ظاهر في أن فائدة التقييد الحث على الاتفاق حسبا بينه في الكشف ، وفيه في تقرير الحاصل أن قوله تعالى : ( لا يبيع فيه ولا خلال ) أى لا انتفاع بهما كناية عن الانتفاع بما يقابلهما وهو ما اتفق لوجه الله تعالى فهو حث على الاتفاق لوجه سبحانه فإنه قيل : لينفقوا له من قبل أن يأتي يوم ينتفع بانفاقهم المنفقون له ولا ينفع الندم لمن أمسك ، والعدول الى ما في النظم الجليل ليفيد الحصر وان ذلك وحده هو المنتفع به ، وليفيد المضادة بين ما ينفع عاجليا وما ينفع آجليا ، وذكر في آية البقرة ( من قبل أن يأتي يوم لا يبيع فيه ولا خلة ) أن المعنى من قبل أن يأتي يوم لا تقدرين فيه على تدارك ما فاتكم من الاتفاق لأنه لا يبيع حتى يتباعوا ماتفقونه ولا خلة حتى يسامحكم أخلاقكم به ، وبين المدقق وجه اختصاص كل من المعنيين بموضعه مع صحة جريانها جميعا في

كل من الموضوعين بأن الأول خطاب عام فكان الحث فيه على الاتفاق مطلقاً وتصويراً أن الاتفاق نفسه هو المطلوب فليتعم قبل أن يأتي يوم يفوت فيه ولا يدركه الطالب هو الموافق لمقتضى المقام وأن الثانى لما اختص بالخصص كان الموافق للمقام تحريضهم على ما هم عليه من الاتفاق ليذموا عليه فقول: دو مواعيله و تمسكوا به تقتبطوا يوم لا ينفع إلا من دام عليه ، ولو قيل: دو مواعيله عليه قبل أن يفوتكم ولا تدركوه لم يكن بتلك الوكادة لأن الأول بالحث على طلب أصل الفعل أشبه والثانى بطلب الدوام فتفتن له اه ولا يخلو عن دغدغة •

وقرأ ابو عمرو : وابن كثير . ويعقوب ( لا يبيع فيها ولا خلال ) بفتح اليمين تنصيصاً على استفراق النفي ، ودلالة الرفع على ذلك باعتبار خطابى هو على ما قيل وقوعه فى جواب هل فيه بيع أو خلال ؟ ثم انه لما ذكر سبحانه أحوال الكافرين لنعمه وأمر المؤمنين بإقامة مراسم الطاعة شكرها لها شرع جل وعلا فى تفصيل ما يستوجب على كافة الانام المتابرة على الشكر والطاعة من النعم العظام والمنزجسام حثاً للمؤمنين عليها وتقرباً للكفرة المخلين أتم اخلال بها فقال عز قائلنا : ﴿ اللهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ الخ ، وهذا أولى بما قيل : انه تعالى لما أطال الكلام فى وصف أحوال السعداء والاشقياء وكان حصول السعادة بمعرفة الله تعالى وصفاته والشقاوة بالجهل بذلك ختم الوصف بالدلائل الدالة على وجوده جل شأنه وبإحاطة علمه وقدرته فقال سبحانه ما قال لظهور اعتبار المذكورات فى حيز الصلة نعماً لا دلائل ، والاسم الجليل مبتدأ والموصول خبره ولا يخفى ما فى الكلام من تربية المهابة والدلالة على قوة السلطان ، والمراد خلق السموات وما فيها من الاجرام العلوية والارض وما فيها من أنواع المخلوقات ﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى السحاب ﴿ مَاءً ﴾ أى نوعاً منه وهو المطر ، وسمى السحاب سماء لعلوه وكل ما علك سماء ، وقيل: المراد بالسماء الفلك المعلوم فان المطر منه يتبدى الى السحاب ومن السحاب الى الارض ، وعليه الكثير من المحدثين لظواهر الاخبار •

واستبعد ذلك الامام لأن الانسان ربما كان واقفاً على قمة جبل عال ويرى السحاب أسفل منه فاذا نزل رآه مطراً ، ثم قال : واذا كان هذا امراً مشاهداً بالبصر كان النزاع فيه باطلاً ، وأول بعضهم الظواهر لذلك بأن معنى نزول المطر من السماء نزوله بأسباب ناشئة منها ، واياها كان ( فن ) ابتدائية وهى متعلقة ( بأنزل ) وتقديم المجرور على المنصوب اما باعتبار كونه مبتدأ لنزوله أو لتشريفه كما فى قولك : أعطاه السلطان من خزائنه ما لا أو لما مر غير مرة من التشويق الى المؤخر ﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ ﴾ أى بذلك الماء ﴿ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ يعيشون به وهو بمعنى المرزوق مراداً به المعنى اللغوى وهو كل ما ينتفع به فيشمل المطعوم والملبوس ، ونصبه على انه مفعول ( أخرج ) و ( من الثمرات ) بيان له فهو فى موضع الحال منه ، وتقدم ( من ) البيانية على ما بينه قد اجازته الكثير من النحاة وقد مر الكلام فى ذلك ، واستظهر أبو حيان المانع لذلك كون ( من ) للتبعيض ، والجار والمجرور فى موضع الحال و ( رزقا ) مفعول ( أخرج ) أيضاً ، وجوز أن تكون ( من ) بمعنى بعض مفعول أخرج و ( رزقا ) بمعنى مرزوقاً حالاً منه فهو بيان للمراد من بعض الثمرات لأن منها ما ينتفع به فهو رزق ومنها ما ليس كذلك ، ويجوز أن يكون ( رزقا ) باقياً على مصدريته ، ونصبه على انه مفعول له أى أخرج به ذلك لاجل الرزق والاتنفاع به أو مفعول مطلق - لا يخرج - لأن أخرج بعض الثمرات فى معنى رزق فيكون فى معنى قدمت جلوساً على المشهور ، وقيل: من زائدة ولا يرى جواز ذلك هنا إلا الاخفش و ( لكم )



سفة- لرزقا- ان أريد به المرزوق ومفعول به إن أريد به المصدر كأنه قيل: رزقا اياكم ، والباه للسببيه  
ومعنى كون الاخراج بسببه أن الله تعالى أودع فيه قوة مؤثرة باذنه في ذلك حسبما جرت به حكمته الباهرة  
مع غناه الذاتي سبحانه عن الاحتياج اليه في الاخراج ، وهذا هو رأى السلف الذى رجع اليه الاشمري بما  
حقق في موضعه ، وزعم من زعم أن المراد أخرج عنده والتزموا هذا التأويل في ألوف من المواضع وضلوا  
القائلين بأن الله تعالى أودع في بعض الاشياء قوة مؤثرة في شئ ما حتى قالوا : لانهم إلى الكفر اقرب منهم إلى  
الايان ، وأولئك عندي أقرب إلى الجنون وسفاهة الرأى . و ( الثرات ) يراد بهاما يراد من جمع الكثرة لان  
صيغ الجروع يتعاور بعضها موضع بعض أو لانه أريد بالمفرد جماعة الثمرة التى في قولك : أكلت ثمرة بستان  
فلان ، وقد تقدم لك ما ينفعك تذكره في هذا المقام فتذكر ( وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ ) السفن بأن أقدركم على  
صنعتها واستعمالها بما ألهمكم كيفية ذلك ، وقيل: بأن جعلها لاترسل في الماء ( لتجرى في البحر ) حيث توجهتم  
( بأمره ) بمشيئته التى بها ينط كل شئ ، وتخصيصه بالذكر على ما ذكره بعض المحققين للتخصيص على أن  
ذلك ليس بمزاولة الاعمال واستعمال الآلات كما يتراءى من ظاهر الحال ، ويندرج في تسخير الفلك كما في  
البحر تسخيره (١) وكذا تسخير الرياح ( وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ٣٣ ) جعلها معدة لاتفعاكم حيث تشرّبون  
منها وتتخذون جداول تسقون بها زروعكم وجناتكم وما أشبه ذلك ، هذا اذا أريد بالأناهار المياه العظيمة  
الجارية في المجارى المخصوصة وأما اذا أريد بها نفس المجارى فتسخيرها تيسيرها لهم لتجرى فيها المياه  
( وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ ) أى دائمين في الحركة لايفتران الى انقضاء عمر الدنيا ه اخرج ابن  
أبى حاتم . وأبو الشيخ في العظمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : الشمس بمنزلة الساقية تجرى  
بالنهار في السماء . فلنكها فاذا غربت جرت بالليل في فلكها تحت الارض حتى تطاع من مشرقها وكذلك  
القمر ، والقول بجريانهما إذا غربا تحت الارض مروى أيضاً عن الحسن البصرى وهو الذى يشهد له العقل  
السليم وللأخبار بين غير ذلك ، وظاهر الآية اثبات الحركة لها أنفسهما . والفلاسفة يثبتون لها حركتين يسمون  
احداهما الحركة الأولى وهى الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب الحاصلة لها بقسر المحرود فلنكها ، والاخرى  
الحركة الثانية وهى الحركة على توالى البروج من المغرب إلى المشرق الحاصلة لها بمجرده فلنكها حركة ذاتية ،  
ولا يثبتون لها حركة في فلكها على نحو حركة السمكة في الماء لصلابة الفلك وعدم قبوله الحرق أصلا عندهم .  
وأثبت الشيخ الاكبر قدس سره في فتوحاته حركتهما على ذلك النحو ، والفلك عنده مثل الماء والهواء .  
ذكر بعض الاخباريين أنهما وساثر الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأيدى ملائكة يسيرونها كيف شاء  
الله تعالى وحيث شاء سبحانه ، والافلاك ساكنة عند هذا البعض ، وكذا عند الشيخ قدس سره على ما يقتضيه  
ظاهر كلامه ، والاخبار في هذا الباب ليست بحيث تسد ثغر الخصم . وذكر النسفي أنه ليس فيها ما يعول عليه ،  
وكلام الفلاسفة ما لم يكن فيه مصادمة لما تحقق عن المخير الصادق عليه السلام مما لا بأس به ، وفسر بعضهم (دائبين)  
بمجدبن تعين وهو على التشبيه والاستمارة ، وأصل الدأب العادة المستمرة ، ونصب الاسم على الحال ، وت

(١) في استخدام فلا تفعل له منه

هذين الكوكبين العظيمين جعلهما منيرين مصلحين ما ينظهما صلاحه من المسكونات ، ولعمري أن الله سبحانه جعلهما اجدى من تفاريق العصا . وفي كتاب المشارع والمطارحات للشيخ شهاب الدين السهر وردى قتيب حلب أن تأثير الشمس والقمر أظهر الآثار السيارية ، وتأثير الشمس أظهر من تأثير القمر ، وأظهر الآثار بعد الشعاع التسخين الحاصل منه ولو لاذلك ما كان كون ولا فساد ولا استحالة ولا ليل ولا نهار ولا فصول ولا مزاج ولا حيوانات ولا غيرها ، وأطال الكلام في بيان ذلك وما يتعلق به ، ولا ضرر عندي في اعتقاد أنهما مؤثران باذن الله تعالى كسائر الاسباب عند السلف الصالح ( وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ ) يتعاقبان لسباتكم ومعاشكم ، وأرجع بعض المحققين التسخير في المواضع الاربعة إلى معنى التصريف ، وأصله سياقة الشيء إلى الغرض المختص به فهرا ، وذكر أن في التعبير عن ذلك به من الاشعار بما في ذلك من صعوبة المأخذ وعزة المال والدلالة على عظم السلطان وشدة المحال ما لا يخفى ، والظاهر أنه في المعنى المراد به هنا محاز في تلك المواضع جميعا ، ونقل أبو حيان عن المتكلمين أنه مجاز في الاخير منها قال : لأن الليل والنهار عرضان والاعراض لا تسخر وفيه قصور ، وفي ابراز كل من هذه النعم في جملة مستقلة تنويه لشأها وتنبية على رفعة مكانها وتنصيص على كون كل نعمة جليلة مستوجبة للشكر \* وتأخير تسخير الشمس والقمر عن تسخير ما تقدم من الامور مع ما بينه وبين خلق السموات من المناسبة الظاهرة قيل : لاستبعا ذكرها لذكر الارض المستدعى لذكر انزال الماء منها اليها الموجب لذكر اخراج الرزق الذي من جملة ما يحصل بواسطة الفلك والانهار أو للتفادي عن توهم كون الكل - اعنى خلق السموات والارض وتسخير الشمس والقمر - نعمة واحدة ، وقد تقدم نظيره آتفاً ، وذكر بعضهم في وجه ذكر هذه المتعاطفات على هذا الاسلوب أنه بدأ بخالق السموات والارض لأنهما أصلان يتفرع عليهما سائر ما يذكر بعد ، وثني بانزال الماء من السماء واخراج الثمرات به لشدة تعلق النفوس بالرزق فيكون تقديمه من قبيل تعجيل المسرة . ولما كان الانتفاع بما ينبت من الارض إنما يكمل بوجود الفلك الجوارى في البحر وذلك لأنه تعالى خص كل طرف من أطراف الارض بنوع من ذلك وبالنقل يكثر الريح ذكر سبحانه تسخير الفلك التي ينقل عليها واقصر عليها اعتناء بشأنها ، ولما ذكر أمر الثمرات وما به يكمل الانتفاع بها من حيث النقل ذكر تسخير الانهار العذبة التي يشرب منها الناس في سائر الاحيان اتماما لأمر الرزق وذكر تسخير الشمس والقمر بعد لان الانتفاع بهما ليس بالمباشرة كالانتفاع بالفلك والانتفاع بالانهار ، وأخر تسخير الليل والنهار لأنهما عرضان وما تقدمه ما جوهر والعرض من حيث هو بعد الجوهر اه ، وليس بشيء يعول عليه ( وَءَاتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَسْأَلْتُمْهُمُ ) أى أعطاكم بعض جميع مسألتهموه حسبما تقتضيه شهيته التابعة للحكمة والمصلحة - فمن كل - مفعول ثان - لآتي - (من) تبعية ، وقال بعض الكاملين : إن ( كل ) للتكثير والتفخيم لاللاحاطة والتعميم كما في قوله تعالى : ( وفتحنا عليهم ابواب كل شيء ) واعتراض على حمل ( من ) على التبعض دون ابتداء الغاية بأنه يفضى إلى اخلاء لفظ ( كل ) عن فائدة زائدة لأن ( ما ) نص في العموم بل يوم ايتاء البعض من كل فرد متعلق به السؤال ولا وجه له \* ودفع بأنه بعد تسليم كون ( ما ) نصا في العموم هنا عموم ان الافراد وعموم الاصناف بمعنى كل صنف صنف وهما مقصودان هنا ، فالمعنى أعطاكم من جميع أفراد كل صنف سألتموه ، فان الاحتياج بالذات إلى النوع

والصنف لالفرد بخصوصه ، وفسر ( ماسألتموه ) بما من شأنه أن يسأل لاحتياج الناس اليه سواء سئل بالفعل أم لم يسأل ، فلا يفتى إتياءه بالاحتياج اليه مما لا يخطر بالبال ، وجعلوا الاحتياج إلى الشيء سؤالا له بلسان الحال وهو من باب التثنية ، وسئل هذا السؤال السيل الجواب في رأى في قوله تعالى : ( ألسنت بربكم ؟ قالوا بلى ) وقيل : الاصل وآتاكم من كل ماسألتموه ومالم تسألوه لحذف الثاني لدلالة ما بقى على ما لقي ، ( وما ) يحتمل أن تكون موصولة والضمير المنصوب في ( سألتموه ) عائد عليها ، والتقدير من كل الذى سألتموه اياه ؛ ومنع أبو حيان جواز أن يكون راجعا اليه تعالى ويكون العائد على الموصول محذوفا مستندا بأنه لو قدر متصلا لزم اتصال ضميرين متحدى الرتبة من دون اختلاف وهو لا يجوز (١) ولو قدر متصلا حسبا تقتضيه القاعدة في مثل ذلك لزم حذف الامائد المنفصل وقد نصوا على عدم جوازه اهـ

وهذب بعضهم إلى جواز كلا التقديرين مدعيا أن منع اتصال المتحددين رتبة خاص فيما إذا ذكرا معا مما إذا ذكر أحدهما وحذف الآخر فلا منع إذ الاتصال حينئذ محض اعتبار وعللة المنع لا تجرى فيه ، وأن منع حذف المنفصل خاص أيضا فيما إذا كان الانفصال لغرض معنوي كالحصر في قولك : جاء الذى أباه ضربت إذ بالحذف حينئذ يفوت ذلك الغرض ، أما إذا كان لغرض لفظي كدفع اجتماع المثاني فلا منع إذ ليس هناك غرض يفوت ، ويحتمل أن تكون موصوفة والكلام في الضمير كما تقدم ، وأن تكون بمصدرية والضمير لله تعالى والمصدر بمعنى المفعول أى مسؤولكم

وقرأ ابن عباس . والضحاك . والحسن . ومحمد بن علي . وجعفر بن محمد . وعمرو بن قائد . وقناة . وسلام . ويعقوب . ونافع في رواية ( من كل ) بالتثنية أى وآتاكم من كل شيء ما احتجتم اليه وسألتموه بلسان الحال ، وجوز على هذه القراءة أن تكون ( ما ) نافية والمفعول الثاني ( من كل ) كما في قوله تعالى : ( وأوتيت من كل شيء ) والجملة المنفية في موضع الحال أى آتاكم من كل غير سألتموه ، وهو إخبار منه تعالى بسبوغ نعمته سبحانه عليهم بما لم يسألوه من النعم ؛ وروى هذا عن الضحاك ، ولا يخفى أن الوجه هو الأول لما أن القراءة على هذا الوجه تخالف القراءة الأولى والأصل توافق القراءتين وإن فهم منها إتياء ماسألوه بطريق الأولى •

( وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ ) أى ما أنعم به عليكم كما هو الظاهر

وقال الواحدى : إن ( نعمة ) هنا اسم أقيم مقام المصدر يقال : أنعم إنعاما ونعمة كما يقال أنفقت إنفاقا ونفقة فالنعمة بمعنى الانعام ولذا لم يجمع ، والمعول عليه ما أشرنا اليه من أنها اسم جنس بمعنى المنعم به ، والمراد بها الجمع كأنه قيل : وإن تعدوا نعم الله ( لَأَنْحُسُوهَا ) وقد نص بعضهم على أن المفرد يفيد الاستغراق بالاضافة وما قيل : إن الاستغراق ليس مأخوذا من الاضافة بل من الشرط والجزاء المخصوصين فيه نظر لأن الحكم المذكور يقتضى صحة إرادته منه ولولاه تنافيا ، والمراد بلا تحسوها - لا تطيقوا حصرها ولو إجمالا فانها غير متناهية ، وأصل الإحصاء العد بالحصى فان العرب كانوا يعتمدونه في العد كاعتادنا فيه على الأصابع ولذا قال الأعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكائر

(١) قال ابن مالك . وفي اتحاد الرتبة الزم فضلا • اهـ منه



ثم استعمل لمطابق العد ، وقال بعض الافاضل : ان اصله ان الحاسب اذا بلغ عقدا معينان عقودا لاعداد وضع حصة ليحفظه بها فقيه اذ ان بعدم بلوغ مرتبة معتمد بها من مراتبها فضلا عن بلوغ غايتها وهو من الحسن يمكن ان انه ذهب الى الاول الراغب وغيره ، واول الاحصاء بالحصر لثلاثي الشرح والجزء اذا ثبت في الاول العد ونفي في الثاني ولو اول ( ان تعدوا ) بأن تريدوا العد يتدفع السؤال على ما قيل أيضاً والاول أولى ، وقال بعض الفضلاء : ان المعنى ان تشرعوا في عد افراد نعمة من نعمه تعالى لا تطيقوا عددها وإنما أتى بيان وعدم العد مقطوع به نظرا الى توهم انه يطلق ، قيل : والكلام عليه ابلغ منه على الاول لما فيه من الاشارة الى أن النعمة الواحدة لا يمكن عد تفاصيلها ، لكن أنت تعلم أن الظاهر هو الاول . وقد ذكر الامام مثالين يستوضح بهما الوقوف على أن نعم الله تعالى لا تحصى ولا يمكن أن تستقصى فقال :

الاول أن الاطباء ذكروا أن الاعصاب قسمان دماغية ونخاعية ، والدماغية سبعة وقد اتعبوا انفسهم في معرفة الحكم الناشئة من كل واحدة منها ، ولا شك أن كل واحدة تنقسم الى شعب كثيرة وكل واحدة من تلك الشعب تنقسم أيضاً الى شعب أدق من الشعر ، ولكل واحد منها بحر الى الاعضاء ، ولو أن واحدة اختلفت كيفاً أو وضعا أو نحو ذلك لاختلت مصالح البنية ، ولكل منها على كثرتها حكم مخصوصة ، وكما اعتبرت هذا في الشظايا العصبية فاعتبر مثله في الشرايين والاوردة ، وفي كل واحد من الاعضاء البسيطة والمركبة بحسب الكمية والوضع والفعل والانفعال حتى ترى أسام هذا الباب بحراً لا ساحل له ، واذا اعتبرت هذا في بدن الانسان فاعتبر في نفسه وروحه فان عجائب عالم الارواح أكثر من عجائب عالم الاجسام ، واذا اعتبرت أحوال عالم الافلاك والكواكب وطبقات العناصر وعجائب البر والبحر والنبات والمعدن والحيوان ظهر لك أن عقول جميع الخلائق لو ركبت وجعلت عقلا واحدا وتأمل به الانسان في حكمة الله تعالى في أقل الاشياء لما أدرك منها إلا القليله الثاني أنه اذا اخذت لقمة من الخبز لتضعها في فك فانظر الى ما قبلها والى ما بعدها ، فاما الاول فاعرف أنها لاتم الا اذا كان هذا العالم بكتيبته قائما على الوجه الاصوب لأن الخنطة لا بد منها ولا تنبت الا بمعونة الفصول وتركب الطبايع وظهور الاقطار والرياح ، ولا يحصل شئ من ذلك الا بدوران الافلاك واتصال بعض الكواكب ببعض على وجوه مخصوصة ، ثم بعد أن تكون الخنطة لا بد لها من آلات الطحن ونحوه وهي لا تحصل الا عند تولد الحديد في ارحام الجبال ، ثم تأمل كيف تكونت على الاشكال المخصوصة ، ثم اذا حصلت تلك الآلات فانظر أنه لا بد من اجتماع العناصر حتى يمكن الطبخ ، وأما الثاني فتأمل في تركيب بدن الحيوان وهو انه تعالى كيف خاق ذلك حتى يمكنه الانتفاع بتلك اللقمة ، وانه كيف يتضرر الحيوان بالاكل ، وفي أي الاعضاء تحدث تلك المضار فلا يمكنك أن تعرف القليل اليمعرفة علم التشريح وعلم الطب على الوجه الاكمل ، وأنى للمقول باذراك كل ذلك فظهر بالبرهان الباهر صحة هذه الشرطية • وقال مولانا أبو السعود قدس سره بعد كلام : وإن رمت العثور على حقيقة الحق والوقوف على ماجل من السر ودق فاعلم أن الانسان بمقتضى حقيقته الممكنة بمعزل عن استحقاق الوجود وما يتبعه من الكجالات اللاتفة والملاكات الرائقة بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الالهية من العلاقة لما استقر له القرار ولا أطعمات به الدار الا في مطمورة العدم والبوار ومهاوى الهلاك والدمار لكن يفيض عليه من الجناب الاقدس تعالى شأنه وتقدس في كل زمان بعضي وكل آن يمر وينقضى من أنواع الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وسائر الصفات الروحانية

والنفسانية والجسدية مالا يحيط به نطاق التعبير ولا يلمه الا اللطيف الخبير، وتوضيحه أنه لا يستحق الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وانما ذلك من جناب المبدئ الأول عز شأنه وجل فكلا لا يتصور وجوده ابتداء مالم ينسد عليه جميع انحاء عدمه الاصلى لا يتصور بقاءه على الوجود بعد تحققه بعلته مالم ينسد عليه جميع انحاء عدمه الطارئ لأن الاستمرار والدوام من خصائص الوجود الواجبي \*

وانت خبير بأن ما يتوقف عليه وجوده من الامور الوجودية التي هي علله وشرايطه وان وجب كونها متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التي لها دخل في وجوده ليست كذلك اذ لا استحالة في أن يكون لشيء واحد موانع غير متناهية، وانما الاستحالة في دخولها تحت الوجود وارتفاع تلك الموانع التي لا تتناهي اعنى بقاءها على العدم مع امكان وجودها في انفسها في كل آن من آتات وجوده، نعم غير متناهية حقيقة ابداعه، وكذا الحال في وجودات علله وشرايطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء، وكذا في كالاته التابعة لوجوده اه، ويترامى منه أنه قد ترك الامام في تحقيق هذا المقام وراه وأنه لو سمع ذلك لا تقدي به في ذكره ولعد من النعم اقتداه وقرّب منه ما يقال في بيان عدم تناهي النعم: ان الوجود نعمة وكذا كل ما يتبعه من الكلمات، وذلك موقوف على وجوده تعالى في الازمنة الموهومة الغير المتناهية، وتحقق ما يتوقف عليه وجود النعمة نعمة فتحققه سبحانه في كل آن من تلك الآتات نعمة، فالنعم غير متناهية، ولك أن تقول في بيان ذلك: إنه ما من انسان الا وقد دفع الله تعالى عنه من البلايا مالا يحيط به نطاق الحصر لأن البلايا الداخلة تحت حيلة الامكان غير متناهية، ولا شك أن دفع كل بلية نعمة فتكون النعم غير متناهية، وما يوضح عدم تناهي البلايا الممكنة أن أهل النار المخلدين فيها لازال عذابهم بازياد فايرشد اليه قوله تعالى: (فقد وقرأ فلن يزيدكم الا عذابا) وقد ذكر غير واحد في ذلك أنهم كلما استغاثوا من فروع من العذاب أغثوا بأشد من ذلك، فيكون كل مرتبة منه متناهي في الشدة وإن كانت مراتبه غير متناهية بحسب العدد والمدة وعلى هذا نعم الله تعالى على المبتلى أيضا لا تحصى ه

وفي رواية ابن أبي الدنيا. واليهقى عن ابن مسعود قال: إن الله تعالى على أهل النار منة فلو شاء أن يعذبهم بأشد من النار لعذبهم. ثم الظاهر أن المراد بالنعمة معناها اللغوي - أعنى الأمر الملائم - لا المعنى الشرعي - أعنى الملائم الذي تحمد عاقبته - إذ لا يتأتى عليه عموم الخطاب، ولا يبعد اطلاق النعمة بذلك المعنى على نحو موضع الموانع وتحقق العلة والشرايط حسبما ذكر سابقا، وظاهر ما تقدم يقتضى أن النعم في حد ذاتها غير محصورة والآية ظاهرة في أن الانسان لا يحصرها بالعد وفرق بين الأمرين فتدبر. وبالجملة ليس للبعد إلا المعجز عن الوقوف على نهاية نعمه سبحانه وتعالى وكذا المعجز عن شكر ذلك، وما أحسن ما قال أبو الدرداء رضى الله تعالى عنه: من لم يعرف نعمة الله تعالى عليه الا في مطعمه ومشربه فقد قل عليه وحضر عذابه ه

وأخرج البيهقي في الشعب. وغيره عن سليمان التيمي قال: إن الله تعالى أنعم على العباد على قدره سبحانه وكلفهم الشكر على قدرهم، وعن طلق بن حبيب قال: إن حق الله تعالى أثقل من أن يقوم به العباد، وإن نعم الله سبحانه أكثر من أن يحصيها العباد ولكن أصبحوا توابين وأمسوا توابين. وأفضل نعمه جل شأنه على عباده على ما روى عن سفیان بن عيينة أن عرفهم أن لا إله إلا الله. وأخرج ابن أبي الدنيا. وغيره عن أبي أيوب القرشي مولى بني هاشم أن داود عليه السلام قال: رب اخبرني ما أدنى نعمتك علي؟ فأوحى الله تعالى اليه يا داود

تفسیر فتفسر فقال تبارك وتعالى : هذا أدنى نعمتى عليك . واشتهر أن اول النعم المقصودة لذاتها الوجود وأنه معدن كل كمال كما أن العدم معدن كل نقص . ويدل على أنه نعمة لا يكاد يقاس بها غيرها عند كثير من الناس أن الانسان منهم يقدر نفسه بملك الدنيا لو كان بيده وعلم أن الفداء يمكن إذا ألم به الالم وتحقق العدمه ومن العجيب أن أباع على الشبلى البغدادى، وقيل: ابن سينا لم يرد وجرى الانسان نعمة عليه فقد قال من آيات:

ودهر ينثر الاعمار نثرا كما للغصن بالورق انتثار  
 ودنيا كلها وضعت جنينا غذاه من نوائها ظؤار  
 نعاقب في الظهور وما ولدنا ويذبح في حشا الام الحوار  
 ومنتظر البلايا والرزايا وبعد فللو عيد لنا انتظار  
 ونخرج كارهين كما دخلنا خروجا الضب أخرجه الوجار  
 فاذا الامتنان على وجود لغير الموجودين به الخيار  
 فكانت أنما لو أن كونا نخير قبله أو نستشار  
 فهذا الداء ليس له دواء وهذا الكسر ليس له انجبار

إلى أن قال:

إلى آخر ما قال ، وله مرى لقد غمط نعمة الله تعالى عليه وظلها ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ ﴾ يظلم النعمة باغفال شكرها بالكلية أو بوضعه في غير موضعه أو يظلم نفسه بتعريضها للحرمان بترك الشكر ﴿ كَفَرًا ۚ ﴾ شديد الكفران والجحود ، وقيل : ظلوم فى الشدة يشكو ويجزع ، كفار فى النعمة يجمع ويمنع ، والأول أنسب بما قبله ، وأل فى الانسان للجنس ومصداق الحكم بالظلم وأخيه بعض من وجدنا من افراده فيه ويدخل فى ذلك الذين بدلوا نعمة الله تعالى كفرا ، والظاهر أن الجملة استئناف يأتى وقع جوابا لسؤال مقدر كأنه قيل : لم لم يراعوا حقها؟ أو لم حرّمها بعضهم؟ وقيل: إنها تعاليل لعدم تنهاى النعم ولذا أتى بصيغتي المبالغة فيهما وهو كما ترى هذا، وفى النحل ( وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لعفور رحيم ) وفرق ابو حيان بين الختمين بأنه هنا لما تقدم قوله تعالى : ( ألم ترى الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا ) وبعده ( وجعلوا الله اندادا ) فكان ذلك نصاعلى ما فعلوا من القبائح من الظلم والكفران ناسب أن يختم بدم من وقع ذلك منه فختمت الآية بقوله سبحانه : ( ان الانسان لظلوم كفار ) وأما فى النحل فلما ذكر عدة تفضلات وأطبب فيها وقال جل شأنه : ( أفن يخلق كمن لا يخلق ) أى من أوجد هذه النعم السابق ذكرها ليس كمن لا يقدر على الخلق ذكر من تفضلاته تعالى اتصافه بالفقران والرحمة تحريصاً على الرجوع اليه سبحانه وأن هاتين الصفتين هو جل وعلامة تصف بهما كما هو متصف بالخلق ، فى ذلك اطماع لمن آمن به تعالى وانتقل من عبادة المخلوق الى عبادة الخالق تبارك وتعالى انه يغفر زله السابق ويرحمه ، وأيضا فانه لما ذكر أنه تعالى هو المتفضل بالنعم على الانسان ذكر ما حصل من المنعم ومن جنس المنعم عليه ، فحصل من المنعم ما يناسب حالة عطائه وهو الفقران والرحمة اذ لولاها لما أنعم عليه ، وحصل من جنس المنعم عليه ما يناسب حالة الانعام عليه ويقع معها فى الجملة وهو الظلم والكفران فكانه قيل : إن صدر من الانسان ظلم فانه تعالى عفور أو كفران فانه تعالى رحيم لعله يعجز الانسان وقصوره . وما نقل السخاوى عن عهد الرحمن بن زيد بن أسلم من أن هذه الآية منسوخة



بآية النحل بما لا يلتفت اليه انتهى غلامه • وفيه بحث ، وقيل : انما ختم سبحانه آية النحل بما ختم للاطناب هناك في ذكر النعم مع تقدم الدعوة الى الشكر صريحاً فكان ذلك مظنة التفسير فيه ويناسب الاطناب في سرد انعم أن يذكر منها ما يتماق بذلك وهو الغفران والرحمة فتأمل والله تعالى أعلم بأسرار كتابه •

(ومن باب الاشارة إلى الآيات) (الكتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) فيه احتمالات عندهم فقيل : من ظلمات الكثرة الى نور الوحدة أو من ظلمات صفات النشأة الى نور الفطرة ، أو من ظلمات حجب الافعال والصفات الى نور الذات ، وهو المراد بقولهم : النور البحت الخالص من شوب المادة والمدة . وقال جعفر : من ظلمات الكفر الى نور الايمان ، ومن ظلمات البدعة الى نور السنة ، ومن ظلمات النفوس الى نور القلوب ، وقال أبو بكر بن طاهر : من ظلمات الظن الى نور الحقيقة وقيل غير ذلك (باذن ربهم) يتيسره بهبة الاستعداد وتهيئة أسباب الخروج الى الفعل (الى صراط العزيز) الذي يقهر الظلمة بالنور (الحديد) بكال ذاته أو بما يهب لعباده المستعدين من الفضائل والعلوم أو من الوجود الباقي أو نحو ذلك (وويل للكافرين) المحجوبين (من عذاب شديد) وهو عذاب الحرمان (الذين يستحبون الحياة الدنيا) الحسية والصورية (على الآخرة) العقلية والمعنوية (ويصدون) المريدين (عن سبيل الله) طريقه الموصل اليه سبحانه : (ويبغونها عوجاً) انحرافاً مع استقامتها (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) أي بكلام يناسب حالهم واستعدادهم وقد عقولهم والالم يفهموا فلا يحصل البيان ، وعن عمر رضي الله تعالى عنه كالموا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم؟ وفي أسرار التأويل لكل نبي وصديق اصطلاح في كلام المعرفة وطريق المحبة يخاطب به من يعرفه من أهل السالك ، وعلى هذا لا ينبغي للصوفي أن يخاطب العامة باصطلاح الصوفية لأنهم لا يعرفونه ، وخاطبهم بذلك مثل خطاب العربي بالعجمية أو العجمي بالعربية ، ومنشأ ضلال كثير من الناس الناظرين في كتب القوم جهلهم باصطلاحاتهم فلا ينبغي للجاهل بذلك النظر فيها لأنها تأخذ بيده الى الكفر الصريح بل توقعه في هوة كفر ، كفر أبي جهل ايمان بالنسبة اليه ، ومن هنا صدر الامر السلطاني إذ كان الشرع معتنى به بالنهي عن مطالعة كتب الشيخ الأكبر قدس سره ومن انخرط في سلكه (فضل الله من يشاء) اضلاله لزال استعداده بالهيات الظلمانية ورسوخها والاعتقادات الباطلة واستقرارها (ويهدى من يشاء) هدايته بمن بقي على استعداده أو لم يرسخ فيه تلك الهيات والاعتقادات (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله) وهي أيام وصاله سبحانه حين كشف لعباده سجن الربوبية في حضرة قدسية وأدانهم إلى جنبه ومن عليهم بلذيق من خطابه :

سقيأها ولطيبها وحسنها وبهائها  
أيام بلج النوى بين العصا ولحائها

وما أحسن ما قيل :

وكانت بالعراق لنا ليل سلبناهن من ريب الزمان

جعلناهن تاريخ الليالي وعنوان المسرة والاماني

وأمره عليه السلام بتذكير ذلك ليثور غرامهم ويأخذ بهم نحو الحبيب هيامهم فقد قيل :

تذكرو والذكرى تشوق وذو الهوى يتوق ومن يعلق به الحب يصبه

وجوز أن يراد بأيام الله تعالى أيام تجليه جل جلاله بصفة الجلال وتذكيرهم بذلك ليخافوا فيمتثلوا (ان في ذلك لآيات لكل صبار شكور) أى لكل مؤمن بالايان الغيبي إذ الصبر والشكر على ما قيل - مقامان للسالك قبل الوصول ( وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم ) قال الجوز جاني : أى لئن شكرتم الاحسان لازيدنكم المعرفة ولئن شكرتم المعرفة لازيدنكم الوصلة ولئن شكرتم الوصلة لازيدنكم القرب ولئن شكرتم القرب لازيدنكم الانس ، ويعم ذلك كله ما قيل : لئن شكرتم نعمة لازيدنكم نعمة خير أمنها ، وللشكر مراتب وأعلام مراتبه الاقرار بالعجز عنه . وفي بعض الآثار ان داود عليه السلام قال : يارب كيف أشكرك والشكر من آلائك ؟ فأوحى الله تعالى اليه الا ان شكرتني يا داود ، وقال حمدون : شكر النعمة أن ترى نفسك فيها طفيلياً ( قالت رسلهم أفي الله شك ) أى أنه سبحانه لا شك فيه لأنه الظاهر في الاتفاق والآنفس ( فاطر السموات والأرض ) موجدتها ومظهرها من كتم العدم ( يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ) ليسر بنبوره سبحانه ظلمات حجب صفاتكم فلا تشكون فيه عند جليلة اليقين ( ويؤخركم إلى أجل مسمى ) إلى غاية يقتضيها استعدادكم من السعادة ( قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا ) منعهم ذلك عن اتباع الرسل عليهم السلام ( قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ) سلوا لهم المشاركة في الجنس وجعلوا الموجب لاختصاصهم بالنبوة مامن الله تعالى به عليهم بما يرحمهم لذلك ، وكثيراً ما يقول المنكرون في حق أجلة المشايخ مثل ما قال هؤلاء الكفرة في حق رسلهم والجواب نحو هذا الجواب ( وما كان لنا أن نأتيكم بسطان إلا باذن الله ) . جواب عن قول أولئك : ( فأتونا بسطان مبين ) ويقال نحو ذلك للمنكرين الطالبين من الولي الكرامة . تعنتا ولجاجا ( وعلى الله فليتوكل المؤمنون ) لأن الايمان يقتضى التوكل وهو الخمود تحت الموارد ، وفسره بعضهم بأنه طرح القلب في الربوبية والبدن في العبودية ، فالتوكل لا يريد إلا ما يريد الله تعالى ، ومن قيل : إن السكامل لا يجب إظهار الكرامة ، وفي المسئلة تفصيل عندهم ( وبرزوا لله جميعاً ) ذكر بعضهم أن البروز متعدد فيروز عند القيامة الصغرى بموت الجسد . وبروز عند القيامة الوسطى بالموت الارادى وهو الخروج عن حجاب صفات النفس إلى عرصة القلب . وبروز عند القيامة الكبرى وهو الخروج عن حجاب الآنية إلى فضاء الوحدة الحقيقية ، وان حدوث التقاويل بين الضعفاء والمستكبرين المشار اليه بقوله تعالى : ( فقال الضعفاء للذين استكبروا ) الخ فهو وجود المهدي القائم بالحق الفارق بين أهل الجنة والنار عند قضاء الأمر الإلهي بنجاة السعداء وهلاك الأشقياء وفسروا الشيطان بالوهم ، وقد يفسرونه في بعض المواضع بالنفس الأمارة . والقول المقصود عنه في الآية عند ظهور سلطان الحق ، وبعضهم حمل الشيطان هنا على الشيطان المعروف عند أهل الشرع وذكر ان قوله : ( فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ) دليل بقائه على الشرك حيث رأى الغير في البين وما ثم غير الله تعالى ، وإلى هذا يشير كلام الواسطي حيث قال : من لام نفسه فقد أشرك ، ويتخالف قول محمد بن حامد : النفس محل كل لائمة فمن لم يل نفسه على الدوام ورضى عنها في حال من الأحوال فقد أهلكتها ، ويأباه ماصح في الحديث القدسي يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه فتأمل ( وأدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام) لم يذكر من يحييهم ، وقد ذكروا أن منهم من يحييهم ربهم وهم أهل الصفوة والقربة ، ومنهم من يحييهم الملائكة وهم أهل الطاعات والدرجات ، وما أطيب سلام المحبوب على محبه ومألذذ على قلبه :

أشاروا بتسليم فجدنا بأنفس تسيل من الآماق والاسم أدم

(ألم تر كيف ضرب الله مثلاً طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أظها كل حين باذن ربها) إشارة بما قيل إلى طيبة التوحيد التي غرسها الحق في ارض بساتين الارواح وجعل سبحانه أصلها هناك ثابتاً بالتوفيق وفرعها في سماء القربة وسقيها من سواقي العناية وساقها المعرفة وأغصانها المحبة وأوراقها الشوق وحارسها الرعاية تؤتى أكلها في جميع الانفاس من لطائف العبودية وعرفان أنوار الربوبية ، وقال بعضهم : الكلمة الطيبة النفس الطيبة أصلها ثابت بالأطمئنان وثبات الاعتقاد بالبرهان وفرعها في سماء الروح تؤتى أظها من ثمرات المعارف والحكم والحقائق كل وقت بتسهيله تعالى (ومثل طيبة خبيثة كشجرة خبيثة اجتشت من فوق الارض ماها من قرار) إشارة إلى طيبة الكفر أو النفس الخبيثة ، وقال جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه : الشجرة الخبيثة الشهوات وارضها النفوس وماؤها الامل وأوراقها الكسل وثمارها المعاصي وغابتها النار (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) قال الصادق رضي الله تعالى عنه : يشبههم في الحياة الدنيا على الايمان وفي الآخرة على صدق جواب الرحمن ، وجعل بعضهم القول الثابت قوله سبحانه وحكمه الازلي أي يشبههم على ما فيه تبجيلهم وتوقيرهم في الدارين حيث حكم بذلك في الازل وحكمه سبحانه الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل (ويضل الله الظالمين) في الحياتين لسوء استعدادهم (الذين بدلوا نعمة الله) من الهداية الاصلية والنور الفطري (كفرا) احتجاباً وضلالاً (وأحوال قومهم) من تابعهم واقتدى بهم في ذلك (دارالبوار) الهلاك والحرام (وجعلوا لله أندادا) من متاع الدنيا ومشتياتها التي يحبونها تحب الله سبحانه (ليضلوا عن سبيله) كل من نظر إلى ذلك والتفت اليه (الله الذي خلق السموات) أي سموات الارواح (والارض) أي ارض الاجساد (وأزله من السماء) أي سماء عالم القدس (ماء) وهو ماء العلم (فأخرج به) من ارض النفس (من الثمرات) وهي ثمرات الحكم والفضائل (رزقاكم) في تقوى القلب بها (وسخر لكم للفلك) أي فلك العقول (لتجري في البحر) أي بحر آلائه وأسرار مخلوقاته الدالة على عظمته سبحانه (وسخر لكم الانهار) أي أنهار العلم التي تنتهي بكم إلى ذلك البحر العظيم (وسخر لكم الشمس) شمس الروح (والقمر) قمر القلب (دائمين) في السير بالمكاشفة والمشاهدة (وسخر لكم الليل) ليل ظلمة صفات النفس (والنهار) نهار نور الروح لطلب المعاش والمعاد والراحة والاستتارة (وأتاكم من كل ماسألتموه) بلسان الاستعداد فان المسؤل بذلك لا يمنع (ولإن تعدوا نعمة الله) السابقة واللاحقة (لا تحصوها) لعدم تناهياها (إن الانسان لظلوم) ينقص حق الله تعالى أوحق نفسه بإبطال الاستعداد أو يضع نور الاستعداد في ظلمة الطبيعة ومادة البقاء في محل الفناء (كفار) لتلك النعم التي لا تحصى لغفلته عن المنعم عليه بها ، وقيل : إن الانسان لظلوم لنفسه حيث يظن أن شكره يقابل نممه تعالى ، كفار محجوب عن رؤية الفضل عليه بداية ونهاية. نسال الله تعالى أن يوفقنا لما يحب ويرضى ويكرمنا بالهداية والعناية (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ) مفعول لفعل محضوف أي اذكر ذلك الوقع ،



والمقصود تذكير ما وقع فيه على نهج ما قبل في أمثاله ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ ﴾ يعني مكة شرفها الله تعالى : (يا أمنا) أي ذا أمن ، فصيغة فاعل للنسب كلاه وتامر لأن الآمن في الحقيقة أهل البلد ، ويجوز أن يكون الاستناد مجازيا من اسناد ماللحال إلى المحل كنهجر جار ، والفرق بين ما هنا وما في البقرة من قوله : (رب اجعل هذا بلدا آمنا) أنه عليه السلام سأل في الاول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها ولا يخافون ، وفي الثاني أن يخرج من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الامن كأنه قال : هو بلد يخوف فاجعله آمنا كذا في الكشاف ، وتحقيقه أنك إذا قلت : اجعل هذا خاتما حسنا فقد أشرت إلى المادة طالبا أن يسبك منها خاتم حسن ؛ وإذا قلت : اجعل هذا الخاتم حسنا فقد قصدت الحسن دون الخاتمية ، وذلك لأن محط الفائدة هو المفعول الثاني لأنه بمنزلة الخبر ، وإلى هذا يرجع ما قبل في الفرق أن في الاول سؤال أمرين البلدية والآمن وهما سؤال أمر واحد وهو الامن . واستشكل هذا التفسير بأنه يقتضى أن يكون سؤال البلدية سابقا على السؤال المحكي في هذه السورة وأنه يلزم أن تكون الدعوة الأولى غير مستجابة •

قال في الكشاف : والنص على ذلك إما بأن المسؤل أولا صلوحه للسكنى بأن يؤمن فيه أهله في أكثر الاحوال على المستمر في البلاد فقد كان غير صالح لها بوجه على ما هو المشهور في القصة ، وثانيا إزالة خوف عرض كما يعترى البلاد الآمنة أحيانا ، وأما بالحل على الاستدماة وتنزيله منزلة العارى عنه مبالغه أو بأن أحدهما أمن الدنيا والآخر أمن الآخرة أو أن الدعاء الثاني صدر قبل استجابة الاول ، وذكر بهذه العبارة إيماء إلى أن المسؤل الحقيقي هو الامن والبلدية توطئة لأنه بعد الاستجابة عراه خوف ، وكأنه بنى الكلام على الترتيب فطلب أولا أن يكون بلدا آمنا من جملة البلاد التي هي كذلك ، ثم لتأكيد الطلب جعله مخوفا حقيقة فطلب الامن لأن دعاء المضطر أقرب إلى الإجابة ولذا ذيله عليه السلام بقوله: (إني أسكنت) الخ اه وهو مبنى على تعدد السؤال وإن حمل على وحدته وتكرير الحكاية كما استظهره بعضهم ، واستظهر آخرون الاول لتناير التعبير في المجلين ، فالظاهر أن المسؤل كلا الأمرين وقد حكى أولا ، واقتصر ههنا على حكاية سؤال الامن لأن سؤال البلدية قد حكى بقوله : (فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم) إذ المسؤل هو بها اليهم للسناكنة كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما لالحج فقط وهو عين سؤال البلدية وقد حكى بعبارة أخرى على ما اختاره بعض الاجلة أو لأن نعمة الامن أدخل في استيجاب الشكر فذكره أنسب بمقام تقرب الكفرة على اغفاله على ما قبل ، وهذه الآية وما تلاها أعنى قصة إبراهيم عليه السلام على ما نص عليه صاحب الكشاف واردة على سبيل الاعتراض مقررة لما حث عليه من الشكر بالإيمان والعمل الصالح وزجر عنه من مقابلهما مدجا فيها دعوة هؤلاء النافرين للسان اللطف والتقريب مؤكدة لجميع ما سلف أشد التأكيد وفي إرشاد العقل السليم أن المراد منها تأكيد ما سلف من تعجبه صلى الله تعالى عليه وسلم ببيان آخر من جنابات القوم حيث كفروا بالنعمة الخاصة بهم بعد ما كفروا بالنعمة العامة وعصوا بأوامر إبراهيم عليه السلام حيث أسكنهم مكة زادها الله تعالى شرفا لقامة الصلاة والاجتناب عن عبادة الأصنام والشكر لنعم الله تعالى وسأله أن يجعله بلدا آمنا ويرزقهم من الثمرات ويهوى قلوب الناس اليهم فاستجاب الله تعالى دعاه وجعله حرم آمنا يهيئ إليه ثمرات كل شيء فكفروا بتلك النعم العظام واستبدلوا دار البوار بالبلد الحرام وجعلوا الله

تعالى أنادوا وفعلوا ما فعلوا من القبائح الجسام ﴿وَأَجْنِبْنِي وَبَنِي﴾ أى بعدنى وإياهم ﴿أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۝٣٥﴾ أى عبادتها، وقرأ الجحدري . وعيسى الثقفي (وأجنبني) بقطع الهذبة وكسر النون بوزن أكرمني وهما لغة أهل نجد يقولون : جنبه مخففاً وأجنبه رباعياً وأما أهل الحجاز فيقولون : جنبه مشدداً ، وأصل التجنب أن يكون الرجل في جانب غير ما عليه غيره ثم استعمل بمعنى البعد ، والمراد هنا على مقال الزجاج طلب الثبات والدوام على ذلك أى ثبتنا على ما نحن عليه من التوحيد وملة الاسلام والبعد عن عبادة الاصنام وإلا فالانبياء معصومون عن الكفر وعبادة غير الله تعالى . وتعقب ذلك الامام بأنه لما كان من المعلوم أنه سبحانه يثبت الانبياء عليهم السلام على الاجتناب فما الفائدة في سؤال التثيت ؟ ثم قال : والصحيح عندي في الجواب وجهان : الأول أنه عليه السلام وإن كان يعلم ان الله تعالى يعصمه من عبادة الاصنام إلا أنه ذكر ذلك مضمياً لنفسه وإظهاراً للحاجة والفاقة إلى فضل الله سبحانه وتعالى في كل المطالب ، والثاني أن الصوفية يقولون : الشرك نوعان . ظاهر وهو الذى يقول به المشركون . وخفى وهو تعلق القلب بالوسائط والاسباب الظاهرة والتوحيد المحض قطع النظر عما سوى الله تعالى ، فيحتمل أن يكون مراده عليه السلام من هذا الدعاء العصمة عن هذا الشرك انتهى، ويرد على هذا الأخير أنه يعود السؤال عليه فيما أظن لأن النظر إلى السوى يحاكى الشرك الذى يقول به المشركون عند الصوفية فقد قال قائلهم (١) :

ولو خطرت لى فى سواك ارادة على خاطرى سهوا حكمت بردتى

ولاأظن أنهم يجوزون ذلك للانبياء عليهم السلام، وحيث نبى الكلام على ما قروره يقال : ما فائدة سؤال العصمة عن ذلك والانبياء عليهم السلام معصومون عنه ؟ والجواب الصحيح عندي ما قيل : إن عصمة الانبياء عليهم السلام ليست لامر طبيعى فيهم بل بمحض توفيق الله تعالى اياهم وتفضله عليهم ، ولذلك صح طلبها وفي بعض الآثار أن الله سبحانه قال لموسى عليه السلام : يا موسى لا تأمن مكرى حتى تجوز الصراط \* وأنت تعلم أن المبشرين بالجنة على لسان الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام كانوا كثيراً ما يسألون الله تعالى الجنة مع أنهم مقطوع لهم بها ، ولعل منشأ ذلك ما قيل لموسى عليه السلام فتدبر ، والمتبادر من بنه عليه السلام من كان من صلبه ، فلا يتوهم ان الله تعالى لم يستجب دعاءه لعبادة قریش الاصنام وهم من ذريته عليه السلام حتى يجاب بما قاله بعضهم من أن المراد بقل من كان موجوداً حال الدعاء من أبنائه ولاشك أن دعوته عليه السلام مجابة فيهم أو بأن دعاءه استجيب في بعض دون بعض ولا تنقص فيه كما قال الامام هـ

وقال سفيان بن عيينة : إن المراد ببنيه ما يشمل جميع ذريته عليه السلام وزعم انه لم يعبد أحد من اولاد اسمعيل عليه السلام الصنم وإنما كان لكل قوم حجر نصبوه وقالوا هذا حجر والبيت حجر وكانوا يدورون به ويسمونه الدوار ولهذا كره غير واحد أن يقال دار بالبيت (٢) بل يقال طاف به ، وعلى ذلك أيضاً حمل مجاهد البنيين وقال : لم يعبد أحد من ولد ابراهيم عليه السلام صنماً وإنما عبد بعضهم الوثن ، وفرق بينهما بأن الصنم هو التمثال المصور والوثن هو التمثال الغير المصور ، ولت شعري كيف ذهب على هذين

(١) هو ان الفارض قد سره اه منه (٢) ولا يخفى أن هذان الآداب والافتد ورد «دار» في بعض من الآثار

كما قال النووي اه منه

الجيلين ما في القرآن من قوارع تنعى على قريش عبادة الاصنام . وقال الامام بعد نقله كلام مجاهد : إن هذا ليس بقوى لأنه عليه السلام لم يرد به هذا الدعاء الا عبادة غير الله تعالى والصنم كالوثني في ذلك ويرد مثله على ابن عيينة ، ومن هنا قيل عليه : **إِن** فيما ذكره كرا على ما فر منه لأن ما كانوا يصنعونه عبادة لغير الله تعالى أيضا : واستدل بعض أصحابنا بالآية على ان التباعد عن عبادة الاصنام من الكفر والتقريب من الايمان ليس الا من الله تعالى لأنه عليه السلام انما طلب التباعد عن عبادة الاصنام منه تعالى ، وحمل ذلك على اللطاف فيه ما فيه **( رَبَّ اَنَّهُنَّ )** أي الاصنام **( اَضَلَّنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ )** أي تسببين له في الضلال فاستناد الاضلال اليهن مجازي لأنهن جماد لا يعقل منهن ذلك والمضل في الحقيقة هو الله تعالى ، وهذا لتبليغ لدعائه عليه السلام السابق ، وصدر بالنداء اظهارا للاعتناء به ورغبة في استجابته **( فَمَنْ تَبَعَنِي )** منهم فيما ادعوا اليه من التوحيد وملة الاسلام **( فَانَّهُ مَنِيَّ )** يحتمل أن تكون (من) تبعضية على التشبيه أي فانه كبعضي في عدم الانفكاك ، ويحتمل أن تكون اتصالية كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعلي كرم الله تعالى وجهه « أنت مني بمنزلة هرون من موسى » أي فانه متصل بي لا ينفك عني في أمر الدين ، وتسميتها اتصالية لأنه يفهم منها اتصال شيء بمجرورها وهي ابتدائية الا أن ابتدائية باعتبار الاتصال كذا في حواشي شرح المفتاح الشريفى ، يعنى أن مجرورها ليس مبدأ أو منشأ لنفس ما قبلها بل لاتصاله ، فاما أن يقدر متعلقها فعلا خصوصا كما قاله الجلال السيوطي في بيان الخبر من أن (منى) فيه خبر المبتدا (ومن) اتصالية ومتعلق الخبر خاص والبازيادة بمعنى أنت متصل بي ونازل منى بمنزلة هرون من موسى ، واما أن يقدر فعل عام كما ذهب اليه الشريف هناك أي منزلة بمنزلة كائنة ناشئة من كئذلة هرون من موسى عليهما السلام ، وتقديره خصوصا هنا كما فعلنا على تقدير جعلها اتصالية مما يستطيعه الذوق السليم دون تقديره عاما **( وَمَنْ عَصَانِي )** أي لم يتبعني ، والتعبير عنه بالعصيان كما قيل للايذان بأنه عليه السلام مستمر على الدعوة وأن عدم اتباع من لم يتبعه انما هو لعصيانه لا لأن الدعوة لم تبلغه . وفي البحر أن بين الاتباع والعصيان طباقا معنويا لأن الاتباع طاعة **( فَانَّا كَغُفُورٍ رَّحِيمٍ )** أي قادر على أن تغفر له وترحمه ، وفي الكلام على ما أشار اليه البعض حذف والتقدير ومن عصاني فلا ادعوا عليه فانك الخ ، وفي الآية دليل على أن الشرك يجوز أن يغفر ولا اشكال في ذلك بناء على اقال النووي في شرح مسلم من أن مغفرة الشرك كانت في الشرائع القديمة جائزة في أهمهم وانما امتنعت في شرعنا واختلاف القائلون بأن مغفرة الشرك لم تكن جائزة في شريعة من الشرائع في توجيه الآية ، ففهم من ذهب الى أن المراد غفور رحيم بعد التوبة ونسب ذلك الى السدى . ومنهم من ذهب الى تقييد العصيان بما دون الشرك وغفل عما تقتضيه المعادلة . وروى ذلك عن مقاتل . وفي رواية أخرى عنه أنه قال : إن المعنى ومن عصاني باقامته على الكفر فانك قادر على أن تغفر له وترحمه بأن تنقله من الكفر الى الايمان والاسلام وتهديه الى الصواب . ومنهم من قال : المعنى ومن لم يتبعني فيما ادعوا اليه من التوحيد واقام على الشرك فانك قادر على ان تستره عليه وترحمه بعدم معاجلته بالعذاب ، ونظير ذلك قوله تعالى : ( وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ) ومنهم من قال : ان الكلام على ظاهره وكان ذلك منه عليه السلام قبيل أن يعلم أن الله سبحانه



لا يغفر الشرك ، ولا نقص بجهل ذلك لأن مغفره الشرك جائزة عقلا كما تقرر في الأصول لكن الدليل السمي منع منها ، ولا يلزم النبي أن يعلم جميع الأدلة السمعية في يوم واحد . والامام لم يرتض أكثر هذه الاوجه وجعل هذا الكلام منه عليه السلام شفاعة في إسقاط العقاب عن أهل الكبائر قبل التوبة وأنه دليل لحصول ذلك لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : إن المعصية المفهومة من الآية أما أن تكون من الصغائر أو من الكبائر بعد التوبة أو قبلها ، والاوّل والثاني باطلان لأن (من عصافى) ، طلاق فتخصيصه عدول عن الظاهر ، وأيضا الصغائر والكبائر بعد التوبة واجبة الغفران عند الخصم فلا يمكن اللفظ عليه ثبت أن الآية شفاعة لأهل الكبائر قبل التوبة ، ومتى ثبتت منه عليه السلام ثبتت في حق نبينا عليه الصلاة والسلام لمكان (اتب مع ابراهيم) ونحوه ، ولثلا يلزم النقص وهو كما ترى ، وقد مرّك ما ينفعك في هذا المقام فذكره كهداك الله تعالى

( رَبَّنَا ) قال في البحر كرر النداء رغبة في الاجابة والاتجاء اليه تعالى ، وأتى بضمير الجماعة لأنه تقدم ذكره عليه السلام وذكر بنه في قوله : ( واجتنبني وبني ) وتعقب بأن ذلك يقتضى ضمير الجماعة في ( رب انهن ) الخ مع انه جى . فيه بضمير الواحد ، فالوجه ان ذلك لأن الدعاء المصدر به وما هو بصدد تمهيد مبادئ اجابته من قوله : ( إِنِّي أَسْكَنْتُ ) الخ متعلق بذريته ، فالتعرض لوصف ربوبيته تعالى لهم أدخل في القبول واجابة المستول ، والتأكيد لمزيد الاعتناء فيما قصده من الخبر ( ومن ) في قوله ( من ذريتي ) بمعنى بعض وهى في تأويل المفعول به أى أسكنت بعض ذريتي ، ويجوز أن يكون المفعول محذوفاً والجار والمجور صفته سدت مسده أى أسكنت ذرية من ذريتي ( ومن ) تحتل التبويض والتبيين . وزعم بعضهم أن ( من ) زائدة على مذهب الاخفش لا يرتضيه سلم البصرة كما لا يخفى ، والمراد بالمسكن اسمعيل عليه السلام ومن سـيـولد له فان اسكانه حيث كان على وجه الاطمئنان متضمن لاسكانهم ، والداعى للتعميم على ما قيل قوله الآتى : ( ليقيموا ) الخ ، ولا يخفى أن الاسكان له حقيقة ولأولاده مجاز ، فمن لم يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز يرتكب لذلك عموم المجاز ، وهذا الاسكان بعدما كان بينه عليه السلام وبين أهله ما كان •

وذلك أن هاجر أم اسمعيل كانت أمة من القبط لسارة فوهبتها من ابراهيم عليه السلام فلما ولدت له اسمعيل غارت فلم تقاره على كونه معها فأخرجها وابنها الى ارض مكة فوضعها عند البيت عند دوحه فوق زمزم في اعلا المسجد وليس بمكة يومئذ أحد وليس بها ماء ووضع عندهما جرابا فيه تمر وسقاء فيه ماء ثم قفى منطلقا فتبعته هاجر فقالت : يا ابراهيم أين تذهب وتركننا بهذا الوادى الذى ليس فيه أنيس ولا شئ قالت له ذلك مرارا وجعل يلبثت اليها فقالت له : آله أمرك بهذا قال : نعم (١) قالت : إذن لاضيعنا ثم رجعت ، وانطلق عليه السلام حتى اذا كان عند الثنية حيث لا يرونه استقبل بوجهه البيت وكان إذ ذاك مرتفعاً من الأرض كالراية تأتيه السيول فتأخذ عن يمينه وشماله ثم دعا بهذه الدعوات ورفع يديه فقال : ( رب انى أسكنتـالى - لعلهم يشكرون ) ثم انها جعلت ترضع ابنها وتشرب مما فى السقاء حتى اذا نفذ عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر اليه تلبط فاطلقت كراهية ان تنظر اليه فوجدت الصفا أقرب جبل يليها فقامت

(١) وهذا يبطل استدلال بعض غلاة المتصوفة بالآية على انه يجوز للانسان أن يضع ولده وعياله في ارض مضطحة استكلااه منه

علیہ ثم استقبلت الوادی تنظر هل ترى أحدا فلم تر فبهطت حتى اذا بلغت الوادی رفعت طرف درعها ثم سعت سعى الانسان المجهود حتى جاوزته ثم أتت المروة فقامت عليها ونظرت هل ترى أحدا فلم تر ففعلت ذلك سبع مرات ولذلك سعى الناس بينهما سبعا ، فلما أشرفت على المروة سمعت صوتا فقالت : صه تريد نفسها ثم سمعت فسمعت أيضاً فقالت : قد أسمعت ان كان عندك غوث فاذا هي بالملك عند موضع زمزم فبحث بعبقه حتى ظهر الماء فجعلت تحوضه وتعرف منه في سقائها وهو يفور فشربت وأرضعت ولدها وقال لها الملك : لا تخافي الضيعة فان ههنا بيت الله تعالى يبنيه هذا الغلام وأبوه وان الله سبحانه لا يضيع أهله ، ثم انه مرت بها رفقة من جرم فأرأوا طائرا عاتفا فقالوا : لاطير الا على الماء فبعثوا رسولهم فنظر فاذا بالماء فأناهم فقصوه وأم اسماعيل عنده ، فقالوا : أشركينا في ما نك نشرك في الأبتنا ففعلت ، فلما أدرك اسماعيل عليه السلام زوجته امرأة منهم وتام القصة في كتب السير ه (بواد غير ذى زرع) وهو وادى مكة شرفها الله تعالى ، ووصفه بذلك دون غير مزرع للبباغة لأن المعنى ليس صالحا للزرع ، ونظيره قوله تعالى : (قرمانا عربيا غير ذى عوج) وكان ذلك لحجريته ، قال ابن عطية : وإنما لم يصفه عليه السلام بالخلو عن الماء مع انه حاله إذ ذاك لأنه كان علم ان الله تعالى لا يضيع اسمعيل عليه السلام وامه في ذلك الوادى وانه سبحانه يرزقه الماء فنظر عليه السلام النظر البعيد ، وقال ابو حيان بعد نقله وقد يقال : إن انتفاء كونه ذا زرع مستلزم لانتفاء الماء إذ لا يمكن أن يوجد زرع الا حيث الماء ففى ما تسبب عن الماء هو الزرع لا انتفاء سببه وهو الماء ، وقال بعضهم : ان طاب الماء لم يكن مهاله عليه السلام لما أن الوادى مظنة السيول والمحتاج للماء يدخر منها ما يكفيه وكان المهم لطلب الثمرات فوصف ذلك بكونه غير صالح للزرع بيانا لكمال الافتقار الى المسؤول فأمل ه (عند بيتك المحرم) ظرف لاسكنت كقولك : صليت بمكة عند الركن ، وزعم أبو البقاء أنه صفة (واد) أو بدل منه ، واختار بعض الأجلة الاول اذ المقصود إظهار كون ذلك الاسكان مع فقدان مبادئه محض التقرب الى الله تعالى والاتجاه الى جواره الكريم كما بنى عنه التعرض لعنوان الحرمه المؤذن بعزة المتلجأ وعصمته عن المكاره ، فانهم قالوا : معنى كون البيت محرما أن الله تعالى حرم التعرض له والتهاون به أو أنه لم يزل بمنعاً عزيزاً يهابه الجبابرة في كل عصر أو لأنه منمنه الطوفان فلم يستول عليه ولذا سمي عتيقا على ما قيل (١) ، وابد من قال إنه سمي محرما لأن الزائر ينحرمون على أنفسهم عند زيارته أشياء كانت حلالا عليهم ، وسماه عليه السلام بيتا باعتبار ما كان فانه كان مبنيا قبل ، وقيل : باعتبار ما سيكون بعد وهو ينزع الى اعتبار عنوان الحرمه كذلك ه

(رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ) أى لأن يقيموا ، فاللام جارة والفعل منصوب بأن مضمره بعدها ، والجار والمجرور متعلق - بأسكنت - المذكور ، وتكرير النداء وتوسيطه لظهور كمال العناية باقامة الصلاة فانها عماد الدين ولذا خصها بالذكر من بين سائر شعائره ، والمعنى على ما يقتضيه كلام غير واحد على الحصر أى ما أسكنتهم بهذا الوادى البقع الخالي من كل مرتفق ومرتق الا ليقوموا الصلاة عند بيتك المحرم ويعمره بذكرك وعبادتك وماتعمر به مساجدك وتمعبداتك متبركين بالبقعة التي شرفتها على البقاع مستعدين بجوارك الكريم مقربين اليك بالعكوف عند بيتك والطواف به والركوع والسجود حوله مستزئين رحمتك التي آثرت بها سكان حرمك وهذا الحصر - على ما ذكروا - مستفاد من السياق فانه عليه السلام لما قال : (بواد غير ذى زرع) نفى أن يكون

اسكانهم للزراعة ولما قال : ( عند بيتك المحرم ) أثبت انه مكان عبادة فلما قال : ( ليقيموا ) أثبت أن الإقامة عنده عبادة وقد نفى كونها للكسب فجاه الحصر مع ما في ( ربنا ) من الإشارة الى أن ذلك هو المقصود هـ

وعن مالك أن التعليل يفيد الحصر، فقد استدلل بقوله تعالى: ( لتركبوها ) على حرمة أكلها، وفي الكشف أن استفادة الحصر من تقدير محذوف مؤخر يتعلق به الجار والمجرور أى ليقوموا أسكنتم هذا الاسكان ، أخبر أولا أنه أسكنهم ، بواد ففر فأدمج فيه حاجتهم الى الوافدين وذكر وجه الايثار لشرف الجوار بقوله : ( عند بيتك المحرم ) ثم صرح ثانيا بأنه إنما أثر ذلك ليعمروا حرملك المحرم وبني عليه الدعاء الآتى ، ومن الدليل على أنه غير متعلق بالمذكور تخلل ( ربنا ) ثانيا بين الفعل ومتعلقه وهذا بين ولا وجه لاستفادة ذلك من تكرار ( ربنا ) الا من هذا الوجه اه ، واختار بعضهم اذ ذكرناه أولا في وجه الاستفادة وقال : انه معنى لطيف ولا ينافيه الفصل بالنداء لانه اعتراض لتأيد الاول وتذكيره فهو كالمنبه عليه فلا حاجة الى تعلق الجار بمحذوف مؤخر واستفادة الحصر من ذلك ، وهو الذى ينبغى أن يعول عليه ، ويجعل النداء مؤكدا للاول يتدفع ما قيل : إن النداء له صدر الكلام فلا يتعلق ما بعده بما قبله فلا بد من تقدير متعلق ، ووجه الاندفاع ظاهر ، وقيل : اللام لام الامر والفعل مجزوم بها ، والمراد هو الدعاء لهم بأقامة الصلاة كأنه طلب منهم الإقامة وسأل من الله تعالى أن يوفقهم لها ولا يتخى بعده ، وأبعد منه ما قاله أبو الفرج بن الجوزى : ان اللام متعلقة بقوله : ( اجنبي وبنى أن نعبد الاصنام ) وفي قوله : ( ليقيموا ) بضمير الجمع على ما في البحر دلالة على أن الله تعالى أعلمه بأن ولده اسماعيل عليه السلام سيعقب هنالك ويكون له نسل ﴿ فَأَجْعَلْ أَقْتِدَةً مِّنَ النَّاسِ ﴾ أى أقتده من أقتدهم ﴿ تَهْوَى إِلَيْهِمْ ﴾ أى تسرع اليهم شوقا وودادا - فن- للتبعض ، ولنا قيل : لو قال عليه السلام : أقتده الناس لازدحت عليهم فارس والروم ، وهو مبنى على الظاهر من اجابة دعائه عليه السلام وكون الجمع المضاف يفيد الاستغراق . وروى عن ابن جبير انه قال : لو قال عليه السلام : أقتده الناس لحجت البيت اليهود والنصارى هـ

وتعقب بأنه غير مناسب لل مقام اذ المسئول توجه القلوب اليهم للسا كنه معهم لا توجهها الى البيت للحج والا لقل تهوى اليه فانه عين الدعاء بالبلدية قد حكي بعبارة أخرى اه . وأنت تعلم انه لا منافاة بين الشرطية فى المروى وكون المسئول توجه القلوب اليهم للسا كنه معهم ، وقد جاء نحو تلك الشرطية عن ابن عباس ، ومجاهد كما فى الدر المنثور . وغيره ، على أن بعضهم جعل هذا دعاء بتوجيه القلوب الى البيت هـ فقد أخرج ابن أبى شيبة . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن الحكم قال : سألت عكرمة وطاوسا . وعطاء بن أبى رباح عن هذه الآية ( فاجعل ) الى آخره فقالوا : البيت تهوى اليه قلوبهم بأتونه ، وفي لفظ قالوا : هـ

هواهم الى مكة ان يحجوا و نعم هو خلاف الظاهر ، وجوز ان تكون ( من ) للابتداء كما فى قولك : القلب منه سقيم تريد قلبه فكأنه قيل : أقتده ناس ، واعترضه أبو حيان بأنه لا يظهر كونها للابتداء لانه لا قبل هنا يتبدأ فيه لغاية ينتهى اليها اذ لا يصح ابتداء جعل أقتده من الناس . وتعقبه بعض الاجلة بقوله : وفيه بحث فان فعل المهورى للأقتدة يتبدأ به لغاية ينتهى اليها ، ألا يرى الى قوله : ( اليهم ) وفيه تأمل اه وكأن فيه إشارة الى ما قيل : من أن الابتداء فى ( من ) الابتدائية إنما هو من متعلقها لا مطلقا ، وان جملناها متعلقة-تهوى- لا يظهر لتأخيرها وتلويط الجار فائدة ، وذكر مولانا الشهاب فى توجيه الابتداء وترجيحه على التبعض كلاما لا يخلو



عن بحث فقال : اعلم أنه قال في الإيضاح أنه قد يكون القصد الى الابتداء دون أن يقصد انتهاء مخصوص اذا كان المعنى لا يقتضى الا المبتدأ منه كأعوذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم ، وزيد أفضل من عمرو .  
وقد قيل : إن جميع معاني ( من ) دائرة على الابتداء ، والتبويض هنا لا يظهر فيه فائدة كما في قوله : ( وهن العظم منى ) فان كون قلب الشخص وعظمه بعضا منه معنى مكشوف غير مقصود بالافادة فلذا جعلت للابتداء والظرف مستقر للتفخيم كأنت ميل القلب نشأ من جملته مع أن ميل جملة كل شخص من جهة قلبه كما أن سقم قلب العاشق نشأ منه مع أنه اذا صلح صاحبه صلح البدن كله ، وإلى هذا نحا المحققون من شراح الكشاف لكنهم معنى غامض فتدبره ، والافئدة مفعول أول - لا جعل - وهو جمع فؤاد وفسروه على ما في البحر . وغيره بالقلب لكن يقال له فؤاد اذا اعتبر فيه معنى التفؤد أى التوقد ، يقال : فأدت اللحم أى شويته ولحم فئيد أى مشوى ، وقيل : الافئدة هنا القطع من الناس بلغة قريش واليه ذهب ابن بحر ، والمفعول الثانى جملة (تهوى) وأصل الهوى الهبوط بسرعة وفى كلام بعضهم السرعة ، وكان حقه أن يعدى باللام كما في قوله :

حتى اذا ما هورت كف الوليد لها طارت وفى كفه من ريشها تبك  
وانما عدى بالي لتضمينه معنى الميل كما في قوله :

تهوى الى مكة تبغى الهدى ما مؤمن الجن كأنجاسها

ولما كان ما تقدم كالمبادى لاجابة دعائه عليه السلام واعطاء مسئوله جاء بالفاء فى قوله : ( فاجعل ) الى آخره وقرأ هشام ( أفئدة ) بياء بعد الهمزة نص عليه الحلواني عنه ، وخرج ذلك على الاشباع كما فى قوله :

أعوذ بالله من العقرب الشائلات عقد الاذنان

ولما كان ذلك لا يكون إلا فى ضرورة الشعر عند بعضهم قالوا : إن هشاما قرأ بتسهيل الهمزة كالياء فغير عنها الراوى بالياء فظن من أخطأ فهمه أنها بياء بعد الهمزة ، والمراد بياء عوضا من الهمزة . وتعقب ذلك الحافظ أبو عمرو الدانى بأن النقلة عن هشام كانوا من أعلم الناس بالقراءة ووجوهها فهم أجل من أن يمتدق فيها مثل ذلك . وقرئ ( أفئدة ) على وزن ضاربة وفيه احتمالان . أحدهما أن يكون قدمت فيه الهمزة على الفاء فاجتمع همزتان ثانيتهما ساكنة فقبلت ألفا فوزنه أفئدة كما قيل فى أدور جمع دار قبلت فيه الواو المضمومة همزة ثم قدمت وقلت الفاء فصار آدر . وثانيهما انه اسم فاعل من أفئد يأفد بمعنى قرب ودنا ويكون بمعنى عجل ، وهو صفة محذوف أى جماعة أو جماعات أفئدة . وقرئ ( أفئدة ) بفتح الهمزة من غير مد وكسر الفاء بعدها دال ، وهو اما صفة من أفدبوزن خشنة فيكون بمعنى أفئدة فى القراءة الاخرى أو أصله أفئدة فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها ثم طرحت وهو وجه مشهور عند الصرفين والقراء .

قال الاولون : اذا تحركت الهمزة بعد ساكن صحيح تبقى أو تنقل حركتها الى ما قبلها وتحذف ، ولا يجوز جعلها بين يمين لما فيه من شبه التثاق الساكنين ، وقال صاحب النشر من الآخرين : الهمزة المنحركة بعد حرف صحيح ساكن كمشوتلا وأفئدة وقرآن وظلآن فيها وجه واحد وهو النقل وحكى فيه وجه ثان وهو بين بين وهو ضعيف جداً وكذا قال غيره منهم ، فاقيل : إن الوجه اخراجها بين بين ليس بالوجه . وقرأت أم المهشم ( أفئدة ) بالواو المكسورة بدل الهمزة ، قال صاحب الدرر المعجم : وهو جمع وفءه والقراءة حسنة لكن لا أعرف

هذه المرأة بل ذكرها أبو حاتم اهـ وقال أبو حيان: يحتمل أنه أبدل الهمزة في فؤاد ثم جمع وأقرت الواو في الجمع اقرارها في المفرد أو هو جمع وقد كما قال صاحب اللوامح وقلب اذ الاصل أوفدة، وجمع فعل على أفدة شاذٌ ونجد وأنجدة ووهى وأوهية، وأم الهيثم امرأة نقل عنها شيء من لغات العرب. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنها (إفادة) على وزن اماراة ويظهر أن الهمزة بدل من الواو المكسورة كما قالوا: اشاح في وشاح فالوزن فعالة أي فاجعل ذوى وفادة، ويجوز أن يكون مصدرًا فإفاداة أي ذوى إفادة وهم الناس الذين يفيدون ويتفجع بهم. وقرأ مسلمة بن عبدالله (تهوى) بضم التاء مبنيا للفعول من أهوى المنقول بهمة التعدية من هوى اللازم كأنه قيل: يسرع بها اليهم. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وجماعة من أهله. ومجاهد (تهوى) مضارع هو بمعنى أحب، وعدى بالي لما تقدم ﴿وَأَرْزُقُهُمْ﴾ أي ذريتي الذين أسكنتهم هناك. وجور أن يريد هم والذين يناحزون اليهم من الناس، وإيما لم يخص عليه السلام الدعاء بالمؤمنين منهم كما في قوله: (وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) اكتفاء على ما قبله. بذكر إقامة الصلاة.

﴿مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ من أنواعها بأن تجعل بقرهم قرى يحصل فيها ذلك أو تجي اليهم من الاقطار الشاسعة وقد حصل كلا الأمرين حتى أنه يجتمع في مكة المكرمة البواكير والقواكذ المختلفة الازمان من الربيعية والصفية والخريفية في يوم واحد. أخرج ابن جرير: وابن أبي حاتم عن محمد بن مسلم الطائفي أن الطائف كانت من أرض فلسطين فلما دعا ابراهيم عليه السلام بهذه الدعوة رفعها الله تعالى ووضعها حيث وضعها رزقاً للحرم. وفي رواية أن جبريل عليه السلام اقتلمها فجاء وطاف بها حول البيت سبعاً ولذا سميت الطائف ثم وضعها قريب مكة. وروى نحو ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وأخرج ابن أبي حاتم عن عن الزهري أن الله تعالى نقل قرية من قرى الشام فوضعها بالطائف لدعوة ابراهيم عليه السلام. والظاهر أن ابراهيم عليه السلام لم يكن مقصوده من هذا الدعاء نقل أرض منبته من فلسطين أو قرية من قرى الشام وإيما مقصوده عليه السلام أن يرزقهم سبحانه من الثمرات وهو لا يتوقف على النقل، فلينظر ما وجه الحكمة فيه، وأنا لست على يقين من صحته ولا أنكر والعياذ بالله تعالى أن الله جل وعلا على كل شيء قدير وأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ۝ ٣٧﴾ تلك النعمة بإقامة الصلاة وإدائها مراسم العبودية واستدل به على أن تحصيل منافع الدنيا إيما هي ليستعان بها على أداء العبادات وإقامة الطاعات، ولا يخفى ما في دعائه عليه السلام من مراعاة حسن الأدب والحفاظ على قوايتين الضراعة وعرض الحاجة واستئصال الرحمة واستجلاب الرأفة، ولذا من عليه بحسن القبول واعطاء المسؤول، ولا بدع في ذلك من خليل الرحمن عليه السلام.

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعَلَّمَ مَانُخِي وَمَا تَعَلَّمُ﴾ من الحاجات وغيرها، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابراهيم النخعي أن مراده عليه السلام ما نخي من حب اسمعيل وأمه وما تعلم لسارة من الجفاه لها، وقيل: مانخى من الوجد لما وقع بيننا من الفرقة وما تعلمن من البكاء والدعاء، وقيل: مانخى من كآبة الافتراق وما تعلمن مما جرى بيننا وبين هاجر عند الرداع من قولها: الى من تكلمنا؟ وقول لها: الى الله تعالى، و(ما) في جميع هذه الأقوال مرصولة والمائد مخذوف؛ والظاهر العموم وهو المختار، والمراد بما نخي على ما قبل ما يقابل (مانعلمن) سواء

تعلق به الاخفاء أولاً أى تعلم ما نظهره وما لا نظهره فان علمه تعالى متعلق بما لا يخفى بياله عليه السلام من الاحوال الخفية ، وتقديم ( ما يخفى ) على ( ما يعلن ) لتحقيق المساواة بينهما في تعلق العلم على اباغ وجه فكان تعلقه بما يخفى أقدم منه بما يعلن أو لأن مرتبة السر والخفاء متقدمة على مرتبة العلن اذ ما من شيء يعلن الا وهو قبل ذلك خفى فتعلق علمه تعالى بحالته الاولى أقدم من تعلقه بحالته الثانية ، وجعل بعضهم ( ما ) مصدرية والتقديم والتأخير لتحقيق المساواة أيضاً ، ومن هنا قيل : أى تعلم سرنا كما تعلم علناه والمقصود من خفى كلامه عليه السلام ان اظهار هذه الحاجات وما هو من مباديها وتبانيها ليس لكونها غير معلومة لك بل إنما هو لظاهر العبودية والتخضع لعظمتك والتذلل لمرتك وعرض الافتقار لما عندك والاستعجال لنيل أيديك ، وقيل : أراد عليه السلام انك أعلم بأحوالنا ومصالحنا وأرحم بنا من أنفسنا فلا حاجة لنا الى الطلب لكن ندعوك لظاهر العبودية الى آخره ، وقد أشار السهروردي الى أن ظهور الحال يغنى عن السؤال بقوله :

ويعنى الشكوى الى الناس انى عليل ومن أشكو اليه عليل  
ويعنى الشكوى الى الله انه عليم بما أشكوه قبل أقول

وتكرير النداء للمبالغة فى الضراعة والابتهال ، وضمير الجماعة - كما قال بعض المحققين - لأن المراد ليس مجرد علمه تعالى بما يخفى وما يعلن بل بجميع خفايا الملك والملوك وقد حققه عليه السلام بقوله على وجه الاعتراض : ( وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۗ ) لما أن علمه تعالى ذاتى فلا يتفاوت بالنسبة اليه معلوم دون معلوم ، وقال أبو حيان : لا يظهر تفاوت بين اضافة رب الى ياء المتكلم وبين اضافته الى جمع المتكلم اه . وما نقلنا يعلم وجه اضافة ( رب ) هنا الى ضمير الجمع ، ولا أدرى ماذا أراد أبو حيان بكلامه هذا ، وما يرد عليه أظهر من أن يخفى ، وإنما قال عليه السلام : ( وما يخفى ) الى آخره دون أن يقول : ويعلم ما فى السموات والارض تحقيقاً لما عناه بقوله : ( تعلم ما يخفى ) من أن علمه تعالى بذلك ليس على وجه يكون فيه شائبة خفاء بالنسبة الى علمه تعالى كما يكون ذلك بالنسبة الى علوم المخلوقات . وكلمة ( فى ) متعلقة بتدرف وقع صفة - لشيء - أى لشيء كائن فيها أعم من أن يكون ذلك على وجه الاستقرار فيهما أو على وجه الجزئية منهما ، وجوز أن تتعلق - يخفى - وهو كما ترى . وتقديم الارض على السماء مع توسط ( لا ) بينهما باعتبار القرب والبعد منا المستعدين للتفاوت بالنسبة الى علو منا . والمراد من ( السماء ) ما يشمل السموات كلها ولو أريد من ( الارض ) جهة السفلى ومن السماء جهة العلو كما قيل جاز ( ١ ) ، والاتفات من الخطاب الى الاسم الجليل للاشعار بملء الحسك والايذان بعمومه لانه ليس بشأن يختص به أو بمن يتعلق به بل شامل لجميع الاشياء فالمناسب ذكره تعالى بعنوان مصحح لمبدئية السكك ، وعن الجائى أن هذا من كلام الله تعالى شأنه وارد بطريق الاعتراض لتصديقه عليه السلام كقوله سبحانه : ( وكذلك يفعلون ) والا كثرون على الاول . ( ومن ) على الوجهين للاستغراق ( الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ ۖ أَيُّ مَعِ كِبَرِي وَيَأْسَى عَنِ الْوَلَدِ - فَعَلَى - بِمَعْنَى مَعِ كَمَا فِي قَوْلِهِ :

( ١ ) قيل وهو ارفق بافراد السماء اه ١



اني على ما تزين من كبرى أعرف من أين تؤكل الكتف  
والجار والمجرور في موضع الحال ، والتقييد بذلك استعظاما للنعمة واطهارا للشكرها ، وبصح جعل (على)  
بمعناها الاصلى والاستعلاء مجازى كما في البحر ، ومعنى استعلائه على الكبر أنه وصل غايته فكأنه تجاوزه  
وعلا ظهوره لما يقال: على رأس السنة ، وفيه من المبالغة ما لا يخفى ، وقال بعضهم : لو كانت للاستعلاء لكان  
الانصب جعل الكبر مستعلما عليه كما في قولهم : على دين ، وقوله : ( ولهم على ذنب ) بل الكبر أولى بالاستعلاء  
منهما حيث يظهر أثره في الرأس ( واشتعل الرأس شيبا ) نعم يمكن أن تجرى على حقيقتها بجمعها متعلقة  
بالتمكن والاستمرار أى متمكنا مستمرا على الكبر ، وهو الانصب لاطهار مافى الهيئة من الآية حيث لم  
يكن في أول الكبر اه وفيه غفلة عما ذكرنا ( اسماعيل واسحق ) روى عن ابن عباس رضى الله تعالى  
عنهما أنه وهب له اسمعيل وهو ابن تسع وتسعين سنة ، ووهب له اسحق وهو ابن مائة واثنى عشرة سنة ،  
وفي رواية أنه ولد له اسماعيل لأربع وستين ، واسحق لسبعين ، وعن ابن جبير لم يولد لابراهيم عليه السلام  
الا بعد مائة وسبع عشرة سنة ( إن ربى ) . والى أمرى ( لسميع الدعاء ٣٩ ) أى لمحبيه فالسمع بمعنى  
القبول والاجابة مجاز كما في سمع الله تعالى لمن حمده ، وقولهم : سمع الملك كلامه اذا اعتد به وقبله ، وهو فعل من  
امثلة المبالغة واعمله سيويه وخالف في ذلك جمهور البصريين ، وخالف الكوفيون فيه وفي اعمال سائر  
أمثلتها ، وهو اذا قلنا بجواز عمله مضاف لمفعوله ان أريد به المستقبل ، وقيل : إنه غير عامل لانه قصد  
به الماضى او الاستمرار ، وجوز الزحشرى أن يكون مضافا لفاعل المجازى فالاصل سميع دعائه يجعل  
الدعاء نفسه سامعا ، والمراد أن المدعو وهو الله تعالى سامع . وتعقبه أبو حيان بأنه بعيد لاستزامه أن يكون  
من باب الصفة المشبهة وهو متعد ولا يجوز ذلك الا عند الفارسي حيث لا يكون ليس نحو زيد ظالم العبيد  
اذا علم أن له عبيدا ظالمين ، وههنا فيه الباس لظهور أنه من اضافة المثل للبعول انتهى ، وهو كلام متين ه  
والقول بأن اللبس منتف لأن المعنى على الاسناد المجازى كلام واه لأن المجاز خلاف الظاهر فاللبس فيه أشد  
ومثله القول بأن عدم اللبس انما يشترط في اضافته الى فاعله على القطع ، وهذا كما قال بعض الاجلة مع كونه  
من تمة الحمد والشكر لما فيه من وصفه تعالى بأن قبول الدعاء عاده سبحانه المستمرة لتعليل على طريق التذليل  
للهيئة المذكورة ، وفيه ايدان بتضاعف النعمة فيها حيث وقعت بعد الدعاء بقوله : ( رب هب لى من الصالحين )  
فافتترنت الهبة بقبول الدعوة ، وذكر بعضهم أن وقع قوله : ( الحمد لله ) وتذليله موقع الاعتراض بين ادعيته  
عليه السلام في هذا المكان تأكيذا للطلب بتذكير ما عهد من الاجابة ، يتوسل اليه سبحانه سابق نعمته تعالى  
في شأنه كأنه عليه السلام يقول اللهم استجب دعائى في حق ذريتى في هذا المقام فانك لم تزل سميع الدعاء وقد دعوتك  
على الكبر أن تهب لى ولدا فأجبت دعائى وهبت لى اسماعيل واسحاق ولا يخفى أن اسحاق عليه السلام لم يكن مولودا  
عند دعائه عليه السلام السابق فالوجه أن لا يجعل ذلك اعتراضا بل يجعل على أن الله تعالى حتى جملما قاله  
ابراهيم عليه السلام في أحابين مختلفة تشترك كلها فيما سبق له الكلام من كونه عليه السلام على الايمان والعمل  
الصالح . وطلب ذلك لندريته وأن ولده الحية يقيم من تبعه على ذلك فترك النادو والكفر ، وقد ذكر هذا صاحب الكشف ه  
وما يعضده ما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى  
عنهما أنه قال في قوله : ( الحمد لله ) الخ : قال . هذا بعد ذلك بحين ، ووجد عليه السلام الضمير في ( رب )

وان كان عقيب ذكر الولدين لما أن نعمة الهبة فائضة عليه عليه السلام خاصة وهما من النعم لا من المنعم عليهم ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ معدلا لها فهو مجاز من أقت العود اذا قومته، وأراد بهذا الدعاء الديمومة على ذلك، وجوز بعضهم أن يكون المعنى مواظبا عليها، وبعض عظماء العلماء أخذ الأمرين في تفسير ذلك على أن الثاني قيد الاول مأخوذ من صيغة الاسم والعدول عن الفعل كما ان الاول مأخوذ من موضوعه على ما قيل، فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين مجازيين، وتوحيد ضمير المتكلم مع شمول دعوته عليه السلام لذريته أيضا حيث قال: ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتِي﴾ للشعار بأنه المقتدى في ذلك وذريته أتباع له فان ذكرهم بطريق الاستطراد «ومن» للتبويض، والمطف كما قال أبو البقاء على مفعول «اجعل» الاول أى ومن ذريتي مقيم الصلاة •

وفي الحواشي الشهاية أن الجار والمجرور في الحقيقة صفة للمعطوف على ذلك أى وبعضنا من ذريتي ولولا هذا التقدير كان ريكبا، وإنما خص عليه السلام هذا الدعاء ببعض ذريته لعلمه من جهته تعالى أن بعضا منهم لا يكون مقيم الصلاة بأن يكون كافرا أو مؤمنا لا يصل، وجوز أن يكون علم من استقرائه عادة الله تعالى في الأمم الماضية أن يكون في ذريته من لا يقيمها وهذا كقوله: (واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) ﴿رَبَّنَا وَقَبَّلْ دُعَاءَ﴾ ظاهره دعائي هذا المتعلق بجعلى وجعل بعض ذريتي مقيمي الصلاة ولذلك جرى بضمير الجماعة، وقيل: الدعاء بمعنى العبادة أى تقبل عبادتى. وتعبق بأن الأنسب أن يقال فيه دعاءنا حينئذ وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وحزرة، وهبيرة عن حفص (دعائى) بياء ساكنة في الوصل، وفي رواية البزى عن ابن كثير أنه يصل ويقف بياء •

وقال قتيل: إنه يشتم الياء في الوصل ولا يشتمها ويقف عليها بالالف ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي﴾ أى ما فرط منى بما أعده ذنبا ﴿وَلَوْلَا دُعَاؤِي﴾ أى لأمى وأبى، وكانت أمه على ماروى عن الحسن ؓ ومثله فلا إشكال في الاستغفار لها، وأما استغفاره لآبيه فقد قيل في الاعتذار عنه إنه كان قبل أن يتبين له أنه عدو لله سبحانه والله تعالى قدحكى ما قاله عليه السلام في أحايين مختلفة، وقيل: إنه عليه السلام نوى شرطية الاسلام والتوبة وإليه ذهب ابن الخازن، وقيل: أراد بوالده نوحا عليه السلام، وقيل: أراد بوالده آدم وبوالده حواء عليهما السلام وإليه ذهب بعض من قال بكفر أمه والوجه ما تقدم •

وقالت الشيعة: إن والديه عليه السلام كانا مؤمنين ولذا دعا لهما، وأما الكافر فأبوه والمراد به عمه أوجده لأمه، واستدلوا على إيمان أبويه بهذه الآية ولم يرضوا ما قيل فيها حتى القول الاول بناء على زعمهم أن هذا الدعاء كان بعد الكبر وهبة لإسماعيل وإسحاق عليهما السلام له وقد كان تميزا في ذلك الوقت عداوة أياه الكافر لله تعالى •

وقرأ الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما. وأبو جعفر محمد. وزيد ابنا علي. وابن يهمر. والزهري. والنخعي (ولولدى) بغير ألف وبفتح اللام ثنية ولد يعنى هما إسماعيل وإسحاق. وأنكر عاصم الجحدري هذه القراءة ونقل أن في مصحف أبى (ولابوى) وفي بعض المصاحف (ولذريتي) وعن يحيى بن يهمر (ولولدى) بضم الواو وسكون اللام فاحتمل أن يكون جمع ولد كآسد في آسد ويكون قد دعا عليه السلام لذريته وأن

يكون لفة في الولد كما في قول الشاعر :

فليت زيادا كان في بطن أمه      وليت زيادا كان ولد حمار

ومثل ذلك العدم والعدم، وقرأ ابن جبير (ولو الديق) باسكان الياء على الافراد كقوله: واغفر لابي (وَلِلَّذِينَ) كافة من ذريته وغيرهم، ومن هنا قال الشعبي فيما رواه عنه ابن أبي حاتم: ما يسرنى بصبي من دعوة نوح وإبراهيم عليهما السلام للؤمنين والمؤمنات حمر النعم، وللايذان باشتراك الكل في الدعاء بالمغفرة جىء بضمير الجماعة (يَوْمَ يَقُومُ الْحَسَبُ) أي يثبت ويتحقق، واستعمال القيام فيا ذكر امام جازر مرسل أو استعارة، ومن ذلك قامت الحرب والسوق، وجوز أن يكون قد شبه الحساب برجل قائم على الاستعارة المكنية وأثبت له القيام على التخيل، وأن يكون المراد يقوم أهل الحساب فحذف المضاف أو أسند إلى الحساب مالا له مجازا، وجعل ذلك العلامة الثاني في شرح التلخيص مثل ضربه التأديب مما فيه الاسناد إلى السبب الغائي أي يقوم أهله لأجله، وذكر السالكون إنه إنما قال مثله لأن الحساب ليس مالا لجه القيام حقيقة لكنه شبه به في ترتيبه عليه وفيه وبجث ه

(وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) خطاب لكل من توهم غفله تعالى، وقيل: للنبي صلى الله

تعالى عليه وسلم كما هو المتبادر، والمراد من النهي تثبيته عليه الصلاة والسلام على ما هو عليه من عدم ظن أن الغفلة تصدر منه عز شأنه كقوله تعالى: (ولا تدع مع الله الها آخر. ولا تكونن من المشركين) أي دم على ذلك، وهو مجاز كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) وفيه إيذان بكون ذلك الحسان واجب الاحتراز عنه في الغاية حتى نهى عنه من لا يمكن تعاطيه، وجوز أن يكون المراد من ذلك على طريق الكناية أو المجاز بمرتبين الوعيد والتهديد، والمعنى لا تحسبن الله تعالى يترك عقابهم للطفه وكرمه بل هو معاقبهم على القليل والكثير، وأن يكون ذلك استعارة تمثيلية أي لا تحسبنه تعالى يعاملهم معاملة الغافل عما يعملون ولكن معاملة الرقيب المحاسب على التقير والقطمير، وإلى هذه الأوجه أشار الزمخشري. وتعقب الوجه الأول بأنه غير مناسب لمقام النبوة لأنه عليه الصلاة والسلام لا يتوهم منه عدم الدوام على ما هو عليه من عدم الحسبان ليثبت، وفيه نظره

وفي الكشف الوجه هو الأول لأن في إطلاق الغافل عليه سبحانه وإن كان على المجاز ركة يسان كلام الله تعالى عنها، وفي الكناية النظر إلى المجموع فلم يجسر العاقل عليه تعالى عنه، ويجوز أن يكون الأول مجازا في المرتبة الثانية يجعل عدم الغفلة مجازا عن العلم، ثم جملة مجازا عن الوعيد غير شديد لعدم منافاة ارادة الحقيقة والأسلم من القيل والقيل والقيل ما ذكرناه أولا من كون الخطاب لكل من توهم غفله سبحانه وتعالى لغير معين، وهو الذي اختاره أبو حيان، وعن ابن عيينة أن هذا تسلية للظلم (١) وتهديد للظالم فقيل له: من قال هذا؟ فغضب وقال: إنما قاله من علمه، وقد نقل ذلك في الكشاف فاستظهر صاحب الكشف كونه تأييدا لكون الخطاب لغير معين، وجوز أن يكون جاريا على الأوجه اذ على تقدير اختصاص الخطاب به عليه الصلاة والسلام أيضا لا يخلو عن التسلية للظالمين أو المراد بالظالمين أهل مكة الذين عدت مساوئهم فيما سبق

(١) وروى نحوه عن ميمون بن مهران اه منه ●



أو جنس الظالمين وهم داخلون دخولا أوليا ، والآية على ما قال الطيبي مردودة الى قوله تعالى : (قل تمتعوا.. وقل لعبادي) واختار جعلها تسليية له عليه الصلاة والسلام وتهديدا للظالمين على سبيل العموم .

وقرأ طلحة «ولا تحسب» بغير نون التوكيد ﴿لَمَّا يُؤَخِّرُهُمْ﴾ بمهلهم متمتعين بالحظوظ الدنيوية ولا يعجل عقوبتهم ، وهو استئناف وقع تعليلا للنهي السابق أى لا تحسبن الله تعالى غافلا عن عقوبة أعمالهم لما ترى من التأخير إنما ذلك لأجل هذه الحكمة ، وإيقاع التأخير عليهم مع أن المؤخر إنما هو عذابهم قيل : لتحويل الخطب وتفطيع الحال ببيان أنهم متوجهون الى العذاب مرصدون لأمر ما لأنهم باقون باختيارهم ، وللدلالة على أن حقهم من العذاب هو الاستئصال بالمرّة وأن لا يبقى منهم في الوجود عين ولا أثر ، وللإيدان بأن المؤخر ليس من جملة العذاب وعنوانه ، ولو قيل : إنما يؤخر عذابهم لما فهم ذلك .

وقرأ السلي . والحسن . والأعرج . والمفضل عن عاصم ، ويونس بن حبيب عن أبي عمرو . وغيرهم (تؤخرهم) بنون العظمة وفيه التفات ﴿لِيَوْمٍ﴾ هائل ﴿تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ أى ترتفع أبصار أهل الموقف فيدخل في زميرتهم الظالمون الممودون دخولا أوليا أى تبقى مفتوحة لا تطرف - كما قال الراغب - من هول ما يرونه ، وفي البحر شخخص البصر أحد النظر ولم يستقر مكانه ، والظاهر أن اعتبار عدم الاستقرار لجعل الصيغة من شخخص الرجل من بلده إذا خرج منها فانه يلزمه عدم القرار فيها أو من شخخص بفلان إذا ورد عليه ما يقلقه كما في الأساس .

وحمل بعضهم الألف واللام على العهد أى أبصارهم لأنه المناسب لما بعده والظاهر بما روى عن قتادة فقد أخرج عبد بن حميد . وغيره عنه أنه قال في الآية : شخخصت فيه والله أبصارهم فلا ترتد إليهم ، واختار بعضهم حمل (أل) على العموم قال : لأنه أبلغ في التحويل ، ولا يلزم عليه التكرير مع بعض الصفات الآتية ، وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى ما قيل فيه ﴿مُهْطِعِينَ﴾ مسرعين إلى الداعي قاله ابن جبير . وقاتدة ، وقيدته في البحر بقوله : بذلة واستكآنة كاسراع الأسير والخائف ، وقال الأخفش : مقبلين للاصفا . وأنشد :

بدجلة دارهم ولقد أراهم بدجلة مهطعين إلى السماع

وقال مجاهد : مدعين النظر لا يطفون ، وقال احمد بن يحيى : المهطع الذى ينظر في ذل وخشوع لا يطلع بصره ، وروى ابن الأنبارى ان الاهطاع التجميح وهو قبض الرجل ما بين عينيه ، وقيل : إن الاهطاع مد العنق والمهطع طول العنق ، وذكر بعضهم أن أهطع وهطع بمعنى وان كل المعاني تدور على الاقبال (مُقْتَعِرُ رُؤْسِهِمْ) رافعيها مع الاقبال بأبصارهم إلى ما بين أيديهم من غير التفات إلى شئ، قاله ابن عرفة . والقتيبي •  
وأنشد الزجاج قول الشياخ يصف ابلا ترعى أعلا الشجر :

يا كرن العضاة بمقنعات نواجذهن كالحد الوقيع

وأنشده الجوهري لكون الاقتاع انعطاف الانسان إلى داخل الفم يقال : فم مقنع أى معطوفة أسنانه إلى داخله وهو الظاهر ، وفسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المقنع بالرافع رأسه أيضاً وأنشد له قول زهير :  
مجان وحرر مقنعات رؤسها وأصفر مشمول من الزهر فاقع

ويقال : أفتح رأسه نكسه وطأطأه فهو من الأضداد ، قال المبرد . وكونه بمعنى رفع أعرف في اللغة اه ، وقيل : ومن المعنى الأول فتح الرجل إذا رضى بما هو فيه كأنه رفع رأسه عن السؤال : وقد يقال : إنه من الثاني كأنه طأطأ رأسه ولم يرفعه للسؤال ولم يستشرف إلى غير ما عنده ، ونصب الوصفين على أنهما حالان من مضاف محذوف أي أصحاب الأبصار بناء على أنه يقال : شخص زيد يبصره أو الأبصار تدل على أصحابها فجات الحال من المدلول عليه ذكر ذلك أبو البقاء ، وجوز أن يكون ( مهطعين ) منصوبا بفعل مقدر أي تبصرهم مهطعين ، ( مقننى رؤسهم ) على هذا قيل : حال من المستتر في ( مهطعين ) فهي حال متداخلة وإضافته غير حقيقية فلذا وقع حالا ، وقال بعض الأفاضل : إن في اعتبار الحالية من أصحاب حسبا ذكر أولا ، لا يبغي من البعد والتكاف ، والأولى والله تعالى أعلم جعل ذلك حالا مقدره من مفعول ( يؤخرهم ) وقوله سبحانه : ( تشخص في الأبصار ) بيان حال عموم الخلائق . ولذلك أوتر فيه الجملة الفعلية ، فان المؤمنین المخلصين لا يستمرون على تلك الحال بخلاف الكفار حيث يستمرون عليها ولذلك عبر عن حالهم بما يدل على الدوام والثبات ، فلا يرد على هذا توهم التكرار بين ( مهطعين ) و ( تشخص في الابصار ) على بعض التفسير ، وبنحو ذلك رفع التكرار بين الأول ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ﴾ بمعنى لا يرجع اليهم تحريك أجفانهم حسبا كان يرجع اليهم كل لحظة ، فالطرف باق على أصل معناه وهو تحريك الجفن ، والكلام كناية عن بقاء العين مفتوحة على حالها . وجوز أن يراد بالطرف نفس الجفن مجازا لأنه يكون فيه ذلك أى لا ترجع اليهم أجفانهم التي يكون فيها الطرف ، وقال الجوهرى : الطرف العين ولا يجمع لأنه في الأصل . صدر فيكون واحداً ويكون جمعاً وذكر الآية ، وفسره بذلك أبو حيان أيضاً وأنشده قول الشاعر :

وأغض طرفي ما بدت لي جارتي حتى يوارى جارتي ما واهما

وليس ما ذكر متعبنا فيه وهو معنى مجازى له وكذا النظر ، وجوز ارادته على معنى لا يرجع اليهم نظرم لينظروا الى أنفسهم فضلا عن شيء آخر بل يبقون مبهورين ، ولا يبغي في الكشف أن يتخيل تعلق ( اليهم ) بما بعده على معنى لا يرجع نظرم الى أنفسهم أى لا يكون منهم نظر كذلك لأن صلة المصدر لا تتقدم ، والمسئلة في مثل ما نحن فيه خلافية ، ودعوى عدم الجمع ادعاها جمع ، وادعى أبو البقاء أنه قد جاء مجموعا هذا : وأنت خير بأن لزوم التكرار بين ( مهطعين ) و ( لا يرتد اليهم طرفهم ) على بعض التفسير متحقق ولا يدفعه اعتبار الحالية من مفعول ( يؤخرهم ) على أن بذلك لا يندفع عرق التكرار رأسا بين ( تشخص في الأبصار ) وكل من الأمرين المذكورين كما لا يبغي على من صحت عين بصيرته . وفي إرشاد العقل السليم أن جملة ( لا يرتد ) الخ حال أو بدل من ( مقننى ) الخ أو استئناف ، والمعنى لا يزول ما اعتراهم من شخوص الابصار وتأخيرها عما هو من تمته من الاهطاع والافتناع مع ما بينه وبين الشخوص المذكور من المناسبة لتزية هذا المعنى ، وكأنه أراد بذلك دفع التكرار ، وفي انفهام لا يزول . الخ من ظاهر التركيب خفاء ، واعتبر بعضهم عدم الاستقرار في الشخوص وعدم الطرف هنا ، فاعترض عليه بلزوم المنافاة ، وأجيب بأن الثاني يبان حال آخر وان أولئك الظالمين تارة لا تفر أعينهم وتارة يبهتون فلا تطرف أبصارهم ، وقد جعل الحالتان المتناقضتان لعدم الفاصل كأنهما في حال واحد كقول امرئ القيس :

مكر مفر مقبل مدبر معا كجملود صخر حطه السيل من عل

وهذا يحتاج اليه على تقدير اعتبار ما ذكر سواء اعتبر كون الشخص وما بعده من أحوال الظالمين بخصوصهم أم لا ، والأولى أن لا يعتبر في الآية ما يوجب لهذا الجواب ، وأن يختر من التفسير ما لا يلزمه صريح التكرار ، وأن يجعل شخوص الأَبصار حال عموم الخلاق وما بعده حال الظالمين المؤخرين فتأمل هـ  
( وَأَفْئَدَتَّهُمْ هَوَاءٌ ۙ ) أي خالية من العقل والفهم لفرط الحيرة والدهشة ، ومنه قيل للجبان ، واللاحق : قلبه هواء أي لا قوة ولا رأى فيه ، ومن ذلك قول زهير :

كأن الرجل منها فوق صعل من الظلمان جؤجؤه هواء  
وقول حسان : ألا بلغ أبا سفيان عني فانت مجوف نخب هواء

وروى معنى ذلك عن أبي عبيدة . وسفيان ، وقال ابن جريج : صفر من الخير خالية منه ، وتعقب بأنه لا يناسب المقام . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن المنذر عن ابن جبير أنه قال : أي تمور في أجوافهم إلى حلوقهم ليس لها مكان تستقر فيه ، والجملة في موضع الحال أيضا والعامل فيها اما ( يرتد ) أو ما قبله من العوامل الصالحة للعمل . وجوز أن تكون جملة مستقلة ، وإلى الأول ذهب أبو البقاء وفسر (هواء) بفارغة ، وذكر أنه إنما أفرد مع كونه خبرا لجمع لأنه بمعنى فارغة وهو يكون خبراً عن جمع كما يقال : أذرة فارغة لأن تاء التأنيث فيه يدل على تأنيث الجمع الذي في أفئدتهم ، ومثل ذلك أحوال صعبة وأفعال فاسدة ، وقال مولانا الشهاب : الهواء مصدر ولذا أفرد ، وتفسيره باسم الفاعل كالحالي بيان للمعنى المراد منه المصحح للحمل فلان في المبالغة في جعل ذلك عين الخلاء ، والمتبادر من كلام غير واحد أن الهواء ليس بمعنى الخلاء بل بالمعنى الذي يهب على الذهن من غير أعمال مروحة الفكر ، ففي البحر بعد سرد أقوال لا يقضى ظاهرها بالمصدرية أن الكلام تشبيه محض لأن الافئدة ليست بهواء حقيقة . ويحتمل أن يكون التشبيه في فراغها من الرجاء الطمع في الرحمة . وأن يكون في اضطراب أفئدتهم وجيشانها في الصدور وانها تجيء وتذهب وتبلغ الخناجر . وهذا في معنى ما روى آفا عن ابن جبير . وذكر في إرشاد العقل السليم ما هو ظاهر في ان الكلام على التشبيه أيضا حيث قال بعد تفسير ذلك بما ذكرنا أولا : كأنها نفس الهواء الخالي عن كل شاغل هذا ؛ ثم إنهم اختلفوا في وقت حدثت تلك الأحوال فقيل عند المحاسبة بدليل ذكرها عقيب قوله تعالى . ( يوم يقوم الحساب ) وقيل : عند إجابة الداعي والقيام من القبور . وقيل عند ذهاب السعداء إلى الجنة والأشقياء إلى النار فتذكر ولا تغفل ( وَأَنْذَرْنَا النَّاسَ ) خطاب لسيد المخاطبين صلى الله تعالى عليه وسلم بعد اعلامه أن تأخير عذابهم لماذا وأمر له بانذارهم وتخويفهم منه فالمراد بالناس الكفار المعبر عنهم بالظالمين كما يقتضيه ظاهر إتيان العذاب وإلى ذلك ذهب أبو حيان وغيره . وبكتة العدول اليه من الاضمار على مقاله شيخ الاسلام الاشعار بأن المراد بالانذار هو الزجر عمam عليه من الظلم شفقة عليهم لا التخويف للارعاج والايذاء فالمناسب عدم ذكرهم بعنوان الظلم ، وقال الجبائي : وأبو مسلم : المراد بالناس ما يشمل أولئك الظالمين وغيرهم من المكلفين ، والانذار كما يكون للكفار يكون لنعيم كما في قوله تعالى : ( إنما تنفر من أتبع الذكر ) والاتباع يسم القرع من كونها في الموقصين وكان



لحرقه بالكفار خاصة، وأياما كان - فالناس - مفعول أول - لا نذر - وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ﴾ مفعوله الثاني على معنى أنذرهم هولاه وما فيه . فلا يبقاع عليه مجازى أو هو بتقدير مضاف ، ولا يجوز أن يكون ظرفا للأنذار لأنه في الدنيا، والمراد بهذا اليوم الممهود وهو اليوم الذى وصف بما يذهل الالباب وهو يوم القيامة ، وقيل : هو يوم موتهم معذبين بالسكرات ولقاء الملائكة عليهم السلام بلا بشرى . وروى ذلك عن أبى مسلم ، أو يوم هلاكهم بالعذاب العاجل ، وتعقب بأنه يأباه القصر السابق ، وأجيب بما فيه ما فيه ﴿فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أى فيقولون ، والعدول عنه إلى ما فى النظم الجليل للتسجيل عليهم بالظلم والشعار بعليته لما ينالهم من الشدة المنبى عنها القول ، وفى العدول عن الظامين المتكفل بما ذكر مع اختصاره وسبق الوصف به للايدان على ما قيل بأن الظلم فى الجملة كاف فى الافضاء إلى ما أفضوا اليه من غير حاجة إلى الاستمرار عليه كما ينبى عنه صيغة اسم الفاعل ، والمعنى - على ما قال الجبائى وأبو مسلم - الذين ظلوا منهم وهم الكفار ، وقيل : يقول كل من ظلم بالشرك والتكذيب من المنذرين وغيرهم من الأمم الخالية : ﴿رَبَّنَا أَخْرِنَا﴾ أى عن العذاب أو أخر عذابنا ، فى الكلام تقدير مضاف أو تجوز فى النسبة ، قال الضحاك . ومجاهد : انهم طلبوا الرد إلى الدنيا والامهال ﴿إلى أجل قريب﴾ أى امد وحد من الزمان قريب ، وقيل : إنهم طلبوا رفع العذاب والرجوع إلى حال التكليف مدة يسيرة يعملون فيها ما يرضيه سبحانه وقيل : والمعنى على ما روى عن أبى مسلم آخر آجالنا وابقنا أياما ﴿ثُمَّ نَجِبُ دَعْوَتَكَ﴾ أى الدعوة اليك وإلى توحيدك أو دعوتك لنا على السنة الرسل عليهم السلام ، ففیه ايماء إلى أنهم صدقوهم فى أنهم رسل الله سبحانه وتعالى . ﴿وَتَتَّبِعُ الرَّسُلَ﴾ فيما جاؤا به أى تتدارك ما فرطنا به من اجابة الدعوة واتباع الرسل عليهم السلام ، ولا يخلو ذكر الجملتين عن تأكيد والمقام حرى به ، وجمع اما باعتبار اتفاق الجميع على التوحيد وكون عصيانهم للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عصيانا لهم جميعا عليهم السلام ، واما باعتبار أن المحكى كلام ظلمى الامم جريما والمقصود بيان وعد كل أمة بالتوحيد واتباع رسوله على ما قيل .

﴿أَوْ لَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلُ﴾ على تقدير القول معطوفا على « فيقول » والمعطوف عليه هذه الجملة أى يقال لهم تويخا وتبيخا : ألم تؤخروا فى الدنيا ولم تكونوا حلفتم إزاء ذلك بألستكم بطرا وأشرا وسفها وجهلا ﴿مَالِكُمْ مِنْ زَوَالٍ﴾ مما أتم عليه من التمتع بالخطوط. الدنياوية أو بألستكم الحال ودلالة الأفعال حيث بنيت مشيدا وألمتم بعيدا ولم تحدثوا أنفسكم بالانتقال إلى هذه الأحوال والأهوال ، وفيه إشعار بامتداد زمان التأخير وبمد مداه أو مالكم من زوال وانتقال من دار الدنيا إلى دار أخرى للجزاء كقوله تعالى : ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَإِيْمَتِ اللَّهِ مِنْ بَعْدِهَا﴾ وروى هذا عن مجاهد ، وأياما كان «فالمك» الخ جواب القسم ، و « من » صلة لتأكيد النفي ، وصيغة الخطاب فيه لمراعاة حال الخطاب فى « أقسمتم » كما فى حلف بالله تعالى ليخرجن وهو أدخل فى التويخ من أن يقال مالنا - مراعاة لحال المحكى الواقع فى جواب قسمهم ، وقيل هو ابتداء كلام من قبل الله تعالى جوابا لقولهم : ﴿ربنا أخرنا﴾ أى مالكم من زوال عن هذه الحال وجواب القسم لإيتمت الله من فى القبول محذوفا وهو خلاف المتبادر •

وہذا أحد أجوبة يجاب بها أهل النار على ما في بعض الآثار . فقد ذكر البيهقي عن محمد بن كعب القرظي انه قال : لاهل النار خمس دعوات يجيبهم الله تعالى في أربع منها فاذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبدا ، ويقولون : ( ربنا أمتنا اثنتين واحيينا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل ) فيجيبهم الله عز وجل ( ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وان يشرک به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير ) ثم يقولون : ( ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ) فيجيبهم جل شأنه ( فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا ) الآية ، ثم يقولون : ( ربنا أخرنا الى أجل قريب نجبد دعوتك وتبعل الرسل ) فيجيبهم تبارك وتعالى ( أولم تكونوا أقمستم من قبل ) الآية ، ثم يقولون : ( ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل ) فيجيبهم جل جلاله « أولم نمرکم ما يتذكر فيه من تذکر وجامک التذير فذوقوا فالظالمين من نصير » فيقولون : « ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنّا قوما ضالين » فيجيبهم جل وعلا [ اخسأوا فيها ولا تكلمون ] فلا يتكلمون بعدها ان هو الا زفير وشهيق ، وعند ذلك انقطع رجاؤهم وأقبل بعضهم ينيح في وجه بعض وأطبقت عليهم جهنم ، اللهم انا نعوذ بك من غضبك ونلوذ بك نكفك من عذابك ونسألك التوفيق للعمل الصالح في يومنا لغدنا والتقرب اليك بما يرضيك قبل أن يخرج الامر من يدنا ﴿ وَسَكَنْتُمْ ﴾ من السكنى بمعنى التبوء والاستيطان وهو بهذا المعنى مما يتعدى بنفسه تقول سكنت الدار واستوطنتها الا أنه عدى هنا بفي حيث قيل :

( فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ) جريا على أصل معناه فإنه منقول عن سكن بمعنى قر وثبت وحق ذلك التعدية بفي ، وجوز أن يكون المعنى وقررتهم في مساكنهم مطمئنين سائرين سيرتهم في الظلم بالكفر والمعاصي غير محدثين أنفسهم بما لقوا بسبب ما اجترحوا من الموبقات ، وفي ايقاع الظلم على أنفسهم بعد اطلاقه فيما سلف ايدان بأن غائلة الظلم آتية الى صاحبه ، والمراد بهم - كما قال بعض المحققين - اما جميع من تقدم من الأمم المهلكة على تقدير اختصاص الاستمهال والخطاب السابق بالمنذرين ، وإما أوائلهم من قوم نوح وهود على تقدير عمومها للكل ، وهذا الخطاب وما يتلوه باعتبار حال أو اخرهم ﴿ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ ﴾ أى ظهر لكم على أتم وجه بمعاينة الآثار وتواتر الاخبار ﴿ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ﴾ من الإهلاك والعقوبة بما فعلوا من الظلم والفساد ، وفاعل ( تبين ) مضمير يعود على ما دل عليه الكلام أى فعلنا المعجب بهم أو حالهم أو خبرهم أو نحو ذلك ، وكيف في محل نصب - بفعلنا - وجملة الاستمهال ليست معمولة - لتبين - لأنه لا يعلق ، وقيل : الجملة فاعل ( تبين ) بناء على جواز كونه جملة وهو قول ضعيف للسكوفيين •

وذهب أبو حيان إلى ما ذهب إليه الجماعة ثم ذكر أنه لا يجوز أن يكون الفاعل « كيف » لأنه لا يعمل فيها ما قبلها إلا فيما شذ من قوهم : على كيف تبيع الأحرارين وقوهم : انظر إلى كيف تصنع . وقرأ السلمي فيما حكاه عنه أبو عمرو الداني « ونبين » بنون المظنة ورفع الفعل ، وحكى ذلك أيضا صاحب اللوامح عن عمر ابن الخطاب رضی الله تعالی عنه ، وذلك على إضمار مبتدأ أى ونحن نبين والجملة حالية ، وقال المهدي عن السلمي أنه قرأ بنون المظنة لأنه جزم الفعل عطا على تكونوا أى أولم نبين لكم ﴿ وَضَرَبْنَا لَكُمْ ﴾ أى في القرآن العظيم على تقدير اختصاص الخطاب بالمنذرين أو على السنة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على تقدير عمومهم لجميع الظالمين

( ۲ - ۳۲ - ۴ - ۱۳ - تفسیر روح المعانی )

(الأمثال ٤) أي صفات ما فعلوا وما فعل بهم من الأمور التي هي في الغرابة كالأمثال المضروبة لمتبروا وتقيسوا أعمالكم على أعمالهم وما لكم على ما لهم . وتتقلوا من حلول العذاب العاجل الى العذاب الآجل فتردعوا عما كنتم فيه من الكفر والمعاصي ، وجوز أن يراد من الأمثال ما هو جمع مثل بمعنى الشيء أي بينا لكم أنهم مثلهم في الكفر واستحقاق العذاب : وروى هذا عن مجاهد ، واجمل الثلاث في موقع الحال من ضمير (أقسمتم) أي أقسمتم أن ليس لكم زوال والحال أنكم سكنتم في مساكن المهلكين بظلمهم وتبين لكم فعلنا العجيب بهم ونهناكم على جلية الحال بضرب الأمثال ، وقوله سبحانه : (وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ) حال من الضمير الأول في (فعلنا بهم) أو من الثاني أو منهما جميعا ، وقدم عليه قوله تعالى : (وضربنا لكم الأمثال) لشدة ارتباطه على ما قبل بما قبله أي فعلنا بهم ما فعلنا والحال أنهم قد مكرروا في إبطال الحق وتقرير الباطل مكرهم العظيم الذي استفرغوا في عمله المجهود وجاوزوا فيه كل حد معهود بحيث لا يقدر عليه غيرهم ، والمراد بيان تاهيهم في استحقاق ما فعل بهم ، أو وقد مكرروا مكرهم المذكور في ترتيب مبادئ البقاء ومدافعة أسباب الزوال فالمقصود اظهار عجزهم واضمحلال قدرتهم وحقارتها عند قدرة الله سبحانه قاله شيخ الاسلام ، وهو ظاهر فإن هذا من تمة ما يقابل لأولئك الذين ظلموا ، وهو المروى عن محمد بن كعب القرظي ، فقد أخرج عنه ابن جرير أنه قال : بلغني أن أهل النار ينادون (ربنا أخرنا إلى أجل قريب) الخ فيرد عليهم بقوله سبحانه : (أولم تكونوا أقسمتم) الى قوله تعالى (لتزول منه الجبال) وذكره ابن عطية احتمالا ، وقيل غير ذلك مما استعمله إن شاء الله تعالى قريبا . وظاهر كلام غير واحد ان استفادة المبالغة في (مكروا مكرهم) من الاضافة ، وفي الحواشي الشبامية ان (مكرهم) منصوب على أنه مفعول مطلق لأنه لازم فدلالاته على المبالغة لقوله تعالى الآتي : (وان كان مكرهم) الخ لا لأن اضافة المصدر تفيد العموم أي أظهروا كل مكرهم أولان اضافته وأصله التنكير لافادة أنهم معروفون بذلك وللبحث فيه مجال (وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ) أي جزء مكرهم على أن الكلام على حذف مضاف ، وجوز أن لا يكون هناك مضاف محذوف والمعنى مكتوب عنده تعالى مكرهم ومعلوم له سبحانه وذلك كناية عن مجازاته تعالى لهم عليه ، وأيا ما كان فاضافة (مكر) إلى الفاعل وهو الظاهر المتبادر ، وقيل : لأنه مضاف إلى مفعوله على معنى عنده تعالى مكرهم الذي يكرهم به وتعقبه أبو حيان بأن المحفوظ أن مكر لازم ولم يسمع متعديا ، وأجيب بأنه يجوز أن يكون المكر متجاوزا به أو مضنا معنى الكيد أو الجزء ، والكلام في نسبة المكر اليه تعالى وأنه إما باعتبار المشاكلة أو الاستعارة مشهور ، وذكر بعض المحققين أن المراد بهذا المكر ما أفاده قوله تعالى : (كيف فعلنا بهم) لا أنه وعيد مستأنف . والجملة حال من الضمير في (مكروا) أي مكروا مكرهم وعند الله تعالى جزاؤه أو هو ما أعظم منه . والمقصود بيان فساد رأيهم حيث باشروا فعلا مع تحقق ما يوجب تركه (وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ ٤٦) أي وإن كان مكرهم في غاية الشدة والمثانة ، وعبر عن ذلك بكونه معدى لازالة الجبال عن مقارها لكونه مثلا في ذلك . (وان) شرطية وصلية عند جمع ، والمراد أنه سبحانه مجازيهم على مكرهم ومبطله إن لم يكن في هذه الشدة وإن كان فيها ، ولا بد على هذا الوجه من ملاحظة الإبطال وإلا فالجزء المجرى عن ذلك لا يكاد يتأتى معه النكبة التي يدور عليها ما في إن الوصلية



من التأكيد المعنوي . وجوز أن يكون المعنى أنه تعالى يقابلهم بمكرمهم ، ولا يمنع من ذلك كون مكرمهم في غاية الشدة فهو سبحانه وتعالى أشد مكرما ، ولا حاجة حينئذ إلى ملاحظة الإبطال فتدبر . وعن الحسن وجماعة أن «إن» نافية واللام لام الجحود «وكان» تامة ، والمراد بالجبال آيات الله تعالى وشرائعه ومعجزاته الظاهرة على أيدي الرسل السالفة عليهم السلام التي هي كالجبال في الرسوخ والثبات والقصد إلى تحقير مكرمهم وأنه ما كان لتزول منه الآيات والنبوات . وجوز أن تكون «كان» ناقصة وخبرها إما محذوف أو الفعل الذي دخلت عليه اللام على الخلاف الذي بين البصريين والكوفيين . وأيد هذا الوجه بما روى عن ابن سعيود من أنه قرأ «وما كان» بما النافية ، وتعقب بأن فيه معارضة للقراءة الدالة على عظم مكرمهم كقراءة الجمهور ، وأجيب بأن الجبال في تلك القراءة يشار بها إلى مراموا إبطله من الحق كما أشرنا إليه وفي هذه على حقيقتها فلا تعارض إذ لم يتواردا على محل واحد نفيًا وإثباتًا . ورد بأنه إذا جعل الحق شيها بالجبال في الثبات كان مثالها بل أدون منها في هذا المعنى ، فإذا نفي إزالته أياه انتفى إزالته جبال الدنيا وحينئذ يحى الاشكال . وتعقبه الشباب بأن هذا غير وارد لأن المشبه لا يلزم أن يكون أدون من المشبه به في وجه الشبه بل قد يكون بخلافه ولو سلم فقد يقدر على إزالة الأقوى دون الآخر لما منع كاشجاع يقدر على قتل أسد ولا يقدر على قتل رجل مشبه به لامتناعه بعده أو حصن ولا حصن أحسن وأحمى من تأييد الله تعالى شأنه للحق بحيث تزول الجبال يوم تنسف نسفا ولا يزول انتهى ، وإلى تفسير (الجبال) على هذه القراءة بما ذكرنا ذنبه شيخ الإسلام ثم قال : وأما كونها عبارة عن أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأمر القرآن العظيم - كما قيل - فلا مجال له إلا ما كروا هم المهلكون لا الساكنون في مساكنهم من المخاطبين . وإن خص الخطاب بالمندبرين وسيظهر لك قريبا إن شاء الله تعالى جواز ذلك على بعض الأقوال في الآيات ، والجملة حال من الضمير في «مكروا» لا من قوله تعالى : «وعند الله مكرمهم» وجوز أبو البقاء . وغيره أن تكون مخففة من الثقيلة والمعنى إن كان مكرمهم ليزول منه ما هو كالجبال في الثبات من الآيات والشرائع والمعجزات ، والجملة أيضا حال من الضمير المذكور أي مكروا مكرمهم اليهود وأن الشأن كان مكرمهم لازالة الحق من الآيات والشرائع على معنى أنه لم يكن يصح أن يكون منهم مكر كذلك وكان شأن الحق مانعا من مباشرة المسكر لازالته .

وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن وثاب . والكسائي (لتزول) بفتح اللام الأولى ورفع الفعل - فإن - على ذلك عند البصريين مخففة واللام هي الفارقة ، وعند الكوفيين نافية واللام بمعنى إلا ، والقصد إلى تعظيم مكرمهم فالجملة حال من قوله تعالى : (وعند الله مكرمهم) أي عنده تعالى جزاء مكرمهم أو المكرمهم والحال أن مكرمهم بحيث تزول منه الجبال أي في غاية الشدة . وقرئ (لتزول) بالفتح والنصب ، وخرج ذلك على لغة جاءت في فتح لام كي . وقرأ عمر . وعلى . وأبي . وعبد الله . وأبو سلمة بن عبد الرحمن . وأبو إسحق السبيعي . وزيد ابن علي رضي الله تعالى عنهم ورحمهم «وإن كاد» بدال مكان التوت «و لتزول» بالفتح والرفع ، وهي رواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، ونقل أبو حاتم عن أبي رضي الله تعالى عنه أنه قرأ «ولولا كلمة الله لزال من مكرم الجبال» وحمل ذلك بعضهم على التفسير لمخالفته لسواد المصحف مخالفة ظاهرة ، هذا ومن الناس من قال : إن الضمير في «مكروا» للمندبرين ، والمراد بمكرمهم ما أفاده قوله عز وجل : «وإذ يكر بك الذين كفروا يؤتىك أو يقتلوك أو يخرجوك» وغيره من أنواع مكرمهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، قال

شیخ الاسلام : ولعل الوجه حينئذ أن يكون قوله تعالى : «وقد مكروا ، الخ حالا من القول المقدر أى يقال لهم مايقال والحال أنهم مع ما فعلوا من الاقسام المذكور مع ما ينافيه قد مكروا . مكروا العظيم أى لم يكن الصادر عنهم مجرد الاقسام الذى وبخوا به بل اجترؤا على مثل هذه العظيمة . وقوله سبحانه : ( وعند الله مكروا ) حال من ضمير (مكروا) حسبما ذكره من قبل . وقوله تعالى : (وإن كان مكروا) إلى آخره . وسوق لبيان عدم تفاوت الحال في تحقيق الجزاء بين كون مكروا قويا أو ضعيفا كما مررت الإشارة إليه ، وعلى تقدير كون (إن) نافية فهو حال من ضمير (مكروا) والجبال عبارة عن أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى وقد مكروا والحال أن مكروا ما كان لتزول منه هاتيك الشرائع والآيات التى هى كالجبال في القوة ، وعلى تقدير كونها مخففة من الثقلية واللام مكسورة يكون حالا منه أيضا ، على معنى أن ذلك المكرو العظيم منهم كان لهذا الغرض ، والقصد إلى أنه لم يصبح أن يكون منهم مكرو كذلك لما أن شأن الشرائع أعظم من أن يمكروا . وعلى تقدير فتح اللام فهو حال من قوله تعالى : (وعند الله مكروا) كما ذكر سابقا . ويجوز أن يراد بمكرو شركهم كما أخرجه ابن جرير . وغيره عن ابن عباس ، والجبال على حقة يقفها وأمر الجملة على ما قاله .

وحاصل المعنى لم يكن الصادر عنهم مجرد الاقسام مع ما ينافيه بل اجترؤا على الشرك وقالوا : واتخذ الرحمن ولدا فقد جتم شيئا إذا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداها وقد روى عن الضحاک أنه صرح بأن مانحن فيه كهذه الآية ، ثم إن القول بجعل الضمير للندرين قول بعدم دخول هذا الكلام في حيز مايقال ، وهو الظاهر كما قيل ، وكذا حمل الجبال على معناها الحقيقية . وفي البحر الذى يظهر أن زوال الجبال مجاز ضرب مثلا لمكروا قريش وعظمه والجبال لا تزول ، وفيه من المبالغة في ذم مكرو ما لا يخفى .

وأما ما روى أن جبلا زال بحلف امرأة اهتمها زوجها وكان ذلك الجبل من حلف عليه كاذبا مات فحماها للحلف فمكرت بأن رمت نفسها من الدابة وكانت وعدت من اهتمت به أن يكون في المكان الذى وقعت فيه من الدابة فأركبها زوجها وذلك الرجل وحلفت على الجبل أنها مامسها غيرهما فنزلت سالمة وأصبح الجبل قد اندك وكانت المرأة من عدنان .

وما روى من قصة نمرود بن كوش بن كنعان أو بخت نصر واتخاذ الانسر وصعودهما إلى قرب السماء في قصة طويلة مشهورة ، وما فعل بعضهم من حمل الجبال على دين الاسلام والقرآن وحمل المكرو على اختلافهم فيه من قولهم : هذا سحر ، هذا شعر ، هذا إلفك فأقوال ينبو عنها ظاهر اللفظ ، وبعيد جدا قصة الانسر . واستبعد ذلك أيضا - كما نقل الامام - القاضى وقال : إن الحظر في ذلك عظيم ولا يكاد العاقل يقدم عليه ، وما جاء خبر صحيح معتمد ولا حاجة في تأويل الآية إليه ، ونعم ما قال في خبر النور فانه وإن جاء عن على كرم الله تعالى وجهه . وعن مجاهد . وابن جبير . وأبي عبيدة . والسدى . وغيرهم إلا أن في الاسانيد ما لا يخفى على من نقره .

وقد شاع ذلك من أخبار القصاص وخبرهم واقع عن درجة القبول ولو طاروا إلى النسر الطائر ، ومثل ذلك فيما أرى خبر المتمتعة فانه والله تعالى أعلم (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مَخْلُوفًا وَعَدَّهُ رَسُولُهُ) تثبيت له صلى الله تعالى عليه وسلم على ما هو عليه من الثقة بالله سبحانه والتيقن بانجاز وعده تعالى بتعذيب الظالمين المحرورين

بالأمر بإنذارهم كما يفسح عنه الماء ، وقال الطيبي : واستحسنه التلميذ أنه يجوز أن يحمل الوعد على المماذ بقوله تعالى : ( وعند الله مكرهم ) وقد جعله وجه آخر لما ذكره الزمخشري من تفسيره له بقوله تعالى : ( إنا لننصر رسلا ) و ( كتب الله لأغلبن أنا ورسلي ) وفيه نظر لأنه لا اختصاص لذلك - كما قيل - بالتعذيب لاسيما الأخرى ، وإضافة ( مخاف ) إلى الوعد عند الجمهور من إضافة اسم الفاعل إلى المفعول الثاني كقولهم : هذا معطى درهم زيدا ، وهو لما كان يتعدى إلى اثنين جازت إضافته إلى كل منهما فينصب ما تأخر ، وأنشد بعضهم نظيرا لذلك قوله :

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه • وسائرُه باد إلى الشمس أجمع  
وذكر أبو البقاء أن هذا قريب من قولهم : ياسارق الليلة أهل الدار . وفي الكشاف أن تقديم الوعد ليعلم أنه تعالى لا يخلف الوعد أصلا كقوله سبحانه : ( لا يخلف الميعاد ) ثم قال جل شأنه : ( رسله ) ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحدا وليس من شأنه إخلاف المواعيد كيف يخلف رسله الذين هم خيرته وصفوته ونظريه ابن المنير بأن الفعل إذا تقيده بمفعول انقطع احتمال إطلاقه وهو هنا كذلك فليس تقديم الوعد إلا على إطلاق الوعد بل على العناية والاهتمام به لأن الآية سبقت لتهديد الظالمين بما وعد سبحانه على ألسنة رسله عليهم السلام فالهمم ذكر الوعد وكونه على ألسنة الرسل عليهم السلام لا يتوقف عليه التهديد والتخويف . وقال صاحب الإنصاف : أن هذا النظر قوى إلا أن ما اعترض عليه هو القاعدة عند أهل البيان ، كما قال الشيخ عبد القاهر في قوله تعالى : ( وجعلوا لله شركاء الجن ) أنه قدم ( شركاء ) للإيدان بأنه لا ينبغي أن يتخذ الله تعالى شركاء . مطلقا ثم ذكر ( الجن ) تحقير أي إذالم يتخذ من غير الجن فالجن أحق بأن لا يتخذوا • وتعقب بأنه لا يدفع السؤال بل يؤيده ، وكذا ما ذكره الفاضل الطيبي فانه مع تطويله لم يأت بطائل فالوجه ما في الكشاف من أن ذلك الاعلام إنما نشأ من جعل الاهتمام بشأن الوعد فهو ما سبق له الكلام وما عده تبع ، وإفادة هذا الأسلوب الترقى فإفادة ( اشرح لي صدرى ) الاجمال والتفصيل . نعم أن الظاهر من حال صاحب الكشاف أنه أضمر فيها قرره واعتز الا وهذه مسألة الأخرى ، وقيل : ( مخاف ) هنا تعد إلى واحد كقوله تعالى : ( لا يخلف الميعاد ) فاضيف إليه واتصّب ( رسله ) بوعدوه إذ هو مصدر ينحل إلى أن والفعل وقرأت فرقة ( مخاف ) وعدم رسله ) بنصب ( وعده ) : إضافة ( مخلف ) إلى « رسله » ففصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول ، وهذه القراءة تؤيد إعراب الجمهور في القراءة الأولى وأنه مما يتعدى « مخاف » هنا إلى مفعولين ( إن الله عزير ) غالب لا يماكر وقادر لا يقادر ( ذو انتقام ٤٧ ) من أعدائه لأولياته فالجملته تعليل للنهي المذكور وتذييل له ، وحيث كان الوعد عبارة عن تعذيبهم خاصة كما مرت إليه الإشارة لم يذيل - كما قال بعض المحققين - بأن يقال : « إن الله لا يخلف الميعاد » بل تمرض لوصف العز والانتقام المشعرين بذلك ، والمراد بالانتقام ما أشير إليه بالفعل وعبر عنه بالمكره .

( يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ ) ظرف لمضمر مستأنف ينسحب عليه النهى المذكور أي ينجزه يوم إلى آخره ومطوَّف عليه نحو ( وارقب يوم ) إلى آخره ، وجعله بعض الفضلاء معمولا لا ذكر محذوفا كما قيل في شأن نظائره ، وقيل : ظرف للانتقام وهو ( يوم يأتيهم العذاب ) بعينه ولكن له أحوال جمعة يذكر



كل مرة بعنوان مخصوص ، والتقييد مع عمره انتقامه سبحانه للاوقات كلها للانصاح عما هو المقصود من تعذيب الكفرة المؤخر إلى ذلك اليوم بموجب الحكمة المقتضية له •  
وجوز أبو البقاء تعلقه بلا يخلف الوعد مقدرًا بقرينة السابق ، وفيه الوجه قبله من الحاجة إلى الاعتذاره وقال الحرثي : هو متعلق - بخلف - ( وإن الله عزيز ذو انتقام ) جملة اعتراضية ، وفيه رد لما قيل : لا يجوز تعلقه بذلك لأن ما قبله إن لا يعمل فيها بعدها لأن لها الصدارة ، ووجه أنها لكونها وما بعدها اعتراضا لايبالي بها فاصلا •

وجوز الزمخشري انتصابه على البديلة من (يوم يأتيهم) وهو بدل كل من كل ، وتبعمه بعض من منع تعلقه - بخلف - لما كان ماله الصدر . والمعجب أن العامل فيه حينئذ - أنذر - فيلزم عليه ما لزم القائل بتعلقه بما ذكر فكأنه ذهب إلى أن البدل له عامل مقدر وهو ضعيف، وقوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَوَاتِ ﴾ عطف على المرفوع أى وتبدل السموات غير السموات ، والتبديل قد يكون في الذات كما في بدلت الدرهم دنائير ومنه قوله تعالى : ( بدلناهم جلودا غيرها ) وقد يكون في الصفات كما في قولك : بدلت الحلقة خاتما إذا غيرت شكلها ، ومنه قوله سبحانه : ( يبديل الله سيئاتهم حسنات ) والآية الكريمة ليست بنص في أحد الوجهين نص ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال تبدل الأرض يزداد فيها وينقص منها وتذهب آكامها وجبالها وأوديتها وشجرها وما فيها وتمدد الأديم العكاظي وتصير مستوية لا ترى فيها عرجا ولا أمنا. وتبدل السموات بذهاب شمسها وقرها ونجومها وحاصله يغير كل عما هو عليه في الدنيا . وأنشد :

وما الناس بالناس الذين عهدتهم ولا الدار بالدار التي كنت أعلم

وقال ابن الأبنباري : تبدل السموات بطيها وجعلها مرة كالملم ومرة وردة كالداهن . وأخرج ابن أبي الدنيا . وابن جرير . وغيرهما عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : تبدل الأرض من فضة والسماء من ذهب . وأخرج ابن المذر عن مجاهد أنه تكون الأرض كالفضة والسموات كذلك . وصح عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : تبدل الأرض أرضا بيضاء كأنها سبيكة فضة لم يسفك فيها دم حرام ولم يعمل فيها خطيئة . وروى ذلك مرفوعا أيضا ، والموقوف - على ما قال البيهقي - أصح . وقد يحمل قول الإمام كرم الله تعالى وجهه على التشبيه •

وقال الامام : لا يبعد أن يقال : المراد بتبديل الأرض جعلها جهنم وتبديل السموات جعلها الجنة ، وتعقب بأنه بعيد لأنه يلزم أن تكون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن والثابت في الكلام والحديث خلافه ، وأجيب بأن الثابت خلقها مطلقا لاختلاف كليهما فيجوز أن يكون الموجود الآن بعضهما ثم تصير السموات والأرض بعضا منهما ، وفيه أن هذا وإن صحه لا يقرب به ، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى : ( كلا إن كتاب الأبرار لفي عيدين ) وقوله سبحانه : ( كلا إن كتاب الفجار لفي سجين ) في غاية الغرابة من الامام فان في إشعار ذلك بالمقصود نظرا فضلا عن كونه دالا عليه . نعم جاء في بعض الآثار ما يؤيد مقاله ، فقد أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن أبي بن كعب أنه قال في الآية : تصير السموات جنانا ويصير مكان البحر نارًا وتبدل الأرض غيرها . وأخرج ابن جرير عن ابن مسعود أنه قال : الأرض كلها نار يوم القيامة ؛ وجاء في تبديل الأرض

روايات آخره فقد أخرج ابن جرير عن ابن جبير أنه قال: تبدل الأرض خبزة بيضاء فيأكل المؤمن من تحت قدميه. وأخرج عن محمد بن كعب القرظي مثله. وأخرج البيهقي في البعث عن عكرمة كذلك. وأخرج ابن مردويه عن أفلح مولى أبي أيوب أن رجلا من يهود سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: ما الذي تبدل به الأرض؟ فقال: خبزة فقال اليهودي: درهمك بأبي أنت فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم ثم قال: قائل الله تعالى يهود هل تدرون ما الدرهمك؟ لباب الخبز. وقد تقدم خبر أن الأرض تكون يوم القيامة خبزة واحدة يتكفوها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلا لأهل الجنة وهو في الصحيحين من رواية أبي سعيد الخدري مرفوعا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وحكى بعضهم أن التبديل يقع في الأرض ولكن تبدل لكل فريق بما يقتضيه حاله، ففريق من المؤمنين يكونون على خبز يأكلون منه وفريق يكونون على فضة، وفريق الكفرة يكونون على نار، وليس تبديلها بأى شيء كان بأعظم من خلقها بعد إن لم تكن.

وذكر بعضهم أنها تبدل أولا صفتها على النحو المروي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، ثم تبدل ذاتها ويكون هذا الأخير بعد أن تحدث أخبارها، ولا مانع من أن يكون هنا تبديلات على أنحاء شتى. وفي صحيح مسلم من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها مرفوعا أن الناس يوم تبدل على الصراط، وفيه من حديث ثوبان أن يهوديا سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض؟ فقال عليه الصلاة والسلام: هم في الظلمة دون الجسر. ولعل المراد من هذا التبديل نحو خاص منه، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال. وتقديم تبديل الأرض لقربها منا ولتكون تبديلها أعظم أمرا بالنسبة إلينا.

(وَبَرَزُوا) أى الخلائق أو الظالمون المدلول عليهم بمعونة السياق كاقيل، والمراد برزهم من أجدانهم التى فى بطون الأرض.

وجوز أن يكون المراد ظهورهم بأعمالهم التى كانوا يعملونها سرا ويزعمون أنها لا تظهر أو يعملون عمل من يزعم ذلك، ووجه إسناد البروز إليهم مع أنه على هذا لأعمالهم بأنه لا يذان بتشاكلهم بأشكال تناسبها. وأنت تعلم أن الظاهر ظهورهم من أجدانهم، والعطف على (تبدل) والعدول إلى صيغة الماضى للدلالة على تحقق الوقوع.

وجوز أبو البقاء أن تكون الجملة مستأنفة وأن تكون حالا من (الأرض) بتقدير قد والرابط الواو. وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (وبرزوا) بضم الباء وكسر الراء مشددة، جعله مبنيًا للفعول على سبيل التثنية باعتبار المفعول لكثرة المخرجين (لله) أى لحكمه سبحانه ومجازاته (الواحد) الذى لا شريك له (القهار ٤٨) الغالب على كل شيء، والتعرض للوصفين لتحويل الخطاب وترية المهابة لأنهم إذا كانوا واقفين عند ملك عظيم قهار لا يشاركه غيره كانوا على خطر إذ لا مقاومة له ولا منية سواه وفى ذلك أيضا تحقيق إتيان العذاب الموعود على تقدير كون (يوم تبدل) بدلا من (يوم يأتيهم العذاب). (وَتَرَى الْجَهْرَمِينَ) عطف على (برزوا). والعدول إلى صيغة المضارع لاستحضار الصورة أو للدلالة

على الاستمرار ، وأما البروز فهو دفعى لا استمرار فيه وعلى تقدير حاله (برزوا) فهو معطوف على (تبدل) وجوز عطفه على عامل الظرف المقدم على تقدير كونه ينجزه مثلا (يَوْمَئِذٍ) يوم إذ برزوا لله تعالى أو يوم إذ تبدل الأرض أو يوم إذ ينجز وعده ، والرؤية إذا كانت بصرية فالجزء من مفعولها وقوله تعالى : (مُؤَقَّرِينَ) حال منه ، وإن كانت عليه فالجزء من مفعولها الأول (مقرنين) مفعولها الثاني • والمراد قرن بعضهم مع بعض وضم كل لمشاركه في كفره وعمله كقوله تعالى : (وإذا النفوس زوجت) على قول ، وفي المثل إن الطيور على أشباهها تقع ، أو قرنوا مع الشياطين الذين أغروهم كقوله تعالى : (فوربك لنحشرنهم والشياطين) الخ أو قرنوا مع ما اقترفوا من العقائد الزائفة والمسلكات الردية والأعمال السيئة غب تصورهما وتشكلها بما يناسبها من الصور الموحشة والأشكال الهائلة ، أو قرنوا مع جزاء ذلك أو كتابه فلاحاجة إلى حديث التصور بالصور ، أو قرنت أيديهم وأرجلهم إلى رقابهم وجاء ذلك في بعض الآثار والظاهر أنه على حقيقة هـ

ويحتمل - على ما قيل - أن يكون تمثيلا لمؤاخذتهم على ما اقترفته أيديهم وأرجلهم ، وأصل المقرن بالتشديد من جمع في قرن بالتحريك وهو الوثاق الذي يربط به (في الأصفاد ٩٤) جمع صدف ويقال فيه صفاذ وهو القيد الذي يوضع في الأرجل أو الغل الذي يكون في اليد والعنق أو ما يضم به اليد والرجل إلى العنق ويسمى هذا جماعة ، ومن هنا قول سلامة بن جندل :

وزيد الخيل قد لاقى صفادا هـ يعض بساعده وبعضم ساق

وجاء صدف بالتخفيف وصدف بالتشديد للتكثير وتقول: أصفدته إذا أعطيته فتأق بالهزنة في هذا المعنى ، وقيل : صدف وأصفد معا في القيد والاعطاء ، ويسمى العطاء صفدا لأنه يقيد هـ ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا هـ والجار والمجرور متعلق بمقرنين- أو بمحذوف وقع حالا من ضميره أي مصفدين ، وجوز أبو حيان كونه في موضع الصفة لمقرنين (سرايلهم) أي قصانهم جمع سربال (من قَطْرَان) هو ما يجلب من شجر الأبهل فيطبخ وتنأ به الابل الجرب فيحرق الجرب بما فيه من الحدة الشديدة وقد تصل حرارته إلى الجوف وهو أسود منتن يسرع فيه اشتعال النار حتى قيل: إنه أسرع الأشياء اشتعالا . وفي التذكرة أنه نوعان غليظ براق حاد الرائحة ويعرف بالبرقي ، ورقبق كمد ويعرف بالسائل والأول من الشرابين خاصة والثاني من الأرز والسدر ونحوهما والأول أجود وهو حار يابس في الثالثة أو الثانية ، وذكر في الزفت أنه من أشجار كالأرز وغيره ، وأنه إن سأل بنفسه يقال زفت وإن كان بالصناعة فقطران ، ويقال فيه : قطران بوزن سكران هـ ودوى عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما أنهما قرآ به ، وقطران بوزن سرحان ولم تقف على من قرأ بذلك ، والجملة من المبتدأ والخبر في موضع النصب على الحالية من المجرمين أو من ضمير هم في (مقرنين) أو من (مقرنين) نفسه على ما قيل رابطها الضمير فقط كما في ظبته فوه إلى في أمستأنقه ، وأياما كان في (سرايلهم) تشبيه ببلغ وذلك أن المقصود أنه تطلى جلود أهل النار بالقطران حتى يعود طلاؤه كالسرايل وكان ذلك ليجمع عليهم الألوان الأربعة من العذاب لذعه وحرقه وإسراع النار في جلودهم واللون المحش والتشن



على ان التفاوت بين ذلك القطران ومانشاهده كالتفاوت بين النارين فكان مانشاهده منهما أسماء مسمياتها في الآخرة فبكرمه العميم فعوذ وبكفه الواسع نلوذ، وجوز أن تكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن تشبه النفس المتأسفة بالملكات الرديئة كالسكر والجهل والعناد والغبوة بشخص لبس ثيابا من زفت وقطران، ووجه الشبه تحلى كل منهما بأمر قبيح مؤذ لصاحبه يستكره عند مشاهدته، ويستعار لفظ أحدهما للآخر، ولا يخفى ما في توجيه الاستعارة التمثيلية بهذا من المساهلة وهو ظاهر، على أن القول بهذه الاستعارة هنا أقرب ما يكون إلى كلام الصوفية، وقال بعضهم: يحتمل أن يكون القطران المذكور عين المالبسوه في هذه النشأة وجعلوه شعارا لهم من العقائد الباطلة والأعمال السيئة المستجلبة لفنون العذاب قد تجسدت في النشأة الآخرة بتلك الصورة المستتبعة لاشتداد العذاب، عصمنا الله تعالى من ذلك بلطفه وكرمه. وأنت تلم أن التشبيه البليغ على هذا على حاله. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس. وأبو هريرة. وعكرمة. وقتادة. وجماعة من (قطر آن) على أنهما كلمتان منونتان أولاهما (قطر) بفتح القاف وكسر الطاء. وهي النحاس مطلقا أو المذاب منه وثانيتهما (آن) بوزن عان بمعنى شديد الحرارة.

قال الحسن: قد سعرت عليه جهنم منذ خلقت فتأهى حره ﴿وَتَشَىٰ وَجُوهُهُمُ النَّارُ ۝٥﴾ أى تعلموها وتحيط بها النار التي تسعر بأجسادهم المسريلة بالقطران، وتخصيص الوجوه بالحكم المذكور مع عمومها لسائر أعضائهم لكونها أعز الأجزاء الظاهرة وأشرفها كقوله تعالى: (أفمن يتقى بوجهه سوء العذاب يوم القيامة) ولكونها مجمع الحواس والمشاعر التي لم يستعملوها فيما خلقت له من إدراك الحق وتدبره، وهذا كما تطلع على أقدمتهم لأنها أشرف الأجزاء الباطنة ومحل المعرفة وقدمائها بالجهالات أو لخلوها كما قيل: عن القطران المنقى عن ذكر غشيان النار، ووجه تخليتها عنه بأن ذلك لعله ليتعارفوا عند انكشاف اللهب أحيانا ويتضاعف عذابهم بالخزي على رؤس الأشهاد. وقرى برفع الوجوه ونصب (النار) كأنه جعل ورود الوجوه على النار غشيانا لها مجازا. وقرى (تنشى) أى تنشى بحذف إحدى التامين، والجملة كما قال أبو البقاء نصب على الحال كجملة السابقة وفي الكشف وافتاد العلامة الطيبي أن - مقرنين - سرايلهم من قطران - تنشى - أحوال من مفعول (ترى) جرى بها كذلك للترقى؛ ولهذا جرى بالثانية جملة اسمية لأن سرايل القطران الجامعة بين الأنواع الأربعة أظلم من الصغد، وأما تنشى فلتجديد الاستحضار المقصود في قوله تعالى: (وترى) لأن الثاني أهول؛ والظاهر أن الثانيين منقطعان من حكم الروية لأن الأول في بيان حالهم في الموقف إلى أن يكب بهم في النار، والآخرين لبيان حالهم بعد دخولها، وكأن الأول حرك من السامع أن يقول: وإذا كان هذا شأنهم وهم في الموقف فكيف بهم وهم في جهنم خالدون؟ فأجيب بقوله سبحانه: (سرايلهم من قطران) وأثر الفعل المضارع في الثانية لاستحضار الحال وتجدد الغشيان حالا فحالا، وأكثر المرين على عدم الانقطاع ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ﴾ متعلق بمضمر أى يفعل بهم ذلك ليجزى سبحانه ﴿كُلَّ نَفْسٍ﴾ أى مجرمة بقريئة المقام ﴿مَا كَسَبَتْ﴾ من أنواع الكفر والمعاصي جزاء وفاقا، وفيه إيدان بأن جزاءهم مناسب لأعمالهم، وجوز على هذا الوجه كون النفس أعم من المجرمة والمطعمة لأنه إذا خص المجرمون بالمقاب علم اختصاص المطيعين بالثواب، مع أن عقاب المجرمين وهم أعداؤهم جزاء لهم أيضا كما قيل:

(٢- ٣٣- ١٢٤ - تفسير روح المعاني)

من عاش بعد عدوه یوما فقد بلغ المنا

ویجوز علی اعتبار العموم تعلق اللام - ببرزوا - علی تقدیر کونه معطوفا علی (تبدل) والضمیر للخلق  
ویکون ما بینهما اعتراضا فلا اعتراض ائی برزوا للحساب لیجزی الله تعالی کل نفس مطیعة أو عاصية ما کسبت  
من خیر أو شر ﴿لَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۝۹﴾ لانه لا یشغله سبحانه فی تأمل و تتبع ولا یمنعه حساب عن حساب  
حتى یشتریح بعضهم عند الاشتغال بحاسبة الآخرین فی تأخر عنهم العذاب ، وروی عن ابن عباس رضی الله  
تعالی عنهما أن المراد سریع الانتقام ، و ذکر المرتضی فی درره وجوها آخر فی ذلك ﴿ هَذَا بَلَاغٌ ﴾ اى ما ذکر  
من قوله سبحانه : ( ولا تحسبن الله غافلا ) لى هنا ، وجوز أن یکون الاشارة لى القرآن وهو المروى عن  
ابن زید أو لى السورة والتذکیر باعتبار الخبر وهو (بلاغ) والکلام علی الاول ابلغ فکأنه قیل : هذا المذکور  
آفا کتابة فی العظة والتذکیر من غیر حاجة لى ما نظوى علیه السورة السریمة أو کل القرآن المجید من فنون  
العظات والقوارع ، وأصل البلاغ مصدر بمعنی التبلیغ وبهذا فسرہ الراغب فی الآیة ، و ذکر جمیعہ بمعنی الکفایة  
فی آیة أخرى ﴿ للناس ﴾ للکفار خاصة علی تقدیر اختصاص الانذار بهم فی قوله سبحانه : ( وأنذر الناس )  
أو لهم وللمؤمنین كافة علی تقدیر شمولهم ایضاً وإن کان ما شرح مختصا بالظالمین علی ما قیل : ﴿ وَلَیُنذِرُوا بِهِ ﴾  
عطف علی محذوف اى لیضحوا أو لینذروا به أو نحو ذلك فتکون اللام متعلقة بالبلاغ ، ویجوز  
أن تتعلق بمحذوف وتقديره ولینذروا به أنزل أو تلى ، وقال الماوردی : الواو زائدة ، وعن المردهو عطف  
مفرد علی مفرد اى هذا بلاغ وانذار ، ولعله تفسیر معنی لا عراب . وقال ابن عطية : اى هذا بلاغ للناس وهو لینذروا به  
فجعل ذلك خبراً لهم ومحذوفاً ، وقیل : اللام لام الامر ، قال بعضهم : وهو حسن لولا قوله سبحانه : ( ولینذکر )  
فانه منصوب لا غیر ، وارتضى ذلك أبو حیان وقال : إن ما ذکر لا یخذه اذ لا یتعین عطف ( لینذکر ) علی  
الامر بل یجوز أن یضم له فعل بتعلق به ، ولا یخفى أنه تکلف . وقرأ یحیی بن عمارة الذراع عن ایه . وأحد  
ابن یزید السلی ( ولینذروا ) بفتح الیاء والنال مضارع نذر بالشئ إذا علم به فاستعد له قالوا : ولم یعرف لئذ  
بمعنی علم مصدر فهو کعبی وغیرها من الافعال التی لامصادر لها ، وقیل : إنهم استغنوا بأن والفعل عن صریح  
المصدر ، وفی القاموس نذر بالشئ کفرح علیه فحذره وأنذره بالامر إنذاراً ونذراً ونذیراً أعله وحذره  
وقرأ مجاهد . وحید بناء مضمومة وکسر الذال ﴿ وَلَیَعْلَمُوا ﴾ بالنظر والتأمل بما فیہ من الدلائل الواضحة التی  
هى اهلاک الامم واسکان آخرین مساکنهم وغیرهما بما تضمنته ما اشار الیه ﴿ أَمَّا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ لاشریک  
له أصلاً ، وتقدیم الانذار لانه داع لى التأمل المستنبع للعلم المذکور ﴿ وَلَیَذَّکَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ۝۴ ﴾ اى لینذکروا  
شؤن الله تعالی ومعاملته مع عباده ونحو ذلك فیرتدعوا عما یردبهم من الصفات التی یتصف بها الکفار ویتدعوا  
بما یحظبهم لیه عز وجل من العقائد الحققة والاعمال الصالحة . وفی تخصیص التذکر بأولی الالباب اعلاء لشأنهم  
وفی ارشاد العقل السلیم أن فی ذلك تلویحاً باختصاص العلم بالکفار ودلالة علی أن المشار الیه بهذا القوارع  
المسوقة لشأنهم لا کل السورة المشتملة علیها وعلی ماسبق للمؤمنین ایضاً فان فیہ ما یفیدهم فائدة جدیدة ، وللیح  
فیہ مجال ، وفیه ایضاً أنه حیث کان ما یفیده البلاغ من التوحید وما یرتب علیه من الاحکام بالنسبة لى الکفرة  
امر احداثاً والنسبة لى ولی الالباب الثبات علی ذلك عبر عن الاول بالعلم وعن الثانى بالتذکر وروی تریب الوجود مع ما

فيه من الختم الحسنى، وذكر القاضي رض الله تعالى غرة أو حواله أنه سبحانه ذكر لهذا البلاغ ثلاث فوائد هي الغاية والحكمة في إنزال الكتب. تكميل الرسل عليهم السلام للناس المشار اليه بالانذار. واستكمالهم القوة النظرية التي منتهى إليها ما يتعلق بمعرفة الله تعالى المشار اليه بالعلم، واستصلاح القوة العملية التي هي التدرع بلباس التقوى المشار اليه بالتذكر، والظاهر أن المراد بأولى الالباب أصحاب العقول الخالصة من شوائب الوهم مطلقاً، ولا يقدح في ذلك ما قيل: إن الآية نزلت في أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وقد ناسب مختتم هذه السورة مفتتحها وكثيراً ما جاء ذلك في سور القرآن حتى زعم بعضهم أن قوله تعالى: (ولينذروا به) معطوف على قوله سبحانه: (ليخرج الناس) وهو من البعد بمكان، نسأله سبحانه عز وجل أن ين علينا بشايب العفو والغفران.

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً) قال ابن عطاء: أراد عليه السلام أن يجعل سبحانه قلبه آمناً من الفراق والحجاب، وقيل: اجعل بلد قلمي ذا أمن بك عنك (واجنبي وبني أن نعبد الأصنام) من المرغوبات الدنية والمشتبهات الحسية.

وقال جعفر رضي الله تعالى عنه: أراد عليه السلام لآتردني إلى مشاهدة الخلة ولا ترد أولادي إلى مشاهدة النبوة، وعنه أنه قال: أصنام الخلة خطرات الغفلة ولحظات المحبة، وفي رواية أخرى أنه عليه السلام كان آمناً من عبادة الأصنام في كبره وقد كسرها في صغره لكنه علم أن هوى كل إنسان صنمه فاستعاذ من ذلك.

وقال الجنيد قدس سره: أي امنعني وبني أن نرى لأنفسنا وسيلة اليك غير الافتقار، وقيل: كل ما وقف العارف عليه غير الحق سبحانه فهو صنمه، وجاء النفس هو الصنم الأكبر (رب إنهن أضلل كثير من الناس) بالتعلق بها والانجذاب إليها والاحتجاب بها عنك سبحانه (فمن تبعني) في طريق المجاهدة والخلة يبذل الروح بين يديك «فانه مني» طينه من طينتي وقلبه من قلبي وروحه من روحي وسره من سرى ومشربه في الخلة من مشرى «ومن عصاني» وفعل ما يقتضى الحجاب عنك «فانك غفور رحيم» فلا أدع عليه وأفوض أمره اليك. قيل: إن هذا منه عليه السلام دعاء للعاصي يسترطلبته بنوره تعالى ورحمته جل شأنه إياه بأفاضة الرحال عليه بعد المغفرة. ومن كلام نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم «اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون».

وفي أسرار التأويل أنه عليه السلام أشار بقوله: (ومن عصاني) إلى مقام الجمع ولذالم يقل: «ومن عصاك» ويجوز أن يقال: إنما أضاف عصيانهم إلى نفسه لأن عصيان الخلق للخالق غير ممكن، ومان دابة الأوربي أخذ بناصيتها فهم في كل أحوالهم مجببون لداعى السنة مشيئته سبحانه وإرادته القديمة، وسئل عبدالعزيز المبكي لم لم يقل الخليل ومن عصاك؟ فقال لأنه عظم ربه عز وجل وأجله من أن يثبت أن أحداً يجترئ على معصيته سبحانه وكذا أجله سبحانه من أن يبالغ أحد مبلغ ما يليق بشأنه عز شأنه من طاعته حيث قال «فمن تبعني» «ربنا إنى أسكنت من ذرتي بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم» قيل: إن من عادة الله تعالى أن يبثي خليله بالعظام ليتزعه عن نفسه وعن جميع الخليقة لتلايق بينه وبينه حجاب من الحدثنان، فلذا أمر جل شأنه هذا الخليل أن يسكن من ذرئته في وادى الحرم بلا ماء ولا زادينة قطع إليه ولا يعتمد الا عليه عز وجل، وناداه باسم الرب طمأنا في تربية عياله وأهله بالطافه وإيوائهم الى جوار كرامته «ربنا ليقموا الصلاة» التي يصل العبد بها اليك ويكون مرآة تجليك «فاجعل أئمة من الناس تهوى اليهم تميل بوصف الاراده والمحبة ليسلكنوكم اليك ويدلوهم عليك، قال ابن عطاء من انقطع عن الخلق بالكيفية صرف الله تعالى إليه وجوه الخلق وجعل مودته في صدورهم ومحبتة في



قلوبهم ، وذلك من دعاء الخليل عليه السلام لما قطع أهله عن الخلق والاسباب قال : « فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات » قيل: أى ثمرات طاعتك وهى المقامات الرفيعة والدرجات الشريفة . وقال الواسطى : ثمرات القلوب وهى أنواع الحكمة ورئيس الحكمة رؤية المنة والمعجز عن الشكر على النعمة وهو الشكر الحقيقى ولذلك قال : « لعلهم يشكرون » أى يعلمون أنه لا يتباً لأحد أن يقوم بشكرك وثمره الحكمة تزيل الأمراض عن القلوب كما أن ثمرة الاشجار تزيل أمراض النفوس . وقيل : أى ارزقهم الأولاد الانبياء والصحاء ، وفيه اشارة الى دعوته بسيد المرسلين ﷺ المعنى له بقوله : « ربنا وابعث فيهم رسولا » وأى الثمرات أشبهى من أصفى الأصفياء وأتمى الاتقياء وأفضل أهل الأرض والسماء وحبيب ذى العظمة والكبرياء فهو عليه الصلاة والسلام ثمرة الشجرة الابراهيمية وزهرة رياض الدعوة الخليلية بل هو ﷺ ثمرة شجرة الوجود . ونور حديقه الكرم والجدود . ونور حديقه كل موجود ﷺ عليه الى اليوم المشهود « ربنا انك تعلم ما نخفى وما نعلن » قال الخواص : ما نخفى من حبك وما نعلن من شركه .

وقال ابن عطاء : ما نخفى من الاحوال وما نعلن من الآداب ، وقيل : ما نخفى من التضرع في عبوديتك وما نعلن من ظاهر طاعتك في شريعتك ، وأيضا ما نخفى من أسرار معرفتك وما نعلن من وظائف عبادتك ، وأيضا ما نخفى من حقائق الشوق اليك في قلوبنا وما نعلن في غلبة مواجيدنا باجراء العبرات وتصعيد الزفرات :

وارحنا للماشقين تكلفوا      ستر المحبة والهوى فضاخ  
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم      وكذا دماء البائسين تباح  
وان همو كتموا تحدث عنهم      عند الوشاة المدمع السحاح

وقال السيد على البنديجى قدس سره :

كتمت هوى حبيبه خوف إذاعة      فله كم صب أضربه الذيع  
ولكن بدت آثاره من تأوهى      اذا فاح مسك كيف يخفى له ضوع

( وما نخفى على الله من شئ فى الأرض ولا فى السماء ) فيعلم ماخفى وما أعلن ( ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار ) قيل : الظالم من تجاوز طوره وتبخر على بساط الانانية زاعماً أنه قد تضلع من ماء زمزم المحبة واستغرق فى لجة بحر الفناء ، توعد الله تعالى بتأخير فضيحتة إلى يوم تشخص فيه ابصار سكارى المعرفة والترحيد وهو يوم الكشف الاكبر حين تبدو أنوار سطوات العزة فيستغرقون فى عظمتها بحيث لا يقدررون على الالتفات إلى غيره فهناك يتبين الصادق من الكاذب :

إذا اشتبكت دموعى فى خدود      تبين من بكي من تباكى

وقوله سبحانه : ( مهطعين مقننى لا يرتد إليهم طرفهم وأئذنتهم هواء ) شرح لاحوال اصحاب الابصار الشاخصة وهم سكارى المحبة على الحقيقة ، قال ابن عطاء فى : ( وأئذنتهم هواء ) هذه صفة قلوب أهل الحق متعلقة بالله تعالى لا تفر الاممه سبحانه ولا تسكن الا اليه وليس فيها محل لغيره ( وأئذ الناس يوم يأتيهم العذاب فيقول الذين ظلوا ربنا أخرنا الى أجل قريب نجب دعوتك وتبغى الرسل ) طلبوا تدارك ما فات وذلك بهتذيب الباطن والظاهر والانتظام فى سلوك الصادقين وهيئات ثم هيئات ، ثم اجبوا بما يقصم الظهر ويفصم عرى الصبر وهو قوله سبحانه : « أولم تكونوا أقسمتم من قبل » الآية « يوم تبدل الأرض غير الأرض

والسموات وبرزوا لله الواحد القهار» وذلك عند انكشاف أنوار حقيقة الوجود فيظهر هلاك كل شيء الاوجهه •  
 وقيل: الاشارة في الآية إلى تبدل أرض قلوب العارفين من صفات البشرية إلى الصفات الروحانية المقدسة  
 بنور شهود جمال الحق وتبدل سموات الارواح من عجز صفات الحدوث وضعفها عن أنوار العظمة بافاضة  
 الصفات الحققة، وقيل: تبدل أرض الطيبة بأرض النفس عند الوصول إلى مقام القلب، وسماء القلب بسما  
 السر، وكذا تبدل أرض النفس بأرض القلب، وسماء السر بسما الروح، وكذا كل مقام يعبره السالك يتبدل  
 ما فوقه وما تحته كتبدل سماء التوكل في توحيد الافعال بسما الرضا في توحيد الصفات، ثم سما الرضا بسما  
 التوحيد عند كشف الذات ( وترى المجريين يومئذ مقرنين في الاصفاد ) بسلاسل الشهوات ( سراياهم  
 من قطران ) وهو قطران أعمالهم النقة ( وتقى ) تستر ( وجوههم النار ) في جهنم الحرمان وسعيهم الاذلال  
 والاحتجاب عن رب الارباب • « هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو الله واحد وليذكر أولوا  
 الالباب » وهم علماء الحقيقة وأساطين المعرفة وعشاق الحضرة وأمناء خزائن المملوكه، جعلنا الله تعالى وإياكم  
 من ذكر فنذكر وتحقق في مقر التوحيد وتقرر بمنه سبحانه وكرهه •

( تم والحمد لله الجزء الثالث عشر وبيايه بعونه تعالى الجزء الرابع عشر وأرله سورة الحجر )

( الفهرس )

صحيفة	صحيفة
١٦	٢
اختلاف العلماء في كيفية تأثير العين وبيان	تأويل قوله تعالى ( وما ابرىء نفسى ان
أقرهم في ذلك	النفس لأماراة بالسوء )
١٧	٣
بيان أقوال الحكماء والمحققين من أهل السنة في ذلك	اختيار الجبائي أن ( ليعلم انى لم اخنه ) الى
١٨	٤
بيان أن الادعية والرق من جملة الاسباب	هنا من كلام امرأة العزيز والجواب عن ذلك
التي تدفع بها العين	٤
١٨	٥
بيان ما يجب على الحاكم أن يفعله بالعائن	استخلاص الملك يوسف عليه السلام لنفسه
١٩	٥
بيان أن دخولهم من أبواب متفرقة لم يدفع	الدليل على جواز مدح الانسان نفسه بالحق
عنهم القدر	وجواز طلب الولاية اذا كان الطالب ممن
٢١	٦
كلام بعض الصوفية في تحقيق القدر والغناء الحذر	يقدر على اقامة العدل واجراء احكام الشريعة
٢٣	٧
تعرف يوسف عليه السلام الى بنيامين	تمكين يوسف في الارض بقبول منها حيث يشاء
٢٤	٧
تأويل قوله تعالى ( ايها المدير انكم لسارقون )	مجيء اخوة يوسف اليه ومعرفة ايام وم
٢٥	٨
الدليل على جواز تعليق الكفالة بالشرط	له منسكرون
٢٧	٨
بيان أن عقوبة السارق في شريعة يعقوب عليه	طلب يوسف من اخوته أن يأتوه بأخلم من ابيهم
السلام هي استرقاقه	١٠
٣٠	١٠
تأويل قوله تعالى ( وفوق كل ذى علم علم )	رجوع اخوة يوسف الى ابيهم وطلبهم منه أن
٣١	١٤
تأويل قوله ( قالوا ان يسرق فقد سرق	يرسل معهم اخاهم بنيامين ليزدادوا كيل بعير
أخ له من قبل )	١٤
٣٣	١٤
استعطافهم ليوسف وعرضهم عليه أن ياخذ	امتناع يعقوب من ارساله بنيامين مع اخوته
أحدهم مكان بنيامين	حتى يخلفوا له أنهم يرجعوه الا أن يغلوا
٣٥	١٥
امتناع أكبر الاخوة من البراج حتى ياخذ	نسى يعقوب عليه السلام أولاده عن الدخول
	من باب واحد حذرا من العين
	١٥
	الدليل على أن العين حق • وبيان أنواع
	فأنهر الاشياء في غيرها

صحيفة

صحيفة

- الروح وذلك دليل على نبوته  
 ٦٥ بيان ان اكثر الناس لا يؤمنون مع رؤيتهم  
 الادلة الدالة على صدق الرسول  
 ٦٦ تاويل قوله ( وما يؤمن اكثرهم باثقه الاوهم  
 مشركون )  
 ٦٧ الرد على من زعم ان الرسول لا يكون الا ملكا  
 ٦٨ تاويل قوله تعالى ( حتى اذا استياس الرسل  
 وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا ) وفيها  
 مباحث جديدة بالعناية  
 ٧٣ تاويل قوله ( لقد كان في قصصهم عبرة لاولي  
 الاباب الخ )  
 ٧٤ ( ومن باب الاشارة في هذه السورة )  
 ٨٤ ( سورة الرعد )  
 ٨٤ من-يتها ما قبلها  
 ٨٥ استدلال نفاة القياس وبيان بطلانه  
 ٨٧ الكلام على رفع السماء بغير عمد  
 ٨٨ تاويل قوله تعالى : ( ثم استوى على العرش  
 وسخر الشمس والقمر ) الخ  
 ٩٠ اختلاف الفلاسفة في كرية الارض وبيان  
 ان الحق كرتيا  
 ٩١ الكلام على طبقات الارض  
 ٩٢ بيان ما قرره علماء الهندسة والهيئة في مساحة الارض  
 ٩٣ الكلام على ( رواسي ) ووه فردها  
 ٩٤ اقوال الفلاسفة في سبب استقرار الارض وسكونها  
 ٩٥ بيان اسباب تكون الجبال وفيه مناقشات بدعية  
 يذبح الاطلاع عليها  
 ٩٩ الكلام على اسباب تكون الانهار وذكر  
 المشهور منها  
 ٩٩ تاويل ماورد في بعض الانهار كالليل انه من  
 انهار الجنة  
 ١٠٠ تاويل قوله تعالى ( ومن كل الثمرات جعل فيها  
 زوجين اثنين ) الخ  
 ١٠١ بيان ما في قوله تعالى ( وفي الارض قطع  
 متجاورات ) من الادلة على وجود الله وقدرته وعلوه  
 ١٠٣ بيان ان من اعجب المعجب انكار الكفار البعث

- له ابوه أو يحكم الله له  
 ٣٨ تاويل قوله تعالى ( واسأل القرية التي كنا فيها ) الخ  
 ٤٠ بيان المراد بقوله ( وايضت عيناه من الحزن  
 فهو كظيم )  
 ٤١ مسألة فقهية . وهي اذا حلف والله اقوم ببحث  
 ان قام وان لم يقم ببحث وتحقيق الكلام في ذلك .  
 ٤٢ بيان ان العرف معتبر في احكام الشرع  
 ٤٤ اختلاف العلماء في اليأس من رحمة الله هل  
 يقتضى الكفر أم لا  
 ٤٥ رجوع اخوة يوسف اليه بعد عودتهم الى ايهم  
 وفيه رد على اليهود حيث انكروا ذلك  
 ٤٦ تضرع اخوة يوسف اليه بان يوفى لهم الكيل  
 ويتصدق عليهم برد اخيهم  
 ٤٧ جواب يوسف عما عرضه عليه وضمنوه كلامهم  
 ٤٨ بيان ان اخوة يوسف عرفوه وتعجبوا من ذلك  
 ٤٨ ذكر الاختلاف في تعيين سبب معرفتهم اياه  
 ٤٩ جواب يوسف عن مسألتهم اياه  
 ٥٠ اعترافهم بتفضيل يوسف عليهم بالقوى  
 ٥٠ تاويل قوله ( لا تريب عليكم اليوم ) الآية  
 ٥٢ ارسال يوسف اخوته بقميصه ليقوه على  
 وجه ابيه وامرهم ان يأتوه باهلهم اجمعين  
 ٥٣ ادراك يعقوب ريح يوسف من مسيرة ثمانمائة ايام  
 ٥٤ إلغاء البشير القميص على وجه يعقوب ورجوع  
 بصره اليه  
 ٥٥ تاويل قوله ( سوف استغفر لكم ربى الخ )  
 ٥٧ قدوم يعقوب على يوسف واعتناق يوسف لابويه  
 ٥٨ بيان ان السجود للملوك كان تحية في شريعة  
 يعقوب وابدلت امتنا منه السلام  
 ٥٨ تفسير قوله ( هذا تاويل رقيبى من قبل ) الخ  
 ٦١ تاويل قوله تعالى ( رب قد اتيتنى من الملك  
 وعلتى من تاويل الاحاديث الآتية )  
 ٦٢ كلام بعض اصحاب المكاشفات في هذه الآية  
 ٦٣ بيان ما حصل ليعقوب بعد اقامته مع يوسف  
 وفيه خبر وفاته ووصيته  
 ٦٤ بيان ان نبا يوسف واخوته من ابناء العيب  
 التلم بعلها النبي صلى الله عليه وسلم الا بطريق



- بعد ما عابونا من قدرة الله تعالى  
 ١٠٤ تعجب الكفار من اعدائهم خلقا جديدا  
 ١٠٦ تاويل قوله تعالى ( ويستعجلونك بالسبيته قبل  
 الحسنة وقدخلت من قبلهم الملائت ) الخ  
 ١٠٧ انكار الكفار كون ما جاءهم به النبي آية وطلبهم  
 أن يتزل عليه آية أخرى ويان السبب في عدم  
 اجابتهم الى مقترحهم  
 ١٠٨ الرد على الشيعة في زعمهم أن الهادي هو على  
 كرم الله وجهه  
 ١٠٩ تاويل قوله ( وما تغيض الارحام وما يزداد)  
 ١١٠ تاويل قوله ( سواء منكم من أسر القول ومن  
 جهر به ) الخ  
 ١١١ السلام على تصريف قوله ( معقبات )  
 ١١٢ الاكثرون على أن المراد بالمعقبات الملائكة  
 ١١٣ بيان أن الحفظ لا ينافي القدر  
 ١١٤ كلام الامام الرازي في فائدة جعل الملائكة  
 موكلين علينا  
 ١١٦ سنة الله ان لا يغير ما بقوم من نعمه حتى يغيروا  
 ما بأنفسهم  
 ١١٨ الكلام على تسبيح الرعد  
 ١١٩ أقوال الفلاسفة في سبب حدوث الرعد  
 وناقشتهم فيها  
 ١٢٠ الكلام على الصواعق  
 ١٢١ تاويل قوله تعالى ( وهم يجادلون في الله )  
 ١٢٣ تاويل قوله ( له دعوة الحق )  
 ١٢٦ بيان المراد بالوجود في قوله تعالى ( ووجه يسجد  
 من في السموات والارض طوعا وكرها )  
 ١٢٧ تاويل قوله ( قل من رب السموات والارض  
 قل الله )  
 ١٢٩ تاويل قوله تعالى ( أنزل من السماء ماء فسال  
 أودية بقدرها ) الآية  
 ١٣١ حاصل الكلام في المثلين  
 ١٣٢ تاويل قوله ( للذين استجابوا لربهم الحسنى )  
 ويان اتصاله بما قبله  
 ١٣٥ ( ومن باب الاشارة )  
 ١٣٩ تاويل قوله ( أفمن يعلم أنما أنزل اليك من ربك

- الحق لئن هو أحمى )  
 ١٣٩ تاويل قوله ( الذين يوفون بعهدهم ولا ينفقون  
 الميثاق ) الخ  
 ١٤٣ اختلاف العلماء في علو درجة الآباء والذرية  
 بشفاعه المطيع  
 ١٤٤ دخول الملائكة على أهل الجنة من كل باب  
 وتسليمهم عليهم  
 ١٤٥ دليل من قال إن الملائكة افضل من البشر  
 والرد عليه وتحقيق المقام  
 ١٤٦ ذكر اوصاف الكفرة وبيان ما لهم  
 ١٤٨ اقتراح الكفار أن ينزل على النبي آية من  
 ربه والرد عليهم  
 ١٤٩ تفسير ( ألا بدكر الله تطمئن القلوب )  
 ١٥١ تاويل قوله ( كذلك أرسلناك في أمة قد  
 خلت من قبلك أمة ) الخ  
 ١٥٢ بيان انه لو كان من الحكمة ظهور أمثال  
 ما اقترحه الكفار من الآيات لكان مظهرها  
 هذا القرآن الذي لم يمدوه آية  
 ١٥٦ تاويل قوله ( بل لله الامر جميعا )  
 ١٥٦ تاويل قوله ( أظلم يأس الذين آمنوا أن لو  
 يشاء الله لهدى الناس جميعا )  
 ١٥٨ تسمية النبي ﷺ عما لقبه من تكذيب  
 المشركين له بان ذلك سنة الامم مع انبيائهم  
 والعاقبة بعد ذلك للرسول  
 ١٦٠ انكار التسمية بين الله تعالى وآله المشرئين  
 ١٦١ مناظرة المشركين بطريق جدل بديع واقامة  
 الحججة عليهم  
 ١٦٢ بيان ان سبب وقوع المشركين في الكفر هو  
 تزوين مكرهم لهم وصددهم عن السبيل  
 ١٦٣ الكلام على نعت الجنة وصفتها  
 ١٦٥ تاويل قوله ( والذين اتيناهم الكتاب  
 يفرحون بما أنزل اليك ) الآية  
 ١٦٧ رد إنكار الكفار لفروع الشرائع وبيان  
 الحكمة في ذلك  
 ١٦٨ الرد على اليهود في ادعائهم ان التزوج  
 يتناقض النبوة

صحيفة

أصلوهم

- ٢٠٧ تصل الشيطان من الذين أضلهم يوم القيامة  
 ٢٠٨ استدلال المفسري بالآية على أن الانسان هو الذي يختار الشقاوة ومناقشته فيه  
 ٢٠٨ الدليل على أن الشيطان لاقدرة له على صرع الانسان وازالة عقله  
 ٢٠٩ تأويل قوله تعالى ( ماأنا بمصرخكم وماأنتم بمصرخي ) الآيه  
 ٢١٢ تأويل قوله ( ألم تر كيف ضرب الله مثلا طية ) الخ  
 ٢١٧ تأويل قوله ( يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ) الخ  
 ٢٢٠ تفسير ( قل لعبادي الذين آمنوا ببيعة الصلاة ) الآيه  
 ٢٢١ تأويل قوله ( من قبل أن ياتي يوم لايعب فيه ولاخلال )  
 ٢٢٦ تأويل قوله ( وإن تمدوا نعمه الله لا تحصوها )  
 ٢٣٠ ( ومن باب الاشارة في الآيات )  
 ٢٣٦ تأويل قوله تعالى ( ربنا إنى أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع ) الآيه  
 ٢٣٨ تأويل قوله ( واجعل ائمة من الناس تهوى اليهم )  
 ٢٤١ تفسير قوله تعالى ( الحمد لله الذي وهب لي على الكبر ) الآيه  
 ٢٤٣ تفسير قوله تعالى ( رب اجعلني مقيم الصلاة ) الآيه وبيان أن المراد من قوله ربنا اغفر لي ولوالدي آدم وحواء عند بعضهم  
 ٢٤٤ بيان قوله تعالى ( ولا تحبين الله اغفلا عما يعمل الظالمون ) ومافيه من التهديد والوعيد  
 ٢٤٧ تفسير قوله تعالى ( وأنذر الناس يوم ياتيهم العذاب )  
 ٢٥٠ تأويل قوله تعالى ( وقد مكروا مكرهم ) الآيه  
 ٢٥٣ تفسير قوله تعالى ( يوم تبدل الارض غير الارض )  
 ٢٥٥ تفسير قوله ( وترى المجرمين يؤذونهم من النار )  
 ٢٥٧ تفسير قوله تعالى ( وتنفسي وجوههم النار )  
 ٢٥٨ تفسير قوله تعالى ( هذا بلاغ للناس )  
 ( من باب الاشارة في الآيات )  
 ( ٢٢٢ )

صحيفة

- ١٦٦ تأويل قوله ( بحول الله مايشاء ويثبت )  
 ١٧١ كلام بعض علماء بغداد في امكن التغيير في القضاء الاذلي واستدلاله على ذلك  
 ١٧٣ تأويل قوله ( ارم يروا انانات الارض نقصها من اطرافها )  
 ١٧٥ الرد على من انكر رسالة النبي ﷺ  
 ١٧٧ ( ومن باب الاشارة في الآيات )  
 ١٧٩ ( سورة ابراهيم عليه السلام )  
 ١٧٩ مناقشتها لمقابها  
 ١٨٠ تأويل قوله ( باذن ربهم ) وبيان ان تدليل الافعال مذهب السلف  
 ١٨١ تفسير قوله ( الى صراط العزيز الحميد )  
 ١٨٤ تأويل قوله ( اولئك في ضلال بعيد )  
 ١٨٤ بيان أن سنة الله في ارسال الانبياء ان يرسلوا بلغة قومهم ليبيّنوا لهم  
 ١٨٥ الكلام على اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب  
 ١٨٦ بيان أنه لا يازم من كون لغة النبي لغة قريش أو العرب اختصاص بعنته ﷺ بهم خلا لليهود  
 ١٨٧ ارسال موسى عليه السلام بالآيات اتدع على بني اسرائيل ليهديم ويدكرهم بايام الله  
 ١٨٨ الكلام على الشكر  
 ١٨٩ تذكير موسى لبني اسرائيل بنعم الله عليهم  
 ١٩٠ بيان ان الشكر سبب لزيادة النعم  
 ١٩٢ تأويل قوله ( فردوا ايديهم في افواههم )  
 ١٩٤ رد الرسل على الكفار وإنتكارهم عليهم  
 ١٩٥ الكلام على مايرفعه الاسلام من الذنوب  
 ١٩٧ إنتكار الكفار رسالة انبيائهم بدعوى اتحادهم في البشرية  
 ١٩٨ رد الرسل على هذه الشبهة وبيان أن البشرية غير مانعة من الرسالة  
 ٢٠٠ تأويل قوله ( واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد )  
 ٢٠٣ تأويل قوله ( مثل الذين كفروا بربهم اعلمهم كراما ) الآيه  
 ٢٠٥ مناظرة الكفار يوم القيامة لرؤسائهم الذين

# رُوحُ الْمَعَانِي

في

## 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 سجلال  
الاحسان والنعمة آمين



### الجزء الرابع عشر

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

إدارة الطباعة المنيرية  
والز

الحمراء القزويني

سجيموت - ليشان

مصر : درب الاتراك رقم ١



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## (سورة الحجر ١٥)

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بمكة وروى ذلك عن قتادة . ومجاهد ، وفي مجمع البيان عن الحسن أنها مكية إلا قوله تعالى : ( ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم ) وقوله سبحانه : ( يا أنزلنا على المقسمين الذين جعلوا القرآن عضين ) ، وذكر الجلال السيوطي في الاتقان عن بعضهم استثناء الآية الأولى فقط ثم قال قلت : ويبنى استثناء قوله تعالى : « ولقد علمنا المستقدمين » الآية لما أخرجه الترمذى . وغيره في سبب نزولها وإنها في صفوف الصلاة وعلى هذا فقول أبي حيان ومثله في تفسير الخازن انها مكية بلا خلاف الظاهر في عدم الاستثناء ظاهر في قلة التبع ، وهي تسع وتسعون آية ، قال الداني : وكذا الطبرسى بالإجماع وتحتمل على ما قيل على خمس آيات نسختها آية السيف .  
 ووجه مناسبتها لما قبلها أنها مفتتحة بنحو ما افتتح به السورة السابقة ومشتملة أيضاً على شرح أحوال الكفرة يوم القيامة وودادتهم لو كانوا مسلمين ، وقد اشتملت الأولى على نحو ذلك ، وأيضاً ذكر في الأولى طرف من أحوال المجرمين في الآخرة ، وذكر هنا طرف مما نال بعضاً منهم في الدنيا ، وأيضاً قد ذكر سبحانه في كل مما يتعلق بأمر السموات والأرض ما ذكر ، وأيضاً فعل سبحانه نحو ذلك فيما يتعلق بأبراهيم عليه السلام ، وأيضاً في كل من تسلية نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ما فيه إلى غير ذلك مما لا يحصى .

( بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ) قد تقدم الكلام فيه ( تَلْكَ ) اختار غير واحد أنه إشارة إلى السورة أى تلك السورة العظيمة الشأن ( ءَأَيُّ الْكُتُبِ ) الكامل الحقيق باختصاص اسم الكتاب به على الإطلاق كما يشعر به التعريف أى بعض منه مترجم مستقل باسم خاص فالمراد به جميع القرآن أو جميع المنزل إذ ذاك ( وَقُرْءَانِ ) عظيم الشأن كما يشعر به التنكير ( مُبِينِ ) مظهر في تضايفه من الحكم والأحكام أو لسبيل الرشد والنهى أو فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام وأظهار معانيه أو أمر بإعجازه ، فالبين إما من المتعدى أو اللازم ، وفي جمع وصفى الكتابية والقرآنية من تفخيم شأن القرآن ما فيه حيث أشير بالأول إلى اشتهاه على صفات كمال جنس الكتب الالهية فكانه لها ، والثانى إلى كونه ممتازاً عن غيره نسيج وحده بديعاً في بابه خارجاً عن دائرة البيان قرآناً غير ذى عوج ونحو هذا فاتحة سورة النمل خلا أنه آخر ههنا الوصف بالقرآنية عن الوصف بالكتابية لما أن الإشارة إلى امتيازه عن سائر الكتب بعد التنبيه على انطوائه على كالات غيره منها أدخل في المدح لتلايتهم من أول الأمر أن امتيازه عن غيره لاستقلاله بأوصاف

خاصة به من غير اشتماله على نعوت كمال سائر الكتب الكريمة وعكس هناك نظرا إلى حال تقدم القرآنية على حال الكتابية قاله بعض المحققين .

وجوز أن يراد بالكتاب اللوح المحفوظ؛ وذكر أن تقديمه هنا باعتبار الوجود وتأخيرها هناك باعتبار تعلق علمنا لانا إنما نعلم ثبوت ذلك من القرآن . وتعقب بأن إضافة الآيات إليه تمكرا على ذلك إذ لا عهد باشتماله على الآيات . والزخشرى جعل هنا الإشارة إلى ما تضمنته السورة والكتاب وما عطف عليه عبارة عن السورة . وذكر هناك أن الكتاب اما اللوح وإما السورة . وإما القرآن فأثرهنا أحد لإلا وجه هناك . قال في الكشف : لأن الكتاب المطلق على غير اللوح أظهر، والحل على السورة أوجه مبالغة كإدله عليه أسلوب قوله تعالى : (والذي أنزل إليك من ربك الحق) وليطابق المشار إليه فانه إشارة إلى آيات السورة ثم قال : وإثار الحمل على اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في الصدق لأن الظاهر من إضافة الآيات ذلك . ولما كان في التعريف نوع من الفخامة وفي التنكير نوع آخر وكان الغرض الجمع عرف الكتاب ونكر القرآن ههنا وعكس في النمل وقدم المعرف في الموضوعين لزيادة التنويه ولما عقبه سبحانه بالحديث عن الخصوص هنالك قدم كونه قرآنا لأنه أدل على خصوص المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الإعجاز ، وتعقب تفسير ذلك بالسورة دون جميع القرآن أو المنزل اذذاك بأنه غير متسارع إلى الفهم والمتسارع إليه عند الاطلاق ما ذكر وعليه يترتب فائدة بوصف الآيات بنعت ما أضيفت إليه من نعوت الكمال لا على جعله عبارة عن السورة إذ هي في الاتصاف بذلك ليست بتلك المرتبة من الشهرة حتى يستغنى عن التصريح بالوصف على أنها عبارة عن جميع آياتها فلا بد من جعل تلك إشارة إلى كل واحدة منها، وفيه من التكلف ما لا يخفى . ثم ان الزخشرى بعد أن فسر المتعاطفين بالسورة اشار الى وجه التغاير بينهما بقوله كأنه قيل : الكتاب الجامع للكمال والغرابة في البيان ورمز الى أنه لما جعل مستقلا في الكمال والغرابة قصد قصدهما ففظأ أحدهما على الآخر فالغرض من ذكر الذات في الموضوعين الوصفان، وهذه فائدة إثار هذا الأسلوب ، ومن هذا عده من عده من التجريد قاله في الكشف .

وقال الطيبي بعد أن نقل عن البغوي توجيه التغاير بين المتعاطفين بأن الكتاب ما يكتب والقرآن ما يمجع بعضه إلى بعض : فان قلت : رجح المآل إلى أن (الكتاب - وقرآن) وصفان لموصوف واحد أقما مقامه فما ذلك الموصوف وكيف تقديره ؟ فان قدرته معرفة رفعه (وقرآن مبين) وان ذهب إلى أنه تنكرة أباه لفظ (الكتاب) قلت : أ قدره معرفة (وقرآن مبين) في تأويل المعرفة لأن معناه البالغ في الغرابة إلى حد الإعجاز فهو اذ محدود بل محصور إلى آخر مقال ، وهو كلام خال عن التحقيق كالأخفى على أربابه ، وقيل : المراد بالكتاب التوراة والانجيل وبالقرآن الكتاب المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ذلك ابن جرير عن مجاهد . وقادة ، وأمر العطف على هذا ظاهر جدا إلا أن ذلك نفسه غير ظاهر ، وفي المراد بالإشارة عليه خفاء أيضا . وفي البحر أن الإشارة على هذا القول إلى آيات الكتاب وهو خاطرى ثم انه سبحانه لما بين شأن الآيات لتوجيه المخاطبين إلى حسن تلقي ما فيها من الاحكام والقصاص والمواعظ شرع جل شأنه في بيان المضمّن فقال عز قائلا: (ربما يود الذين كفروا) بما يجب الايمان به (لولا أنؤمن مسلمين) مؤمنين بذلك ، وقيل : المراد

كفرهم بالكتاب والقرآن ويكونه من عند الله تعالى وودادتهم الانقياد لحكمه والاذعان لامره، وفيه إيدان بأن كفرهم انما كان بالجحود، وفيه نظر، وهذه الودادة يوم القيامة عند رؤيتهم خروج العصاة من النار. أخرج ابن المبارك. وابن أبي شيبة. والبيهقي. وغيرهم عن ابن عباس. وأسن رضي الله تعالى عنهم انهم تذاكرا هذه الآية فقالوا: هذا حيث يجتمع الله تعالى بين أهل الخطايا من المسليدين والمشركين في النار فيقول المشركون: ما أغنى عنكم ما كنتم تعبدون فيغضب الله تعالى لهم فيخرجهم بفضل رحمته. ■

وأخرج الطبراني. وابن مردويه. بسند صحيح عن جابر بن عبد الله قال: وقال رسول الله ﷺ: إن ناسا من أمي يعذبون بذنوبهم فيكونون في النار ماشاء الله تعالى أن يكونوا ثم يعيرهم أهل الشرك فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقكم فنعكم فلا يبقى موحد الا أخرجه الله تعالى من النار ثم قرأ رسول الله ﷺ الآية. ه وأخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه. وأبي موسى الأشعري. وأبي سعيد الخدري نحو ذلك برفعه كل إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وروى ذلك عن كثير من السلف الصالح، فقول الزمخشري إن القول به باب من الودادة بيت من السفاهة بعيدة عقيدته الشوهاء، وقال الضحاك: إن ذلك في الدنيا عند الموت وانكشاف وخامة الكفر لهم، وعن ابن مسعود أن الآية في كفار قريش ودوا ذلك يوم بدر حين رأوا الغلبة للمسلمين، وفي رواية عنه وعن أناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن ذلك حين ضربت أعناقهم فعرضوا على النار ه وذكر ابن الأباري أن هذه الودادة من الكفار عند كل حالة يعذب فيها الكافر ويسلم المسلم، (ورب) على كثرة وقرعها في كلام العرب لم تقع في القرآن الا في هذه الآية، ويقال فيها رب بضم الراء وتشديد الباء وفتحها ورب بفتح الراء ورب بضمهما ورب بالضم وفتح الباء والتاء ورب بسكون التاء وربت بفتح الثلاثة وربت بفتح الاولين وسكون التاء وتخفيف الباء من هذه السبعة وربت بالضم وفتح الباء المشددة ورب بالضم والسكون ورب بالفتح والسكون فهذه سبع عشرة لغة حكاهما معادرتنا ابن هشام في المعنى وحكى أبو حيان إحدى عشر منها - ربنا - وإذا اعتبر ضم الاتصال بما والتجرد منها بلغت اللغات ما لا يحصى، وزعم ابن فضالة (١) في الموامل والعوامل أنها ثمانية الوضع كقد وأن فتح الباء مخففة دون التاء ضرورة وأن فتح الراء مطلقا شاذ، وهي حرف جر خلافا للكوفية. والاختش في أحد قوله. وابن الطراوة زعموا أنها اسم مبنى ككم واستدلوا على اسميتها بالاختبار عنها في قوله:

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن عارا عليك ورب قتل عار

فرب عندهم مبتدا وعار خبره، وتقع عندهم مصدرا كرب ضربة ضربت، وظرفا كرب يوم سرت، ومفعولا به كرب رجل ضربت، واختار الرضى اسميتها إلا أن أعرابها عنده رفع أبدا على أنها مبتدأ لا خبر لها كما اختار ذلك في قولهم: أقل رجل يقول ذلك الازبداء، وقال: إنها إن كفت بما فلا محل لها حيثنذ لكونها كحرف النفي الداخل على الجملة ومنع ذلك البصريون بأنها لو كانت اسما لجاز أن يتعدى إليها الفعل بحرف الجر فيقال رب رجل عالم مرت، وأن يعود عليها الضمير ويضاف إليها جميع علامات الاسم منتفية عنها، وأجيب عن البيت بأن المعروف - بعض - بدل رب، وإن صحت تلك الرواية فعارض خبر مبتدأ محذوف أي هو عار كما صرح به في قوله: ه يارب هيبا هي خير من دعه ه والجملة صفة المجرور وأخبره إذ هو في موضع مبتدأ، ويرد قياسها على كم كما قال

(١) هو أبو الحسن علياه منه



أبو علي: أنهم لم يفصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين لم وماتعمل فيه وفي مفادها أقوال. أحدها أنها للتقليل دائماً وهو قول الأكثرين، وعدني البيهقي منهم الخليل وسيبويه والاختفش والمازني والفارسي والمبرد والكسائي. والفراء. وهشام. وخلق آخرون. ثانيها أنها للتكثير دائماً وعليه صاحب العين. وابن درستويه. وجماعة، وروى عن الخليل ثالثها واختاره الجلال السيوطي وفاقاً للعارفين وطائفة أنها للتقليل غالباً والتكثير نادراً. رابعها عكسه وجرم به في التسهيل واختاره ابن هشام في المغني. وخامسها أنها لهما من غير غلبة لأحدهما نقله أبو حيان عن بعض المتأخرين. سادسها أنها لم توضع لواحد منهما بل هي حرف اثبات لا يدل على تكثير ولا تقليل وإنما يفهم ذلك من خارج واختاره أبو حيان. سابعها أنها للتكثير في المبالغة والتقليل فيما عداه وهو قول الأعمش. وابن السيد. ثامنها أنها لمبهم العدد وهو قول ابن الباذش وابن طاهر وتصدر وجوباً غالباً، ونحو قوله:

تيقنت أن رب امرئ خيل خائناً أمين  
وخوان يخال أميناً  
وقوله: ولوعلم الأرقام كيف خلفتهم  
لرب مفد في القبور وحامد

يحتمل أن يكون كما قال الشمني ضرورة، وقال أبو حيان: المراد تصدورها على ما تتعاقب به فلا يتأمل لقيت رب رجل عالم، وذكروا أنها قد تسبق بالأ كقوله:

ألا رب مأخوذ باجرام غيره  
فلاتسأمن هجران من كان أجراماً

وبيا صدر جواب شرط غالباً كقوله: فإن أمس مكروباً فيأرب قتيه ومن غير الغالب يارب كاسية الحديث ولا ينجر غير نكرة وأجاز بعضهم جرماً المعرف بأل احتجاجاً بقوله:

ربما الجمال المؤبل فيهم  
وعناجيج بينهن المهار

وأجاب الجمهور بأن الرواية بالرفع وان صح الجر فال زائدة وفي وجوب نعت مجرورها خلف فقال المبرد. وابن السراج. والفارسي. وأكثرت المتأخرين وعزى للبصريين يجب لاجرائها مجرى حرف النفي حيث لا تقع الا صدراً ولا يقدم عليها ما يعمل في الاسم بعدها، وحكم حرف النفي أن يدخل على جملة فالأقيس في مجرورها أن يوصف بجملة لذلك، وقد يوصف بما يجرى مجراها من ظرف أو مجرور أو اسم فاعل أو مفعول وجرم به ابن هشام في المغني وأرضاه الرضي، وقال الاختفش. والفراء. والزجاج. وابن طاهر. وابن خروف. وغيرهم لا يجب وتضمنها القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف واختاره ابن مالك وتبعه أبو حيان ونظري الاستدلال المذكور بما لا يخفى، وتجوز مضافاً إلى ضمير مجرورها معطوفاً بالواو كرب رجل وأخيه ولا يقاس على ذلك عند سيبويه، وما حكاه الأصمعي من مباشرة رب للمضاف إلى الضمير حيث قال لأعرابية أفلان أب أو أخ؟ فقالت: رب أيه رب أخيه تريد رب أب له رب أخ له تقدير الالانفصال لكون أب وأخ من الأسماء التي يجز الوصف بها فلا يقاس عليه اتفاقاً، وتجوز ضميراً مفرداً مذكراً يفسره نكرة منصوبة مطابقة للمعنى الذي يقصده المتكلم غير مفصلة عنه، وسمع جزمه في قوله: ورره عطاء أنقذت من عطبه. على نية من وهو شاذ، وجوز السكونية مطابقة للضمير للنكرة المفسرة ثنية وجمعا وثانيتها كما في قوله:

ربها قتيه دعوت إلى ما  
يورث الحمد دائماً فأجابوا

والاصح ان هذا الضمير معرفة جرى مجرى النكرة، واختار ابن عصفور تبعاً لجماعة أنه نكرة وان جزمها إياها ليس قليلاً ولا شاذاً خلافاً لابن مالك، وأنها زائدة في الأعراب لا للمعنى، وان عمل مجرورها على حسب

العامل لا لازم النصب بالفعل الذى بعد أو بعامل محذوف خلافا للزجاج ومتابعيه في قولهم: بذلك لما يازم عليه من تعدى الفعل المتعدى بنفسه الى مفعوله بالواسطة وهو لا يحتاج اليها فيعطف على محله كما يعطف على لفظه كقوله •

(١) وسن كسنيق سناء وسنما ذعرت بمذلاح المهجير نهوض

وأنها تتعاقب كسائر حروف الجر وقال الرماني وابن طاهر لاتتعلق كالحرف الزائدة وان التعاقب بالعامل الذى يكون خبراً لمجرورها أو عاملاً في موضعه أو مفسراً له قاله أبو حيان، وقال ابن هشام: قول الجمهور انها معدية للعامل أن ارادوا المذكور فخطأ لأنه يتعدى بنفسه أو محذوفاً يقدر بحصل ونحوه كما صرح به جماعة ففيه تقدير مامعنى الكلام مستغنى عنه ولم يلفظ به في وقت، ثم على التعليق قال لكذبة: حذفه لحن، والخليل وسيبويه نادر كقوله :

ودوية قفر تمشى نعامها كمشى النصارى في خفاف البرندج (٢)

أى قطعها ويرد لكذبة هذا وقولهم: رب رجل قائم ورب ابنة خير من ابن، وقوله:

الارب من تغتشه لك ناصح ومومن بالغيب غير أمين

والفارسي، والمجزولى كثير وبه جزم ابن الحاجب، وربها واجب كما نقله صاحب البسيط عن بعضهم وخامسها، ونقل عن ابن أبي الربيع يجب حذفه إن قامت الصفة مقامه، والا جاز الأمران سواء كان دليل أم لا؟ ويجب عند المبرد، والفارسي، وابن عصفور، وهو المشهور كما قال أبو حيان: ورأى الأكثرين كونه ماضياً معني، وقال ابن السراج: يأتي حالاً، وابن مالك يأتي مستقبلاً واختاره في البحر لأنه قال بقلته وكثرة وقوع الماضي، وأشد له قول سليم القشيري:

ومعصم بالجن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب

وقول هند: يارب قائلة غدا يالهف أم معاوية

وجعل ابن مالك الآتية من ذلك وتأولها الأكثرون بأنه وضع فيها المضارع موضع الماضي على حد ونفخ في الصور وتعبه ابن هشام بأن فيه تكلفاً لاقتضائه أن الفعل المستقبل عبره عن ماض متجوزه عن المستقبل، وأجاب الشمي بأنه لا تكلف فيه لأنهم قالوا: ان هذه الحالة المستقبلية جاءت بمنزلة الماضي المتحقق فاستعمل معياراً ربما المختصة بالماضي وعدل الى لفظ المضارع لأنه كلام من لاخلف في اخباره فالمضارع عنده بمنزلة الماضي فهو مستقبل في التحقيق ماض بحسب التأويل وهو كما ترى، وعن أبي حيان أنه أجاب عن بيت هند بأنه من باب الوصف بالمستقبل لا من باب تعاقب رب بما بعدها وهو نظير قولك، رب مسىء اليوم يحسن غدا أى رب رجل يوصف بهذا الوصف وتأول الكوفيون كما في المطول الآية بأنها بتقدير كان أى رب ما كان يود الذين كفروا فحذف لكثرة استعماله كان بعد ربما، وضم ذلك أبو حيان بأن هذا ليس من مواضع اضمار كان، وفي جمع الجوامع وشرحه ان ما تزد بعد رب فالغالب الكف وإيلاها حيثئذ الفعل الماضي لأن

(١) قوله وسن هو التور الوحشى، وسنيق كقبيط بيت بمحصص كما في الفاهوس والسمن بضم السين المهمة وفتح الزون المشددة بقره الوحش اه مع، وقوله بمذلاح الخ وصف للفرس اه منه والمذلاح بالخاء المهمة كثير العرق كما في الدسوقي على المعنى اه (٢) البرندج السواد يسود به الحف أو هو الزواج اه قاموس

التكثير أو التقليل إنما يكون فيما عرف حده والمستقبل مجبول كقوله :  
ربما أوفيت في علم ترفن ثوبى شمالات  
وقد يلها المضارع (كربما يود) الآية وقد يلها الجملة الاسمية نحوه ربما الجامل المؤول فهمه • وقد لا تكسف نحو  
ربما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطفنة نجلاء  
وقيل : يتعين بعدها الفعلية إذا كسفت واليه ذهب الفارسي وأول البيت على أن ما نكرة موصوفة بجملة  
حذف مبتدأ أى رب شىء هو الجامل، وقد يحذف الفعل بعدها كقوله :  
فذلك ان يلقى الكريمة يلقيها حميدا وان يستغن يوما فرما  
وقد تلحق بها ما ولا تكسف كقوله :

ماوى ياربنا غارة شعواء كالسكية بالميسم

انتهى • وبنحو تأويل الفارسي البيت أول بعضهم الآية فقال : إن (ما) نكرة موصوفة بجملة (يود) الى آخره  
والعائد محذوف ، والفعل المتعلق به رب محذوف أى رب شىء يوده الذين كفروا تحقق وثبت ونحوه  
قول ابن أبى الصلت :

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال

والتزم كون المعلق محذوفا لأنها حينئذ لا يجوز تعلقها بيود ولا بد لها من فعل تتعلق به على ما صححه  
جمع ، وأما على ما اختاره الرضى من كونها مبتدأ لا خبر له والمعنى قليل أو كثير وداد الذين كفروا فلا حاجة  
اليه ، وهذا التأويل على ما قال السمرقندى أحد قولى البصريين ، وتعبه العلامة التفتازانى بأنه لا يخفى ما فيه من  
التعسف وبتر النظم الكريم أى قطع (لو كانوا مسلمين) عما قبله ، ووجه التعسف أن المعنى على تقليل أو تكثير  
ودادم لا على تقليل أو تكثير شىء إلا أن يراد رب شىء يودونه من حيث إنهم يودونه ، والمختار عندى ما اختاره  
أبو حيان بكذا صاحب اللب من أن رب تدخل على الماضى والمضارع إلا أن دخولها على الماضى أكثر ، ومن  
تتبع أفعال العرب رأى فيها بما دخلت فيه على المضارع ما يبعد ارتكاب التأويل معه كما لا يخفى على المنصف  
المتبع واختلّفوا في مفادها هنا فذهب جمع كثير إلى أنه التقليل وهو ظاهر أكثر الآثار حيث دلت على أن  
ودادم ذلك عند خروج عصاة المسلمين من جهنم وبقائهم فيها . نعم زعم بعضهم أن الحق أن ما فيها محمول على شدة  
ودادم إذ ذاك وأن نفس الوداد ليس محتصا بوقت دون وقت بل هو مقرر مستمر فى كل أيام عليهم •

ووجه الزمخشري الايمان بآفة التقليل على هذا بأنه وارد على مذهب العرب فى قولهم : لعلك ستندم على فعلك وربما  
ندم الانسان على ما فعل ولا يشكون فى تدمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكا فيه  
أو قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء يتحززون من التعرض للغم المظنون كما يتحززون من  
التعرض للغم المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير ، وكذلك المعنى فى الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة  
فبالجرى أن يسارعوا اليه فكيف وهم يودونه فى كل ساعة اه •

والكلام عليه على ما قيل من الكناية الایمانية وفى ذلك من المبالغة ما لا يخفى ، قال ابن المنير : لاشك أن العرب تعبّر عن  
المعنى بما يودى عكس مقصوده كثير ، ومنه والله تعالى أعلم (قد تاملون أنى رسول الله اليكم) المقصود منه تويخهم  
على أذاهم لموسى عليه السلام على توفر عليهم برسالاته ومناصحته لهم ، وقوله • قد أنرك القرن مضفراً أنامله •



فانه إنما يمدح بالاكثر من ذلك وقد عبر بقدم المفيدة للتقليل، وقد اختلف توجيه علماء البيان لذلك ففهم من وجهه بما ذكر عن الرخصى من التنبيه بالادنى على الاعلى، ومنهم من وجهه بأن المقصود في ذلك الاينان بأن المعنى قد باغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضد وذلك شأن كل ما باغ نهايته أن يعود إلى عكسه، وقد أفصح المتنبى عن ذلك بقوله :

ولجدت حتى كدت تبخل حائلاً للمتتهى ومن السرور بكا

وكلا الوجهين يحمل الكلام على المبالغة بنوع من الايقاظ اليها، والعمدة في ذلك على سياق الكلام لانه إذا اقتضى مثلاً تكثيراً فدخلت فيه عبارة يشعر ظاهرها بالتقليل استيقظ السامع لأن المراد المبالغة على احدى الطريقتين المذكورتين، وقال في الكشف: الاصل في هذا الباب أن استعارة أحد الضدين للاخر تفيد المبالغة للتعكيس ولا تختص بالتمكيم والتلميح على ما يوهمه ظاهر لفظ صاحب المفتاح في موضع فهو الذى عد المفاضة من هذا القبيل لقصد التفاؤل ثم قد يختص موقعها بابتداء زيادة كما ذكره الرخصى فى هذا المقام، وليس فى ذلك كناية ايمائية وإنما ذلك من فوائد هذه الاستعارة وسيجيء إن شاء الله تعالى فيه كلام آتم بسطاً فى سورة التكرير اه هـ والحق أنه لا ممانع من القول بالكناية الايمائية كما لا يخفى، وقيل: إن التقليل بالنسبة إلى زمان زهاب عقلمن من الدهشة بمعنى أنه تدهشم أهوال القيامة فيبهتون فان وجدت منهم افاقة ما آمنوا ذلك، وظاهر صنيع العلامة الفتازانى فى المطول اختياره، وجوز أن تكون مستعارة للتكثير والقول بالاستعارة له لاحتياج اليه على القول المحكى عن صاحب العين ومن معه حسب ما سمعت، وذكر ابن الحاجب أنها نقلت من التقليل الى التحقير كما نقلوا اقداداً دخلت على المضارع منه اليه. ومفعول (يود) محذوف أى الاسلام بدلالة (لو كانوا مسلمين) بناً على أن (لو) للتمنى والجملة فى موقع الحال أى قائلين لو كانوا مسلمين، وتقدير المفعول ما ذكرناه الذى ذهب اليه غير واحد، وقال الشهاب: تقديره النجاة ولا ينبغي تقدير الاسلام لانه يصير تقديره يودوا الاسلام لو كانوا مسلمين وهو حشو وفيه نظره

وقال صاحب الفرائد: ان (لو كانوا) إلى آخره منزل منزلة المفعول. وتعقب بأنه غير ظاهر إذ ليس ذلك بما يعمل فى الجمل إلا أن يكون بمعنى ذكروا التمنى ويحمرى مجرى القول على مذهب بعض النحاة. والغيبية فى حكاية ودادتهم كالغيبية فى قولك: حلف بالله تعالى ليفعلن ولو قلت لأفعلن لجاز، وعلى ذلك جاء قوله تعالى (تقاسموا بالله لئيتنه) بالنون والياء وإيثار الغيبية أكثر لئلا يلبس والتعليل بقلة التقدير ليس بشئ كما كشف ذلك فى الكشف، وأنكر قوم ورود (لو) للتمنى، وقالوا ليست قسماً برأسها وإنما هى الشرطية أشربت معنى التمنى وعلى الأول الاصح لاجواب لما على الاصح. وقد نص على ذلك ابن الصائغ وابن هشام الحضراوى، ونقل أنهما قالا يحتاج إلى جواب كجواب الشرط سهوً، وذكر أبو حيان ان الذى يظهر أنها لا بد لها من جواب لكنه التزم حذفه لاشراها معنى التمنى لانه متى أمكن تقليل القواعد وجعل الشئ من باب المجاز كان أولى من تكثير القواعد وادعاء الاشتراك لانه يحتاج إلى وضعين والمجاز ليس فيه إلا وضع واحد وهو الحقيقة، وقيل: انها من امتناعية شرطية والجواب محذوف تقديره لغازوا ومفعول (يود) ما علمت، وزعم بعضهم مصدرية فيها إذا وقعت بعدما يدل على التمنى فالمصدر حينئذ هو المفعول وهو على القول بأن (ما) نكرة موصولة بدل منها كما فى البحر. وقرأ عاصم، ونافع (ربما) بتخفيف الباء عن أبى عمرو والتخفيف والتشديد، وقرأ طلحة بن مصرف

وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ربنا بزيادة ناه هذا، وإنما أطنبت الكلام في هذه الآية لاسيما فيما يتعلق برب- لما أنه قد جرى لي بحث في ذلك مع بعض العظاميين فأبان عن جبل عظيم وحق جسيم، ورأيت رب الكعبة أجهل من رأيت من صغار الطلبة -رب- نعم له من العظاميين أمثال أصمهم الله تعالى وأعمى بالهم وقلهم ولا أكثر أمثالهم (ذُرْمُ) أي اتركهم وقد استعنتي غالباً عن ماضيه بماضيه وجاء قليلاً وذراً، وفي الحديث « ذروا الحبشة ماوذروكم » والمراد من الأمر التخلية بينهم وبين شهورهم إذ لم تنفعهم النصيحة والآنذار كأنه قيل: خلمهم وشأنهم (يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا) بدنيام، وفي تقديم الأكل إيدان بأن تمتعهم إنما هو من قبيل تمتع البهائم بالمأكل والمشرب، والفعل وما عطف عليه مجزوم في جواب الأمر، وأشار في الكشف أن المراد المبالغة في تخليتهم حتى كأنه عليه السلام أمر أن يأمرهم بما لا يزيدهم إلا ندماء، وجهه المدقق صاحب الكشف فقال: أريد الأمر من حيث المعنى لأنه جعل أكلهم وتمتعهم الغاية المطلوبة من الأمر بالتخلية، والغايات المطلوبة أن صح الأمر بها كانت مأموراً بها بنفس الأمر وأبلغ من صريحه فإذا قلت: لازم سدة العالم تعلم منه ماينجيك في الآخرة كان أبلغ من قولك: لازم وتعلم لأنك جعلت الأمر وسيلة الثاني فهو أشد مطلوبة وإن لم يصح جعلت مأموراً بها مجازاً كقولك: اسلم تدخل الجنة، وما نحن فيه لما جعل غاية الأمر على التجوز صار مأموراً به على ما أرشدت إليه اه، وهو من النفاسة بمكان، وظن أن ان فهم الأمر من تقدير لاهمه قبل الفعل من بعض الأمر، وما في البحر من أنه إذا جعل (ذُرْمُ) أمراً بترك نصيحتهم وشغل بالله صلى الله تعالى عليه وسلم بهم لا يترتب عليه الجواب لأنهم يأكلون ويتمتعون سواترك نصيحتهم أم لا وقوف في ساحل التحقيق كما لا يخفى على من غاص في لغة المعاني فاستخرج درر الأسرار واستظهر أنه أمر بترك قتالهم وتخلية سيولهم وموادعتهم ثم قال: ولذلك صح أن يكون المذكور جواباً لأنه عليه الصلاة والسلام لو شغلهم بالقتال ومصالاة السيوف وإيقاع الحروب ما هانهم أكل ولا تمتع ويدل على ذلك أن السورة مكية وهو كما ترى ه ثم المراد على ما قيل دوامهم على ما هم عليه لإحداث ما ذكر أو تمتعهم بلا استمتاع ما ينقص عيشهم والتمتع كذلك أمر حادث يصلح أن يكون مرتباً على تخليتهم وشأنهم فتأمل (وَيُلَهُمُ الْأَمْلُ) ويشغلهم التوقع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال وأن لا يلقوا إلا خيراً في العاقبة والمآل عن الإيمان والطاعة أو عن التفكير فيما يصيرون إليه (فَسَوْفَ يَلْبَثُونَ) سوء صنيتهم إذا عاينوا جزاءه وخامة عاقبه أو حقيقة الحال التي ألتجأهم إلى التمني •

وظاهر كلام الأكثرين أن المراد علم ذلك في الآخرة، وقيل: المراد سوف يلبثون عاقبة أمرهم في الدنيا من الذل والقتل والسبي وفي الآخرة من العذاب السرمدي، وهذا كما قيل مع كونه وعيداً أيما وعيداً وتهديد غيب تهديد تعاليل للأمر بالترك، وفيه الزام الحجية ومبالغة في الانذار إذ لا يتحقق الأمر بالصد حسبما علمت إلا بعد تكرر الانذار وتقرر الجحود والانكار ومن أنذر فقد أعذر، وكذلك ما ترتب عليه من الأكل وما بعده، وفي الآية إشارة إلى أن التلذذ والتنعم وعدم الاستعداد للآخرة والتأهب لها ليس من أخلاق من يطلب النجاة، وجاء عن الحسن ما أطال عبد الأمل الأساء العمل ه

وأخرج أحد في الزهد . والطبراني في الأوسط . والبيهقي في شعب الایمان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لأعله الارفمه قال: صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والامله . وفي بعض الآثار عن علي كرم الله تعالى وجهه انما أخشى عليكم اثنتین طول الامل واتباع الهوى فان طول الامل ينسب الآخرة واتباع الهوى يصد عن الحق . ( وَمَا أَهْلَكُنَا مِنْ قَرْيَةٍ ) أي قرية من القرى بالحسنة بها وأهلها الكافرين كما فعل ببعضهم أو باخلانها عن أهلها بعد اهلاكم كما فعل بآخرين ( إِلَّا وَهَاءَ ) في ذلك الشأن ( كِتَابٌ ) أجل مقدر مكتوب في اللوح ( مَعْلُومٌ ) لا ينسى ولا يغفل عنه حتى يتصور التخلف عنه بالتقدم والتأخر . وهذا شرع في بيان سر تأخير عذابهم . ( وكتاب ) مبتدأ خبره الظرف والجملة حال من ( قرية ) ولا يلزم تقدمها لكون صاحبها نكرة لأنها واقعة بعد النفي وهو مسوغ لمجيئ الحال لأنه في معنى الوصف لاسيما وقد تأكد بكلمة ( من ) والمعنى ما أهلكنا قرية من القرى في حال من الأحوال إلا حال أن يكون لها كتاب معلوم لانها كتبها قبل بلوغه ولا تغفل عنه ليمكن مخالفتها ، أو مرتفع بالظرف والجملة كما هي حال أيضاً أي ما أهلكنا قرية من القرى في حال من الأحوال إلا وقد كان لها في حق اهلاكم أجل مقدر لا يغفل عنه .

وقال الزمخشري الجملة صفة لقرية - والقياس أن لا يتوسط الواو بينهما كما في قوله تعالى: ( وما أهلكنا من قرية إلا الهالكا منذرون ) وإنما توسطت لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال في الحال: جاءني زيد عليه ثوب وجاني وعليه ثوب، وواقفه على ذلك أبو البقاء، وتعبه في البحر بأننا لا نعلم أحداً قاله من النجاة، وهو مبني على أن ما بعد الـ لا يجوز أن يكون صفة، وقد صرح الاخفش: والعارسي يمنع ذلك، وقال ابن مالك: ان جعل ما بعد الاصفة لما فيها مذهب لم يعرف لبعصرى ولا كوفي فلا يلتفت اليه وأبطل القول بأن الواو توسطت لتأكيد اللصوق . ونقل عن منذر بن سعيد أن هذه الواو هي التي تعطي أن الحالة التي بعدها في اللفظ هي في الزمن قبل الحالة التي قبل الواو، ومنه قوله تعالى: ( حتى اذا جاؤها وفتحت أبوابها ) واعتذر السكاكي بأن ذلك سهو ولا عيب فيه، ولم يرض بذلك صاحب الكشف وانتصر للزمخشري فقال: قد تكرر هذا المعنى منهم في هذا الكتاب فلا سهو كما اعتذر صاحب المفتاح، واذا ثبت اقحام الواو كما عليه الكوفيون والقياس لا يدفعه لثبوته في الحال وفيما أضمر بعده الجار في نحو بعث الشاء شاة ودرهما كم وكم، وهذه تدل على أن الاستعارة شائعة في الواو نوعية بل جنسية فلا نعتبر النقل الخصوصي ولا يكون من اثبات اللغة بالقياس لثبوت النقل عن حارير الكوفة واعتضاده بالقياس، والمعنى ولا يبعد من صاحب المعاني ترجيح المذهب الكوفي اذا اقتضاه المقام كما رجحوا المذهب التميمي على الحجازي (١) في باب الاستثناء عنده، ولا خفاء أن المعنى على الوصف بلغ وأن هذا الوصف ألصق بالموصوف منه في قوله تعالى: ( الا لها منذرون ) لأنه لازم عقلي وذلك عادي جرى عليه سنة الله تعالى اهـ . وفي الدر المصون أنه قد سبق الزمخشري الى مقاله ابن جنى وناهيك به من مقتضى . قال بعض المحققين: ان الموصوف ليس القرية المذكورة وإنما هو قرية مقدرة وقعت بدلا من المذكورة على

(١) وذلك ان بنى تميم يجردون الرفع في الاستثناء المنقطع وقد قال تعالى ( قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ) والمعنى الصحيح فيه على الانقطاع وعلى الاتصال يحتاج الى تكلف لصحة المعنى فأنهم اهـ منه



المختار فيكون ذلك بمنزلة كون الصفة لها أي ما أهلكنا قرية من القرى الا قرية لها كتاب معلوم كما في قوله تعالى: (ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يبني من جوع) فان (لا يسمن) الخ صفة لكن للطعام المذكور لأنه إما يدل على انحصار طعامهم الذي لا يسمن ولا يبني من جوع في الضريع، وليس المراد ذلك بل للطعام المقدر بعد (الا) أي ليس لهم طعام من شيء من الاشياء الا طعام لا يسمن الخ فليس هناك الفصل بين الموصوف والصفة بالا. واما توسط الواو وان كان القياس عدمه فاللايدان بكال الاتصال انتهى. ولا يخفى انه لم يأت في أمر التوسيط بما يدفع عنه القال والقيل، وما ذكره من تقدير الموصوف بعد- الا- يدفع حديث الفصل لكن نقل ابو حيان عن الاخفش انه قال بعد منع الفصل بين الصفة والموصوف بالا: ونحو ما جامني رجل الا راكب تقديره الا رجل راكب، وفيه قبح لجعلك الصفة كالاسم، ولعل الجواب عن هذا سهل. وقرأ ابن أبي عمير (الا لها) باسقاط الواو، وهو على ما قيل يؤيد القول بزيادتها، ولما بين سبحانه أن الامم المهلكة كان لكل منهم وقت معين لهلاكهم، وأنه لم يكن الا حسبما كان مكتوبا في اللوح بين جل شانه ان كل امة من الامم منهم ومن غيرهم لهم كتاب لا يمكن التقدم عليه ولا التأخر عنه فقال عز قائلنا: ﴿مَاتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ﴾ من الامم المهلكة وغيرهم- فن- مزيدة للاستغراق، وقيل: انها للتبعيض وليس بذلك ﴿أَجَلًا﴾ المكتوب في كتابها أي لا يجيء هلاكها قبل مجيء كتابها أولا تمضي امة قبل مضي أجلها، فان السبق كما نقل الامام عن الخليل اذا كان واقعا على زمني فعناه المجاوزة والتخليف فاذا قلت: سبق زيد عمرا فعناه أنه جاوزه وخلفه وراه. وان عمرا اقصر عنه ولم يبلغه واذا كان واقعا على زمان كان على عكس ذلك فاذا قلت سبق فلان عام كذا كان معناه مضي قبل إتيانه ولم يبلغه، والسر في ذلك على ما في إرشاد العقل السليم أن الزمان يعتبر فيه الحركة والتوجه فبا سبقه يتحقق قبل تحققه وأما الزمان فاما يعتبر فيه الحركة والتوجه إلى ماضي من الزمان فالسابق ماتقدم إلى المقصد، وإيراده بعنوان الأجل باعتبار ما يقتضيه من السبق كما ان إيراده بعنوان الكتاب باعتبار ما يوجه من الاهلاك ﴿وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ۝﴾ أي وما يتأخرون ۝

وصيغة الاستفعال للاشعار بجزمهم عن ذلك مع طلبهم له، وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعدهما ذكر في الاهلاك بصيغة الماضي لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الامم الماضية والباقية، وله نظائر في كتاب الكريم وإسنادهما إلى الأمة بعد إسناد الاهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستتخار حال الأمة بدون القرية مع ما في الأمة من العموم لأهل تلك القرى وغيرهم ممن أخرت عقوباتهم إلى الآخرة، وتأخير عدم سبقهم مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقق عذابهم إما باعتبار تقدم السبق في الوجود واما باعتبار أن المراد بيان سر تأخير عذابهم مع استحقاقتهم لذلك، وأورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية للمعنى (أمة) مع التغليب كإروعي لفظها أولا مع رعاية الفواصل ولهذا حذف الجار والمجرور، والجملة مبنية لما سبق ولذا فصلت، والمعنى أن تأخير عذابهم إلى يوم الودادة حسبما أشير إليه إنما هو لتأخير أجلهم المقدر لما يقتضيه من الحكم ومن جملة ذلك ما علم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم قلة شيخ الاسلام. واستدل بالآية على أن كل من مات أو قتل فاما هو ميت بأجله وقد بين ذلك الامام ۝ ﴿وَقَالُوا﴾ شروع في بيان كفرهم بمن أنزل عليه الكتاب

المتضمن للكفر به وبيان ما يؤول اليه حالهم، والقائل أهل مكة قال مقاتل: نزلت الآية في عبد الله بن أمية. والنظر ابن الحرث. ونوفل بن خويلد. والوليد بن المغيرة وهم الذين قالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ أى القرآن، وخاطبوه عليه الصلاة والسلام بذلك مع أهم الكفرة الذين لا يعتقدون نزول شىء استهزاء وتهكما وإشماراً بعلّة حكمهم الباطل في قلوبهم: ﴿أَنْتَ لَمْ تَجْزِنْ﴾ يعنون بآمن يدعى مثل هذا الأمر العظيم الخارق للعادة إنك بسبب تلك الدعوى متحقق جنونك على آتم وجه، وهذا كما يقول الرجل لمن يسمع منه كلاماً يستبعده: أنت مجنون، وقيل: حكمهم هذا لما يظهر عليه عليه الصلاة والسلام من شبه الغشى حين ينزل عليه الوحي بالقرآن، والأول على ما قيل هو الأنسب بالمقام، وذهب بعضهم إلى أن المقول الجملة المؤكدة دون النداء. أما هو فمن كلام الله تعالى تبرئة له عليه الصلاة والسلام عما نسبوه اليه من أول الأمر. وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ الخ فإنه كما سيأتى إن شاء الله تعالى رد لانكارهم واستهزائهم، وقد يجاب بأن ذلك على هذا رد لما عنوه في ضمن قولهم المذكور لكن الظاهر كون الشكل كلامهم. وقد سبقهم إلى نظيره فرعون عليه اللعنة بقوله في حق موسى عليه السلام: ﴿إِن رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لِيُحْجِنَكُمْ﴾ وتقديم الحارو المجرور على نائب الفاعل كما قيل لأن إنكارهم متوجه إلى كون النازل ذكراً من الله تعالى لا إلى كونه المنزل عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد تسليم كون النازل منه تعالى كما في قوله سبحانه: ﴿لَوْلَا نَزَّلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْشِيِّينَ عَظِيمٍ﴾ فإن الانكار هناك متوجه إلى كون المنزل عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام. وإيراد الفعل على صيغة المجهول لا يهجم أن ذلك ليس بفعل له فاعل أو توجيه الانكار إلى كون التنزيل عليه لا إلى إسناده إلى الفاعل. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما نزل عليه الذكراً بتخفيف (نزل) مبنياً للفاعل ورفع (الذكراً) على العاعلية، وقرىء (بأبيها الذي ألقى عليه الذكراً). قال أبو حيان: وينبغي أن تجعل هذه القراءة تفسيراً لمخالفتها سواد المصحف ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا﴾ كلمة (لوما) فلولا تستعمل في أحد معنيين امتناع الشىء أو جود غيره والتخصيص وعند إرادة الثاني منها لا يليها إلا فعل ظاهر أو مضمرة وعند إرادة الأول لا يليها إلا اسم ظاهر أو مقدر عند البصريين، ومنه قول ابن مقبل:

لوما الحياة ولوما الدين عبتكما بعض ما فيكما إذ عبتما عورى (١)

وعن بعضهم أن الميم في (لوما) بدل من اللام في لولا، ومثله استولى واستوى وخالته وخلمته فهو خلى وخلقى أى صدقنى. وذكر الزمخشري أن (لو) تتركب مع لا وما للمعنيين وهل لا تتركب إلا مع لا وحدها للتخصيص، واختار أبو حيان فيهما البساطة وأن الميم ليست بدلا من اللام، وقال المالقي: ان (لوما) لا ترد إلا للتخصيص وهو محجوج بالبيت السابق، وأياما كان فالمراد هنا التخصيص أى هلا تأتينا ﴿بِالْمَلَأَنِكَ﴾ يشهدون لك ويعضدونك في الإنذار كقولهم تعالى حكايه عنهم: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَلَكًا فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أو يعاقبون على تكذيب كما كانت تأتي الأمم المكذبة لرسولهم ﴿أَنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ في دعواك ان قدرة الله تعالى على ذلك مما لا ريب فيه وكذا احتياجك اليه في تمشية أمرك إذ لا تصدقك في ذلك الأمر الخطير بدونه أو ان كنت من

(١) بالراء وقبل بالبدال وهو السوود القديم والنفسيدة على ما قال بعض الفضلاء رائية اه منه

جملة تلك الرسل الصادقين الذين عذبت أهمهم الملائكة لهم (مَنْزُورُ الْمَلَائِكَةِ) بالنون على بناء الفعل لضمير الجلالة من التنزيل، وهي قرأة حفص. والأخوين. وابن مصرف، وقرأ أبو بكر عن عاصم. ويحيى بن وثاب (تنزل الملائكة) بضم التاء، فتح النون والزاي مبنياً للمفعول ورفع (الملائكة) على النبأ عن الفاعل وقرأ الحرميان وباقي السبعة (تنزل الملائكة) بفتح التاء والزاي على أن الأصل (تنزل) بتانين لحذف إحدىهما تخفيفاً ورفع الملائكة على الفاعلية وإبقاء الفعل على ظاهره أولي من جعله بمعنى تنزل الثلاثي. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (مانزل) ماضياً مخففاً مبنياً للفاعل ورفع الملائكة على الفاعلية. واليضاوي بنى تفسيره على أن الفعل ينزل بالياء التحتية مبنياً للفاعل وهو ضمير الله تعالى و(الملائكة) بالنصب على أنه مفعوله، واعترض عليه أنه لم يقرأ بذلك أحد من العشرة بل لم توجد هذه القراءة في الشواذ وهو خلاف ماسلكه في تفسيره، ولعله رحمه الله تعالى قدسها. وهذا السلام مسوق منه سبحانه إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لهم عن مقالهم المحكية ورداً لاقتراحهم الباطل الصادر عن محض التعصب والعناد، ولشدة استعداء ذلك العجوب قدم رده على ما هو جواب عن أولها أعنى قوله سبحانه : (انأخن) الخ والعدول عن تطبيقه لظاهر كلامهم بصدد الاقتراح بأن يقال مثلاً ماتأتيهم بهم للآيدان بهم قد اخطأوا في الاقتراح وأن الملائكة لعلو رتبتهن أعلى من أن ينسب إليهم مطلق الاتيان الشامل للانتقال من أحد الأمكنة المتساوية إلى الآخر منها بل من الأسفل إلى الأعلى وأن يكون مقصد حركاتهم أولئك الكفرة وأن يدخلوا تحت ملكوت أحد من البشر وإنما الذي يليق بشأنهم النزول من مقامهم العالي وكون ذلك بطريق التنزيل من جناب الرب الجليل قاله شيخ الإسلام.

وقيل لعل هذا جواب لما عسى أن يخطر بخاطره الشريف عليه الصلاة والسلام حين طلبوا منه الاتيان بالملائكة من سؤال التنزيل رغبة في إسلامهم فيكون وجه ذكر التنزيل ظاهراً وهو غير ظاهر كما لا يخفى • (إلا بالحق) أي إلا تنزيلاً ملتبساً بالوجه الذي اقتضته الحكمة فإليه اللباسه والجار والمجرور في موضع الصفة المصدر المحذوف مستثنى استثناء مفرغاً، وجوز فيه الحالية من الفاعل والمفعول. وجوز أبو البقاء أن تكون الباء للسببية متعلقة بنزل واليه يشير كلام ابن عطية الآتي إن شاء الله تعالى والأول أولى ومقتضى الحكمة التشريعية والتكوينية على ما قيل أن تكون الملائكة المنزولون بصور البشر وتنزيلهم كذلك يوجب اللبس كما قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) وهذا إشارة إلى نفي ترتب الغرض وعدم النفع في ذلك، وقوله تعالى : (وَمَا أَنَا إِذْ أَنزَلْنَاهُ) إشارة إلى حصول الضرورة بفيض المطلوب كأنه عطف على مقدر يقتضيه الكلام السابق كأنه قيل : مانزل الملائكة عليهم إلا بصور الرجال لأنه الذي تقتضيه الحكمة فيحصل اللبس فلا يتفقون وما كانوا إذا أنزلناهم منظرين أي ويتضررون بتنزيلهم لأننا نأمرهم بالحكمة ولا تؤخرهم لأنه قد جرت عادتنا في الأمم قبلهم أنا لم نأمرهم بآية اقتربوها إلا والعذاب في أثرها إن لم يؤمنوا وقد علمنا منهم ذلك؛ والمقصود نفي أن يكون لاقتراحهم الاتيان بهم وجه على أتم وجه بالإشارة إلى عدم قعده أولاً والتصریح بضرره ثانياً، وقيل : يقدر المصطوف عليه لا يؤمنون كأنه قيل : مانزل الملائكة إلا بصور البشر لاقتضاء الحكمة ذلك فلا يؤمنون وما كانوا إذا منظرين، وفي النفس من هذا وما قبله شيء. وقال بعض المحققين : إن المعنى مانزل الملائكة إلا ملتبساً بالوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به بما تقتضيه



الحكمة وتجري به السنة الالهية ، والذي افترحوه من التنزيل لاجل الشهادة لديهم وهم -هم- ومنزلتهم في الحقائق منزلتهم مما لا يكاد يدخل تحت الصحة والحكمة أصلاً فإن ذلك من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يفتح على غير الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام من أفراد كل المؤمنين فكيف على أمثال أولئك الكفرة اللثام، وإنما الذي يدخل في حقهم تحت الحكمة في الجملة هو التنزيل للتعذيب والاشتغال بما فعل بأضربهم من الامم السالفة ولو فعل ذلك لاستوصلوا بالمرة وما كانوا إذا مؤخرين كدأب -أثر الامم المدكذبة المستزمنة، ومع استحقاقهم لذلك قد جرى فلم القضاء بتأخير عذابهم إلى يوم القيامة حسبما أجل في الآيات قبل ، وحال حائل الحكمة بينهم وبين استئصالهم لتعلق العلم بازديادهم عذاباً وبإيمان بعض ذراريهم ، ونظام إيمان بعضهم في سمط الحكمة بأباه تهاديمهم في الكفر والعناد - فما كانوا - الخ جواب لشرط مقدر أي - ولو أنزلناهم ما كانوا الخ واعترض بأن الأوفق بقوله تعالى : (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) أن يكون الوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به لمثل غرضهم كونهم بصور الرجال وذلك ليس من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يكون لهم أصلاً فلا يتم كلامه ، وفيه بحث كما لا يخفى ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد تفسير (الحق) هنا بالرسالة والعذاب ، ووجه الآية على ذلك نحو هذا التوجيه قيل : المعنى ما نزل الملائكة الا بالرسالة والعذاب ولو نزلناهم عليهم ما كانوا منظرين لأن التنزيل عليهم بالرسالة مما لا يكاد تقعين أن يكون التنزيل بالعذاب ، وذكر الماوردي الاقتصار على الرسالة ، وروى عن الحسن الاقتصار على العذاب ، وفي معنى ذلك ما روى عن ابن عباس من أن المعنى ما نزل الملائكة الا بالحق الذي هو الموت الذي لا يقع فيه تقديم ولا تأخير • وقال ابن عطية : الحق ما يجب ويحق من الوحي والمنافع التي أرادها الله تعالى لعباده ، والمعنى ما نزل الملائكة الا بحق واجب من وحي ومنفعة لا باقتراحكم ، وأيضاً لو نزلنا لم تنظروا بعد ذلك بالعذاب لأن عادتنا اهلاك الامم المقترحة إذا آتيناها ما افترحوه ، وفيه ما فيه ، وقال الزمخشري . المعنى الا تنزلاً ملتبساً بالحكمة والمصلحة ر لا حكمة في أن تأتيكم عياناً تشاهدونهم ويشهدون لكم بصدق النبي ﷺ لأنكم حينئذ مصدقون عن اضطرابه وهو مبنى على ان الانزال بصورهم الحقيقية ، ومنه أخذ صاحب القيل المذكور أولاً قيله . والبيضاوي جعل المنافي للحكمة انزلهم بصور البشر حيث قال : لاحكمة في أن تأتيكم بصور تشاهدونها فانه لا يزيدكم الا لبساً ه وقال بعضهم : أريد ان انزال الملائكة لا يكون الا بالحق وحصول الفائدة بانزالهم وقد علم الله تعالى من حال هؤلاء الكفرة أنه لو أنزل اليهم الملائكة لبقوا مصرين على كفرهم فيصير انزالهم عبثاً باطلاً ولا يكون حقاً ، وتعبق الاقوال الثلاثة البعض من المحققين بأنه مع اخلال كل من ذلك بفضيحة الآتي لا يلزم من فرض وقوع شيء من ذلك تعجيل العذاب الذي يفيد قوله سبحانه : (وما كانوا إذا منظرين) ومن الناس من تكلف لتوجيه الزوم على بعض هذه الاقوال بما تكلف ، واختار بعضهم كون المراد من (الحق) الهلاك والجملة بعد جواب سؤال مقدر فكأنه لما قيل : ما نزل الملائكة الا بالهلاك إذ هو الذي يحق لامثالهم من المعاندين قيل : فيلكن ذلك فأجيب بأنه لو فعلنا ما كانوا منظرين أي وهم قد كانوا منظرين كما أجل فيما قبل من قوله سبحانه : (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون) وحاصل الجواب حينئذ على ما قيل أن ما طلبوه من الاتيان بالملائكة ليشهدوا بصدق النبي ﷺ مما لا يكون لهم لأن ما اقتضته حكمتنا وجرت به عادتنا مع أمثالهم ليس الا بالتنزيل بالهلاك دون الشهادة فان الحكمة لا تقتضيه والمادة لم تجر فيه لأنه إن كان والملائكة بصورهم

الحقيقية لم يحصل الايمان بالغيب ولم يتحقق الاختيار الذي هو مدار التكليف وإن كان وهم بصور البشر حصل اللبس فكان وجوده كعدمه ولم التسلسل ، ويمنع من التنزيل بالهلاك كما فعل مع أضرابهم من المعاندين أنا جعلناهم منظرين فلو نزلنا الملائكة وأهلكناهم عاد ذلك بالنقض لما أبرمناه حسبا نعلم فيه من الحكمة ، وقيل : في توجيه الآية على تقدير كون اقتراحهم لا تيان الملائكة لتعذيبهم : إن المعنى إنا ما ننزل الملائكة للتعذيب الا ننزلا ملتبسا بما تقتضيه الحكمة ولو نزلناهم حسبا افترحو ما كان ذلك ملتبسا بما تقتضيه لأنها اقتضت تأخير عذابهم إلى يوم القيامة ، وحيث كان في نسبة تنزيلهم للتعذيب إلى عدم موافقة الحكمة نوع ايها لعدم استحقاقهم التعذيب عدل عما يقتضيه الظاهر إلى ما عليه النظم الكريم فسكأنه قيل : لو نزلناهم ما كانوا منظرين وذلك غير موافق للحكمة ، فقدر جميع ذلك والله تعالى يتولى هداك ، هذا ولطفه (إذاً) قال في الكشف : جواب وجزاء لأن الكلام جواب لهم وجزاء لشرط مقدر أى ولو نزلنا ، وصرح بافادتها هذا المعنى سيويه لإلأن الشلوين حمل ذلك على الدوام وتكافله ، وأبو على على الغالب ، وقد تمحض للجواب عنده ، وهى حرف بسيط عند الجمهور ، وذهب قوم إلى أنها اسم ظرف وأصلها إذا الظرفية لحقها التنوين عوضا من الجملة المضاف إليها ونقلت إلى الجزائية فبقي فيها معنى الربط والسبب ؛ وذهب الخليل إلى أنها حرف تركب من اذ وان وغلب عليه احكم الحرفية ونقلت حركة الهمزة إلى الذال ثم حذفت والترزم هذا النقل فكان المعنى إذا قال القائل أرورك فقلت إذا أرورك قلت حيثنذ زيارتي واقعة ولا يتكلم بهذا .

وذهب أبو على عمر بن عبد الحميد الزبدي إلى أنها مركبة من إذا وان وكلاهما يعطى ما يعطى كل واحدة منهما فيعطى الربط كماذا والنصب كان ثم حذفت همزة ان ثم الف إذا لاتقاء الساكنين ، والظاهر أنه لو قدر في الكلام شرط كانت مجرد التأكيد ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا) الخ ، ونقل عن الكافي أنه قال في مثل ذلك : ليست إذا هذه الكلمة المعهودة وإمامي إذا الشرطية حذفت جملتها التي تضاف لها وعوض عنها التنوين كما في يومئذ ، وله سلف في ذلك فقد قال الزركشي في البرهان بعد ذكره : لاذا معنيين وذكر لها بعض المتأخرين معنى ثالثا وهو أن تكون مركبة من إذا التي هى ظرف زمان ماض ومن جملة بعدها تحقياً أو تقديرا لكنها حذفت تخفيفا وأبدل منها التنوين كما في قولهم حينئذ ، وليست هذه الناصبة للضارع لأن تلك تختص به وهذه لايل تدخل على الماضي نحو (إذاً) لا منسكتهم) وعلى الاسم نحو (وانسك إذاً من المقربين) ثم قال : وهذا المعنى لم يذكره النحويون لكنه قياس ما قالوه في إذ ، وفي التذكرة لآبي حيان ذكر لى علم الدين أن القاضى تقي الدين بن رزين كان يذهب الى أن تنوين إذا عوض من الجملة المحذوفة وليس قول نحوى ، وقال الجوني : وأنا أظن أنه يجوز أن تقول لمن قال : أنا أتيتك إذا أكرمك بالرفع على معنى إذا أتيتى أكرمك فحذفت آتيتنى وعوضت التنوين فسقطت الآف لاتقاء الساكنين والنصب الذى أتفق عليه النحاة لملها على غير هذا المعنى وهو لايتنى الرفع إذا أريد بها ما ذكره وذكر الجلال السيوطى أن الاجماع في القرآن على كتابتها بالآف والوقف عليه دليل على أنها اسم متون لإحرف آخره نون خصوصا إذا لم تقع ناصبة للضارع ، فالصواب اثبات هذا المعنى لها كما جنح اليه شيخنا البركافيجي ومن سبق النقل عنه ، وعلى هذا فالأولى حملها في الآية على ما ذكر ، وقد ذكرنا فيما مضى بعضا من هذا الكلام فتذكر ، ثم انه تعالى ردانكارهم التنزيل واستهزأهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسلا

عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه: ﴿ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ أى نحن بمعظم شأننا وتلو جانبنا نزلنا الذى أنكروه وأنكروا نزوله عليك وقالوا فيك لادعائه ما قالوا وعملوا منزله حيث بنو الفعل للمفعول ايماء إلى أنه أمر لامصدر له وفعل لافعال له ﴿ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩ ﴾ أى من اكل ما يقدح فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك حتى أن الشيخ المهيب لو غير نقطة يرد عليه الصبيان ويقول له من كان: الصواب كذا ويدخل في ذلك استهزاء أولئك المستهزئين وتكذيبهم اياه دخولا اوليا ، ومعنى حفظه من ذلك عدم تأثيره فيه وذهبه عنه ، وقال الحسن : حفظه بايقاء شربته الى يوم القيامة ، وجوز غير واحد أن يراد حفظه بالاعجاز في كل وقت كما يدل عليه الجملة الاسمية من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل ، ولم يحفظ سبحانه كتابا من الكتب كذلك بل استحفظها جل وعلا الربانيين والاحبار فوقع فيها ما وقع وتولى حفظ القرآن بنفسه سبحانه فلم يزل محفوظا أولا وآخرا ، والى هذا أشار فى الكشف ثم سأل بما حاصله أن الكلام لما كان مسوقا لردم وقد تم الجواب بالاول فما فائدة التذييل بالثاني ؟ وانما يحسن اذا كان الكلام مسوقا لاثبات محفوظة الذكر أولا وآخرا ، وأجاب بأنه جىء به لغرض صحيح وأدمج فيه المعنى المذكور اماما هو أن يكون دليلا على أنه منزل من عند الله تعالى آية ، فالاول وان كان ردا كان ك مجرد دعوى فقيل. ولولا أن الذكر من عندنا لما بقى محفوظا عن الزيادة والنقصان كما سواه من الكلام ، وذلك لأن نظمه لما كان معجزا لم يمكن زيادة عليه ولا نقص الاخلال بالاعجاز كذا فى الكشف، وفيه اشارة الى وجه العطف وهو ظاهره

وأنت تعلم أن الاعجاز لا يكون سببا لحفظه عن اسقاط بعض السور لأن ذلك لا يخجل بالاعجاز لا يخفى، فالتحيز أن حفظ القرآن وابقائه كما نزل حتى يأتي أمر الله تعالى بالاعجاز وغيره مما شاء الله عز وجل ، ومن ذلك توفيق الصحابة رضى الله تعالى عنهم لجمعهم حسبما علمته أول الكتاب. واحتج القاضى بالآية على فساد قول بعض من الامامية لا يعبأ بهم إن القرآن قد دخله الزيادة والنقصان ، وضعفه الامام بأنه يجرى مجرى إثبات الشئ بنفسه لأن للقائلين بذلك أن يقولوا : ان هذه الآية من جملة الزوائد ودعوى الاعجاز فى هذا المقدار لا بد لها من دليل . واحتج بها القائلون بحدوث الكلام اللفظى وهى ظاهرة فيه ومن العجيب ما نقله عن أصحابه حيث قال : قال أصحابنا فى هذه الآية دلالة على كون البسملة آية من كل سورة لأن الله تعالى قد وعد حفظ القرآن والحفظ لامعنى له الا أن يبقى مصونا من الزيادة والنقصان فلو لم تكن البسملة آية من القرآن لما كان مصونا عن التغيير ولما كان محفوظا عن الزيادة ، ولو جاز أن يظن بالصحابة أنهم زادوا الجاز أن يظن بهم أنهم نقصوا وذلك بوجوب خروج القرآن عن كونه حجة اه ، ولعمري أن تسمية مثل هذا بالحبال أولى من تسميته بالاستدلال ، ولا يخفى ما فى سبك الجملتين من الدلالة على كمال الكبرياء والجلالة وعلى عظمة شأن التنزيل ، وقد اشتملتا على عدة من وجوه التأكيد (ونحن) ليس فضلا لانه لم يقع بين اسمين واتما هو اما مبتدأ أو توكيد لاسم إن ، ويعلم بما قررنا أن ضمير (له) للذكر واليه ذهب مجاهد . وفتادة . والا كثرون وهو الظاهر ، وجوز الفراء وذهب اليه التزدي أن يكون راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى وأما للنبي الذى أنزل عليه الذكر لحافظون من مكر المستهزئين كقوله تعالى : ( والله يصمك من الناس) والممول عليه الاول ، وآخر هذا الجواب مع أنه رد لاول كلامهم الباطل لما أشرنا اليه فيما مر ولا ارتباطه



بما يقبفه من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا﴾ أى رسلا كما روى عن ابن عباس وإنما لم يذكر لظهور الدلالة عليه ﴿مَنْ قَبْلَكَ﴾ متعلق بأرسلنا أو بمحذوف وقع نعتا للمفعول المحذوف أى رسلا كائنه من قبلك ﴿فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ ١٠﴾ أى فرقمه كما قال الحسن . والكلي، واليه ذهب الزجاج، وهو وكذا أشباع جمع شيمة وهى الفرقة الجماعة المتفقة على طريقة ومذهب مأخوذ من شاع المتعدى بمعنى تبع لأن بعضهم يشابع بعضا ويتابعه، وتطلق الشيعة على الاعوان والانصار، وأصل ذلك على ما قيل من الشياح بالكسر والفتح صغار الحطب يوقده الكبار، والمناسبة فى ذلك نظراً للاطلاق الثانى ظاهرة وللإطلاق الاول أن التابع من حيث أنه تابع أصغر من يتبعه، وإضافته الى الاولين من إضافة الموصوف الى صفته عند الفراء ومن حذف الموصوف عند البصريين أى شيع الامم الاولين، والجار والمجرور متعلق بأرسلنا ومعنى ارسال الرسل فى الشيع جعل كل منهم رسولاً فيما بين طائفة منهم ليتابعوه فى كل ما أتى ويذرم من أمور الدين وكأنه لو قيل - الى - بدل ( فى ) لم يظهر ارادة هذا المعنى، وقيل: إنما عدل عن الى اليها للاعلام بمزيد التحسين، وزعم بعضهم أن الجار والمجرور متعلق بمحذوف هو صفة للمفعول المقدر أو حال ولا يخفى بعده ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ﴾ حكاية حال ماضية كما قال الزمخشري لأن (ما) لا تدخل على مضارع الا وهو فى موضع الحال ولا على ماض الا وهو قريب من الحال وهو قول الاكثرين، وقال بعضهم: ان الاكثر دخول (ما) على المضارع مراداً به الحال وقد تدخل عليه مراداً به الاستقبال، وأشد قول أبى ذؤيب:

أودى بنى وأودعوى حصرة عند الرقاد وعبرة ما تقام  
وقول الاعشى يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم:

له نوافلات ما يغب نواها وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وقال تعالى: (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه) ولعله المختار وان كان ما هنا على الحكاية، والمرادنى أنيان كل رسول لشيعته الخاصة به لانفى اتيان كل رسول لكل واحدة من تلك الشيع جميعاً أو على سبيل البدل أى ما أتى شيعة من تلك الشيع رسول خاص بها ﴿إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١﴾ كما يفعله هؤلاء الكفرة، والجملة - كما قال أبو البقاء - فى محل النصب على أنها حال من ضمير المفعول فى يأتينهم إن كان المراد بالاتيان حدوثه أو فى محل الرفع أو الجر على أنها صفة رسول على لفظه أو موضعه لأنه فاعل، وتعقب جعلها صفة له باعتبار لفظه بأنه يفضى الى زيادة من الاستغراقية فى الاثبات لمكان (إلا) وتقدير العمل فى التمت بعداهه وجوز أن تكون نصبا على الاستثناء وان كان المختار الرفع على البديلة، وهذا كما ترى تسايه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هذه شنيعة جهال الامم مع المرسلين عليهم السلام قبل، وحيث كان الرسول مصحوباً بكتاب من عند الله تعالى تضمن ذكر استهزائهم بالرسول استهزاهم بالكتاب ولذلك قال سبحانه: ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل السالك الذى سلكناه فى قلوب أولئك المستهزئين برسولهم وبما جاؤا به ﴿نَسَلُكَهُ﴾ أى ندخله يقال: سلكت الخيط فى الابرة والسنان فى المطون أى أدخلت: وقرئ (نسلك) وسلك وأسلك (٢-٣-ج-١٤ - تفسير روح المعاني)

كما ذكر أبو عبيدة بمعنى واحد، والضمير عند جمع ومنهم الحسن على ما ذكره الغزوي للذكر (في قلوب الجرمين ١٢) أي أهل مكة أو جنس الجرمين فيدخلون فيه دخولا أوليا، ومعنى المثالية كونه مقرونا بالاستهزاء غير مقبول لما تقتضيه الحكمة، وحاصله أنه تعالى يلقي القرآن في قلوب الجرمين مستهزا به غير مقبول لأنهم من أهل الخذلان ليس لهم استحقاق لقبول الحق كما ألقى سبحانه كتب الرسل عليهم السلام في قلوب شيعهم، مستهزا بها غير مقبولة لذلك، وصيغة المضارع لكون المشبه به مقدما في الوجود وهو السلك الواقف في شيع الأولين (لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ) الضمير للذكر أيضا، والجملة في موضع الحال من مفعول (نسلكه) أي غير مؤمن به، وهي إمامة مقدرة، وإما مقارنة على معنى أن الالتقاء وقع بعده الكفر من غير توقف فهما في زمان واحد عرفا، ويجوز أن تكون بيانا للجملة السابقة فلا محل لها من الأعراب، قال في الكشف: وهو الأوجه لأن في طريقة الإبهام والتفسير لاسيما في هذا المقام ما يجمل موقع الكلام. وفي إرشاد العقل السليم أنه قد جعل ضمير (نسلكه) للاستهزاء المفهوم من (يستهزئون) فتعين البيانية إلا أن يجمل ضمير (به) له أيضا على أن الباء لللباسة أي يسلك الاستهزاء في قلوبهم حال كونهم غير مؤمنين بلباسة الاستهزاء، وقد ذهب إلى جواز إرجاع الضميرين إلى الاستهزاء ابن عطية إلا أنه جعل الباء للسببية، وكذا الفاضل الجلبى، ولا يخفى أن بعد ذلك يغنى عن رده. وذهب البيضاوي إلى كون الضمير الأول للاستهزاء وضمير (به) للذكر وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة إذا دل الدليل عليه ليس يبدع في القرآن، وجوز على هذا كون الجملة حالا من (الجرمين) ولا يتعين كونها حالا من الضمير ليعين رجوعه للذكر، وذكر أن عوده على الاستهزاء لا يتنافى كونها مفسرة بل يقويه إذ عدم الإيمان بالذكر أنسب بتمكن الاستهزاء في قلوبهم، وجعل الآية دليلا على أنه تعالى يوجد الباطل في قلوبهم ففيها رد على المعتزلة في قولهم: أنه قبيح فلا يصدر منه سبحانه، وكأنه رحمه الله تعالى ظن أن مافعله الرمز شرسى من جعل الضميرين للذكر كان رعاية لمذهبه ففعل مافعل، ولا يخفى أنه لم يصب المحر وغفل عن قولهم: الدليل إذا طرقه الاحتمال بطل به الاستدلال.

وفي الكشف بعد كلام أن رجوع الضمير إلى الاستهزاء أو الكفر مع ما فيه من تنافر النظم لا ينكره أهل الاعتزال إلا كانوا سلكوا الذكر بصفة التكذيب والتأويل كالتأويل، وكأنهم غفلوا عما ذكره جار الله في الشعراء حيث أجاب عن سؤال أسناد سلك الذكر بتلك الصفة إلى نفسه جل وعلا بأن المراد تكذيبه مكذبا في قلوبهم أشد التمكن كشيء جلبوا عليه؛ ولخص المعنى ههنا بأنه تعالى يلقى في قلوبهم مكذبا لأن التكذيب فعله سبحانه.

نعم أخرج ابن أبي حاتم عن أنس. والحسن تفسير ضمير (نسلكه) إلى الشرك، وأخرج هو. وابن جرير عن ابن زيد أنه قال في الآية: هم كما قال الله تعالى هو أضلهم ومنعمهم الإيمان لكن هذا أمر وما نحن فيه آخر، واعترض بعضهم رجوع الضمير إلى (الذكر) بأن نون العظمة لا تناسب ذلك فأنما تحسن إذا كان فعل المعظم نفسه فعلا يظهر له أثر قوى وليس كذلك هنا فإنه تدافع وتنازع فيه. وأجاب بأن المقام إذا كان للتوبيخ يحسن ذلك، ولا يلزم أن تكون العظمة باعتبار القهر والغلبة فقد تكون باعتبار اللطف والاحسان. وتعقب ذلك الشهاب بقوله: لا يخفى أنه باعتبار القهر والغلبة يقتضى أن يؤثر ذلك في قلوبهم وليس كذلك لعدم إيمانهم

به ، وكذا باعتبار اللطف والاحسان يقتضى أن يكون سلكه في قلوبهم انعاما عليهم فأى انعام عليهم بما يقتضى الغضب فلا وجه لما ذكر ، وأنت تعلم أنه إذا كان المراد سلك ذلك وتمكينه في قلوبهم مكذبا به غير مقبول فكأن الاسناد باعتبار القهر والغلبة مما لا ينبغي أن يتطرح فيه كبشاش ، والاثار الظاهر القرى لذلك بقوهم على الكفر والاصرار على الضلال ولوجاءتهم كل آية ، ولا يخفى ما في (كذلك) مما يناسب نون العظمة أيضا وقد مر التنبيه عليه غير مرة \* (وَقَدَّخَلْتُمْ) مضت (سنة) طريقة (الأولين ١٣) والمراد عادة الله تعالى فيهم على أن الاضافة لأدنى ملاسبة لاعتلى أن الاضافة بمعنى في ، والمراد بتلك العادة على تقدير أن يكون ضمير (تسلكه) للاستهزاء الخذلان وسلك الكفر في قلوبهم أى قد مضت عادته سبحانه وتعالى في الاولين بمن بعث اليهم الرسل عليهم السلام أن يخذلهم ويسلك الكفر والاستهزاء في قلوبهم ، وعلى تقدير أن يكون للذكر الاهلاك ، وعلى هذا قول الزمخشري أى مضت طريقتهم التي سنها الله تعالى في اهلهاهم حين كذبوا برسلهم والمنزل عليهم ، وذكر أنه وعيد لاهل مكة على تكذيبهم ، وإلى الاول ذهب الزجاج ، وادعى الامام أنه لا يلقى بظاهر اللفظ ؛ وبين ذلك الطيبي قائلا : ان التعريف في (المجرمين) للعدم ، والمراد بهم المكذبون من قوم رسول الله ﷺ لأنهم المذكورون بعد أى مثل ذلك السلك الذى سلكناه في قلوب أولئك المستهزئين المكذبين للرسل الماضين تسلكه في قلوب هؤلاء المجرمين فلك أسوة بالرسل الماضية مع أهم المكذبة ، ولست بأوحدى في ذلك وقد خات سنة الاولين ، والمقام يقتضى التقرير والتأكيد فيكون في هذا مزيد تسمية للرسول عليه الصلاة والسلام ، والوعيد بعيد لأنه لم يسبق لإهلاك الامم ذكر ، وإيثار ذلك لأنه أقرب إلى مذهب الاعتزال اهه وفيه غفلة عن معزى الزمخشري ، وقد تفتن لذلك صاحب الكشف والله تعالى دره حيث قال : أراد أن موقع (قد خات) إلى آخره موقع الغاية في الشعراء أعنى قوله تعالى هنالك : (حتى يروا العذاب الاليم) فانهم لما شبهوا بهم قيل : لا يؤمنون وقد هلك من قبلهم ولم يؤمنوا فكذلك هؤلاء ، ومنه يظهر أن الكلام على هذا الوجه شديد الملازمة ، وأما أن الوعيد بعيد لعدم سبق ذكر لإهلاك الامم ففيه أن لفظ السنة مضاف إلى ما أضيف اليه يبنى عن ذلك أشد الانباء ، ثم انه ليس المقصود منه الوعيد على ما قررناه ، وقد صرح أيضا بعض الاجلة أن الجملة استثنائية جيه بهاتكة للتسلية وتصريحا بالوعيد والتهديد ، ثم اذهب اليه الزمخشري من المراد بالسنة مروى عن قتادة . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عنه أنه قال في الآية : قد خلت وقائع الله تعالى فيمن خلا من الامم . وعن ابن عباس أن المراد سنتهم في التكذيب ، ولعل الاضافة على هذا على ظاهرها •

(وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ) أى على هؤلاء المقترحين المعاندين (بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ) ظاهره بابا لابابا من أبرابها المعهودة كما قيل : (فَطَلُّوا فِيهِ) أى في ذلك الباب (يَبْرُجُونَ ١٤) يصعدون حسبا نيسره لهم فيرون ما فيها من الملائكة والمجانب طول نهارهم مستوضحين لما يرونه كما يفيد - ظلوا - لأنه يقال ظل يعمل كذا اذا فعله في النهار حيث يكون للشخص ظل ، وجوز في البحر كون ظل بمعنى صاروهو مع كونه خلاف الاصل مما لاداعى اليه ، وأياما كان فضمير الجمع للمقترحين ، وهو الظاهر المروى عن الحسن واليه ذهب الجبائي . وأبو مسلم ، وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه للملائكة وروى ذلك عن قتادة أيضا



أى فضل الملائكة الذين اقترحوا آياتهم يعرجون في ذلك الباب وهم يرونهم على أتم وجه . وقرا الاعمش . وأبرجوة ( يعرجون ) بكسر الراء وهى لغة هذيل فى العروج بمعنى الصعود ( لَقَالُوا ) لفرط عنادهم وغلوم فى المكابرة وتفاديتهم عن قبول الحق : ( إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا ) أى سدت ومنعت من الابصار حقيقة ومازراه تخيل لاحقيقة له ، أخرجه ابن ابي حاتم وغيره عن مجاهد ، وروى أيضا عن ابن عباس . وقناة فهو من السكر بالفتح ، وقال أبو حيان : بالكسر السد والحبس ، وقال ابن السيد : السكر بالفتح سد الباب والنهر وبالسكر السد نفسه ويجمع على سكور ، قال الرفاء :

غناؤنا فيه الحان السكور اذا قل الغناء ورنات النواعير

ويشهد لهذا المعنى قراءة ابن كثير : والحسن . ومجاهد ( سكرت ابصارنا ) بتخفيف الكاف مبني للمفعول لان سكر التخفيف المتعدى اشتهر فى معنى السد ، وعن عمرو بن العلاء أن المراد حيرت فهو من السكر بالضم ضد الصحو ، وفسروه بأنه حالة تعرض بين المرء وعقله ، وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يعتري من الغضب والعشق ، ولذا قال الشاعر :

سكران سكرهوى وسكر مدامة أنى يفيق فنى به سكران

والتشديد فى ذلك للتعدية لأن سكر كفرح لازم فى الاشهر وقد حكى تعديه فىكون للتكثير والمبالغة ، وأرادوا بذلك أنه فسدت أبصارنا واعتراها خلل فى احساسها كما يعتري عقل السكران ذلك فيختل ادراكه فى الكلام على هذا استعارة وكذا على الاول عند بعض ويشهد لهذا المعنى قراءة الزهرى ( سكرت ) بفتح السين وكسر الكاف مخففة مبني للفاعل لان الثلاثى اللازم مشهور فيه ولأن سكر بمعنى سد المعروف فيه فتح الكاف ه واختار الزجاج أن المعنى سكنت عن أبصار الحقائق من سكرت الريح تسكر سكرًا اذا ركبت ويقال : ليلة ساكرة لا يريح فيها والتضعيف للتعدية ولهم أقوال أخر متقاربة فى المعنى . وقرا أبان بن تغلب وحملت لخالفتها سواد المصحف على التفسير سكرت أبصارنا ( بَلْ تَحْنُ قَوْمٌ مَّسْجُورُونَ ١٥ ) قد سحرنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما قالوا ذلك عند ظهور سائر الآيات الباهرة ، والظاهر على ما قال القطب أنهم أرادوا أولا سكرت أبصارنا لا عقولنا فنحن وان تخيلنا هذه الاشياء بأبصارنا لكن نعلم بعقولنا أن الحال بخلافه ثم أضربوا عن الحصر فى الابصار وقالوا : بل تجاوز ذلك الى عقولنا ، وفسر الزمخشري الحصر بأن ذلك ليس الا تسكيرا فأورد عليه بأن (إنما) إيمان قيد الحصر فى المذكور آخرا وحيثذ يكون المعنى ما تقدم وهو مبنى على أن تقديم المقصور على المقصور عليه لازم وخلافه متمم ، وقد قال المحقق فى شرح التلخيص انه يجوز اذا كان نفس التقديم يفيد الحصر كما فى قولنا : انا زيدا ضربت فانه لقصر الضرب على زيد ، وقال أبو الطيب :

صفاته لم تزده معرفة لكننا لذة ذكرناها

أى ما ذكرناها إلا لذة إلا ان هذا لا ينفذ فيما نحن فيه . نعم نقل عن عروس الأفراس أن حكم أهل المعانى غير مسلم فان قولك : إنما قمت معناه لم يقع إلا القيام فهو لحصر الفعل وليس بأخرو ولو قصد حصر الفاعل لانفصل ، ثم أورد عدة أمثلة من كلام المفسرين تدل على ما ذكروه فى المسئلة ، فالظاهر أن الزمخشري لا يرى ما قالوه مطردا وهم قد غفلوا عن مراده هنا قاله الشهاب ، وما نقله عن عروس الأفراس فى إنما قمت من أنه

لحصر الفعل ولو كان لحصر الفاعل لانفصل يخالفيه ما في شرح المفتاح الشريفي من أنه إذا أريد حصر الفعل في الفاعل المضمر فان ذكر بعد الفعل شيء من متعلقاته وجب انفصال الفاعل وتأخيرها في قولك: إنما ضرب اليوم أنا، وفي قول الفرزدق:

أنا الزائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أما أو مثلي

وان لم يذكر احتمال الوجوب طردا للباب وعدمه بأن يجوز الانفصال نظرا إلى المعنى والاتصال نظرا إلى اللفظ إذ لا فاصل لفظيا اه فانه صريح في أن إنما قمت لحصر الفاعل وان لم يجب الانفصال لكن اختار السعد في شرحه وجوب الانفصال مطلقا وحكم بأن الظاهر أن معنى إنما أقوم أنا إلا أقوم كما نقله السمرقندي. وأبو حيان مع طائفة يسيرة من النحاة أنكروا إضافة إنما للحصر أصلا وليس بالمعول عليه عند المحققين لكنهم قالوا: إنها قد تأتي مجرد التأكيد وتام الكلام في هذا المقام يطلب من محله. ووجه الشهاب الاضراب بعد أن قال هو جعل الأول في حكم المسكوت عنه دون النفي ويحتمل الثاني بأنه اضراب لأن هذا ليس بواقع في نفس الامر بل بطريق السحر أو هو باعتبار ما تفيد الجملة من الاستمرار الذي دل عليه الآية من مسحور بقنا لا تختص بهذه الحالة بل نحن مستمرين عليها في كل ما يرينا من الآيات، وهذا في هذه الآية من وصفهم بالعناد وتواطئهم على ما هم فيه من التكذيب والفساد ما لا يخفى، وفي ذلك تأكيد لما يفهم من الآية الأولى، وقد ذكر بن المنير في المراد منها وجهها بعيدا جدا فيها أرى فقال: المراد والله تعالى أعلم إقامة الحجية على المكذبين بأن الله تعالى سلك القرآن في قلوبهم وأدخله في سويدانها كما سلك في قلوب المؤمنين المصدقين فكذب به هؤلاء وصدق به هؤلاء كل على علم وفهم ليهلك من دلك عن بيته ويحيى من حى عن بيته ولئلا يكون للكفار على الله تعالى حجة بأنهم ما فهموا وجه الإعجاز كما فهمها من آمن فأعلمهم الله تعالى وهم في مهلة: إمكان- أنهم ما كفروا إلا على علم معاندين باغين غير معذورين ولذلك عقبه سبحانه بقوله: تعالى: (ولو فتحنا عليهم) الخ أى هؤلاء فهموا القرآن وعلوا وجوه إعجازه وولج ذلك في قلوبهم ووقر ولكنهم قوم سجيتهم العناد وسنتهم اللداد حتى لو سلك بهم أوضح السبل وأدعاها إلى الإيمان لقالوا بعد الايضاح العظيم: إنما سكرت أبصارنا وسحرنا وما هذه إلا خيالات لاحقائق تحتها فأسجل سبحانه عليهم بذلك أنهم لا عذر لهم بالتكذيب من عدم سماع ووعى ووصول إلى القلوب وفهم كما فهم غيرهم من المصدقين لان ذلك كان حاصلا لهم وليس بهم إلا العناد والاصرار لا غير اه فليتأمل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل، ثم أنه تعالى لما ذكر حال منكرى النبوة وكانت مفرقة على التوحيد ذكر دلائله السبوية والأرضية فقال عز قائلا: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾ الخ وإلى هنا ذهب الامام وغيره في وجه الربط

وقال ابن عطية: انه سبحانه لما ذكر أنهم لو رأوا الآية المطلوبة في السماء لعاندوا وبقوا على ما هم فيه من الضلال عقب ذلك بهذه الآية كأنه جل شأنه قال: وإن في السماء لعبرا منصوبة غير هذه المذكورة وكفرهم بها واعراضهم عنها اصرار منهم وعتوا اه؛ والظاهر أن الجملة بمعنى الخلق والابداع فالجار والمجرور متعلق به، وجوز أن يكون بمعنى التصيير فهو متعلق بمحذوف على أنه مفعول ثان له وبروجا مفعوله الأول، والبروج جمع برج وهو لغة القصر الحصن وبذلك فسرناه هنا عطية، فقد أخرج عنه ابن أبي حاتم أنه قال:

جعلنا قصورا في السماء فيها الحرس ، وأخرج عن أبي صالح أن المراد بالبروج الكواكب العظام ه  
 وفي البحر عن الكواكب السيارة وروى غير واحد عن مجاهد . وقادة أنها الكواكب من غير قيد . وروى عن  
 ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ربيعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل  
 وستة جنوبية ثلاثة خريفية وثلاثة شتائية وأولها الميزان وطول كل برج عندهم لدرجة وعرضه قف درجة ص  
 منها في جهة الشمال ومثلها في جهة الجنوب وكأنها إنما سميت بذلك لأنها كالحصن أو القصر للكواكب الحال  
 فيها وهي في الحقيقة أجزاء الفلك الأعظم وهو المحدد المسمى بلسانهم الفلك الاطلس وفلك الافلاك ولسان  
 الشرع بعكسه ولهذا يسمى الشيخ الاكبر قدس سره الفلك الاطلس بفلك البروج والمشهور تسمية الفلك  
 الثامن وهو فلك الثوابت به لاعتبارهم الانقسام فيه وكأن ذلك لظهور ماتعين به الاجزاء من الصور فيه وان  
 كان كل منها منتقلا عما عينه إلى آخر منها لثبوت الحركة الذاتية للثوابت على خلاف التوالى وان لم يثبتها لها  
 لعدم الاحساس بها قدامه الفلاسفة لما لم يثبت الا كثرون حركتها على نفسها وأثبتها الشيخ أبو علي ومن تبعه  
 من المحققين ، وقد صرحوا بان هذه الصور المسماة بالاسماء المألوفة توهمت على المنطقة وما يقرب منها من  
 الجانيين من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت وقت القسمة في تلك الانقسام ونقل ذلك في الكفاية  
 عن عامة المنجمين وانهم إما توهموا لكل قسم صورة ليحصل التفهيم والتعليم بان يقال: الدران مئلاعين الأسد ه  
 وتعقب ذلك بقوله : وهذا ليس بسديد عندى لان تلك الصور لو كانت وهمية لم يكن لها أثر في أمثالها  
 من العالم السفلى مع ان الأمر ليس كذلك فقد قال بطليموس في الثمرة . الصور التي في عالم التركيب وطبيعة  
 للصور الفلكية إذ هي في ذاتها على تلك الصور فأدركتها الأوهام على ما هي عليه وفيه بحث ثم هذه البروج  
 مختلفة الآثار والخصائص بل لكل جزء من كل منها وإن كان أقل من عشرة بل أقل الأقل آثار تخالف آثار  
 الجزء الآخر وكل ذلك آثار حكمة الله تعالى وقدرته عز وجل . وقد ذكر الشيخ الاكبر قدس سره في بعض  
 كتبه أن آثار النجوم وأحكامها مفاضة عليها من تلك البروج المعبرة في المحدث ه

وفي الفصل الثالث من الباب الحادى والسبعين والثلاثمائة من فتوحاته مامنه ان الله تعالى قسم الفلك الاطلس  
 اثني عشر قسما سماها بروجاً وأسكن كل برج منها ملكاً وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين  
 خزانة تحتوى كل منها على علوم شتى يهبون منها للنازل بهم قدر ما تعطيه رتبته وهي الخزائن التي قال الله تعالى  
 فيها: (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) وتسمى عند أهل التعاليم بدرجات الفلك والنازلون  
 بها هم الجوارى والمنازل وعبقاتها من الثوابت والعلوم الحاصلة من تلك الخزائن الالهية هي ما يظهر في عام  
 الاركان من التأثيرات بل ما يظهر في مقعر فلك الثوابت الى الارض الى آخر ما قال، وقد أطال قدس سره  
 الكلام في هذا الباب وهو بمنزل عن اعتقاد المحدثين نقلة الدين عليهم الرحمة ، ثم ان في اختلاف خواص  
 البروج حسبان تشهد به التجربة مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصانع المختار جل جلاله ه  
 (وَزَيَّنَّاها) أى السماء بما فيها من الكواكب السيارات وغيرها وهي كثيرة لا يعلم عددها الا الله  
 تعالى . نعم المرصود منها ألف ونيف وعشرون ورتبها على ست مراتب وسموها اقدارا ، تزايدت سدس حتى



كان قطر ما في القدر الاول ستة أمثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب وما دون السادس لم يثبتره في المراتب بل ان كان كقطعة السحاب يسمونه سحابيا والا فظلموا، وذكر في الكفاية ان ما كان منها في القدر الاول فجره مائة وستة وخمسون مرة ونصف عشر الارض. وجاء في بعض الآثار أن أصغر النجوم كالجليل العظيم واستظهر أبو حيان عود الضمير للبروج لأنها المحدث عنها والاقرب في اللفظ والجمهور على ما ذكرنا حذرمان انتشار الضمائر ﴿لِلنَّاطِرِينَ ۱۶﴾ أى بأبصارهم اليها كما قاله بعضهم لانه المناسب للترزين، وجوز أن يراد بالترزين ترتيبها على نظام بديع مستتبعا للآثار الحسنة فيراد بالناظرين المتفكرون المستدلون بذلك على قدرة مقدرها وحكمة مدبرها جل شأنه ﴿وَحَفَظْنَاَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ۱۷﴾ مطرود عن الخيرات، ويطلق الرجم على الرمي بالرجام وهي الحجارة، فالمراد بالرجيم المرمى بالنجم، ويطلق أيضا على الاهلاك والقتل الشنيع، والمراد بحفظها من الشيطان اما منعه عن التعرض لها على الاطلاق والوقوف على ما فيها في الجملة فالاستثناء. في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَرْقَوْا السَّمْعَ﴾ متصل، وإما المنع عن دخولها والاختلاط مع أهلها على نحو الاختلاط مع أهل الارض فهو حيثئذ منقطع، وعلى التقديرين محل (من) النصب على الاستثناء، وجوز أبو البقاء. والحوف في كونه في محل جر على أنه بدل (من كل شيطان) بدل بعض من كل واستغنى عن الضمير الرابط بالاه. واعتراض بأنه يشترط في البديلة أن تكون في كلام غير موجب وهذا الكلام مثبت. ودفع بأنه في تأويل المنى أى لم يمكن منها كل شيطان أو نحوه، وأورد أن تأويل المثبت في غير أبى ومتصرفاته غير مقيس ولا حسن فلا يقال مات القوم الا يزيد بمعنى لم يعيشوا، ولعل القائل بالبديلة لايسلم ذلك، وقد أولوا بالمنى قوله تعالى: (فشرى بواثمه الاقليل) وقوله عليه الصلاة والسلام: «العالم هلكت الا العالمن» الخبر وغير ذلك مما ليس فيه أبى ولا شئ من متصرفاته لكن الانصاف ضعف هذه البديلة كما لا يخفى.

وجوز أبو البقاء أيضا أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر جملة قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ شُهَابٌ مِثْلُ بَيْنٍ ۱۸﴾ وذكر أن الفاء من أجل ان (من) موصول أو شرط والاستراق افعال من السرقة وهو أخذ الشئ بخفية شبه به خطفتهم اليسيرة من الملائ الأعلى وهو المذكور في قوله تعالى: (إلا من خطف الخطفة) والمراد بالسمع المسموع، والشهاب على ما قاله الراغب- الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو ويطلق على الكوكب لبريقه كشعلة النار.

وأصله من الشبهة وهي يابض مختلط بسواد وليست البياض الصافي كما يعاظم فيه العامة فيقولون فرس أشهب للقرطاسي: والمراد بمبين- ظاهر أمره للبصرين ومعنى اتبعه تبعه عند الأخفش نحو ردفه وأردفته فليست المعزة فيه للعدية، وقيل: أتبعه أخص من تبعه لما قال الجرهمي تبعت القوم تبعاً وتابعة بالفتح إذا مشيت خلفهم وأمروا بك فضيت معهم وأتبعت القوم على أفعلت إذا كانوا قد سبقوك فلحقهم واستحسن الفرق بينهما الشهاب، ولما كان الاتباع محتملا للاهلاك وغيره اختلف العلماء في ذلك فحكى القرطبي عن ابن عباس أن الشهاب يجرح ويحرق ولا يقتل، وعن الحسن وطائفة أنه يقتل، وادعى أن الأول أصح، ونقل غير واحد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: ان العياطين يركب بعضهم بعضا إلى السماء الدنيا يسترقون

السمع من الملائكة عليهم السلام فيرمون بالسكواكب فلا تخطى أبداً فمنهم من تقتله ومنهم من تحرق وجهه أو جنبه أو يده أو حيث يشاء الله تعالى ومنهم من تخبله فيصير غولاً يفضل الناس في البرارى، وما لا يبول عليه ما يروى من أن منهم من يقع في البحر فيكون تساحاً ومن الناس من طعن كما قال الامام في أمر هذا الاستراق والرمى من وجوهه • أحدها أن انقضاء السكواكب المذكور في كتب قدماء الفلاسفة وذكروا فيه أن الأرض إذا سخنت بالشمس ارتفع منها بخار يابس فاذا بلغ كرة النار التي دون الفلك احترق بها فلك الشعلة هي الشهاب . وقد يبقى زماناً مشتعلًا إذا كان كثيفاً وربما حيت الأذخنة في برد الهواء للتعاقب فانضغطت مشتعلة، وجاء أيضاً في شعر الجاهلية قال بشر بن أبي حازم :

والعير يلحقها الغبار وجحشها ينقض خلفهما انقضاء السكواكب

وقال أوس بن حجر: وانقض كالدرى يتبعه نفع يشور تخاله طنبا

إلى غير ذلك • وثانيها أن هؤلاء الشياطين كيف يجوز فيهم أن يشاهدوا الوفاة من جنسهم يسترقون السمع فيحترقون ثم انهم مع ذلك يمدون لصنيعهم فان من له أدنى عقل إذا رأى هلاك أبناء جنسه من تعاطى شيء مراراً متع منه • وثالثها أن يقال: ان تخن السماء خمسمائة عام فهؤلاء الشياطين إن نفذوا في جرمها وخرقوها فهو باطل لنني أن يكون لها فطور على ما قال سبحانه: (فارجع البصر هل ترى من فطور) وان كانوا لا ينفذون فكيف يمكنهم سماع أسرار الملائكة عليهم السلام مع هذا البعد العظيم • ورابعها ان الملائكة عليهم السلام إنما اطاعوا على الأحوال المستقبلية أما لأنهم طالعوها من اللوح المحفوظ أو لأنهم تلقفوها بالوحى، وعلى التقديرين لم لم يسكتوا عن ذكرها حتى لا تتمكن الشياطين من الوقوف عليها؟ • وخامسها أن الشياطين مخلوقون من النار والنار لا تحرق النار بل تقويها فكيف يعقل زجرهم بهذه الشهب؟ • وسادسها أنكم قلتم: إن هذا القذف لأجل النبوة فلم دام بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم؟ • وسابعها أن هذه الشهب إنما تحدث بقرب الأرض بدليل أنها نشاهد حركاتها ولو كانت قريبة من الفلك لما شاهدناها كما لم نشاهد حركات الأفلاك والسكواكب، وإذا ثبت أنها تحدث بالقرب من الأرض فكيف يقال: إنها تمتع الشياطين من الوصول إلى الفلك؟ • وثامنها أن هؤلاء الشياطين لو كان يمكنهم أن ينقلوا أخبار الملائكة عليهم السلام عن المغيبات إلى الكهنة فلم لم ينقلوا أسرار المؤمنين إلى الكفار حتى يتوصلوا بواسطة وقوفهم على أسرارهم إلى الحاق الضرر بهم؟ • وتاسعها لم لم يمنعهم الله تعالى من الصعود ابتداء حتى لا يحتاج في دفعهم إلى هذه الشهب وقال بعضهم: أيضاً: ان السماع إنما يفيدهم إذا عرفوا لغة الملائكة فلم لم يجعلهم الله سبحانه جاهلين بلغتهم لئلا يفيدهم السماع شيئاً، وأيضاً ان انقطع الهواء دون مقر فلك القمر لم يحدث هناك صوت إذ هو من موج الهواء والمفروض عدمه وان لم ينقطع كان دون ذلك أصوات هائلة من موج الهواء بحركة الأجرام العظيمة وهي تمتع من سماع أصوات الملائكة عليهم السلام في محاوراتهم ولا يكاد يظن ان أصواتهم في المحاورات تغلب هاتيك الأصوات لتسمع معها، وأيضاً ليس في السماء الدنيا إلا القمر ولا نراه يرمى به وسائر السيارات فوق (ككل في فلك يسبحون) والثواب في الفلك الثامن والرمى بشيء من ذلك يستدعى خرق السماء وتشققها ليصل الشهاب إلى الشيطان وهر بما لا يكاد يقال • وأجاب الامام عن الأول: أولاً بأن الشهب لم تكن موجودة قبل البعث وهذا

قول ابن عباس ، فقد روى عنه أنه قال : « كان الجن يصعدون إلى السماء فيستمعون الوحي فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها أشياء من عند أنفسهم فلما بعث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منعوا مقاعدهم ولم يكن النجوم يرى بها قبل ذلك فقال لهم إبليس : ما هذا إلا لأمر حدث » الخبير .

وروى عن أبي بن كعب أنه قال : « لم يرم بنجم منذ رفع عيسى عليه السلام حتى بعث رسول الله ﷺ فرمى بها فرأت قريش (١) ما لم تر قبل فعملوا يسيبون أنعاهم ويعتقون رقابهم يظنون أنه الفناء فبلغ ذلك كبيرهم فقال : لم تفعلون ؟ فقالوا : رمى بالنجوم فقال : اعتبروا فان تكن نجوم معروفه فهو وقت فناء الناس والافهو أمر حدث فنظروا فإذا هي لاتعرف فأخبروه فقال : في الامر مهلة وهذا عند ظهور نبي الخبير ، وكتب الاوائل قدتوالث عليها التحريفات فاعل المتأخرين الحقوا هذه المسئلة بها طعنا في هذه المعجزة ، وكذا الاشعار المنسوبة إلى أهل الجاهلية لعلها مختلفة عليهم . وثانيا وهو الحق بأنها كانت موجودة قبل البعثة لأسباب أخر ولانتكر ذلك إلا أنه لاينافي أنها بعد البعثة قد توجد بسبب دفع الشياطين وزجرهم . يروى أنه قيل للزهرى : أكان يرمى في الجاهلية ؟ قال : نعم قيل : أفأريت قوله تعالى : ( وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا ) قال : غاظو شدد أمر راحين بعث النبي ﷺ ، وعلى نحو هذا يخرج ماروى عن ابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم إن صحه وعن الثاني بأنه إذا جاء القدر عمى البصر فإذا قضى الله تعالى على طائفة منهم الحرق لطغيانهم وصلاحهم قبض لها من الدواعى ما تقدم معه على الفعل المفضى إلى الهلاك . وعن الثالث بأن البعد بين الارض والسماء خمسمائة عام فأما نحن الفلك فانه لا يكون عظيما . وعن الرابع بأنه روى عن الزهرى (٢) عن على بن الحسين بن على كرم الله تعالى وجهه عن ابن عباس قال : بينا النبي ﷺ جالس في نفر من أصحابه إذ رمى بنجم فاستنار فقال عليه الصلاة والسلام : « ما كنتم تقولون في الجاهلية إذا حدث ، مثل هذا ؟ قالوا : كنا نقول يولد عظيم أو يموت عظيم قال عليه الصلاة والسلام : « فانها لا ترمى لموت أحد ولا لحياته ولكن ربنا تعالى إذا قضى الامر في السماء سبحت حملة العرش ثم سبج أهل السماء وسبج أهل كل سماء حتى ينتهى التسبيح إلى هذه السماء ويستخبر أهل السماء حملة العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ولا يزال ينتهى الخبر إلى هذه السماء فيخطفه الجن فيرمون فاجأوا به فهو حق ولكنهم يزيدون فيه » . وعن الخامس بأن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فالأقوى تبطل مادونها . وعن السادس بأنه إنما دام لأنه عليه الصلاة والسلام أخبر بطلان الكهانة فلم يؤيد هذا القذف لعادت الكهانة وذلك يقدم في خبر الرسول ﷺ عن بطلانها . وعن السابع بأن البعد على مذهبنا غير مانع من السماع فلهذا سبحانه وتعالى أجرى عادته بأنهم إذا وقعوا في تلك المواضع سمعوا كلام الملائكة عليهم السلام . وعن الثامن بأنه لعل الله تعالى أقدرهم على استماع الغيوب من الملائكة وأعجزهم عن إيصال أسرار المؤمنين إلى الكفار . وعن التاسع بأنه عز وجل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وبهذا يجاب عن الأول فيما قيل . وأجيب عن الثاني بأننا نختار انقطاع الهواء والسماع عندنا بخلق الله تعالى ولا يتوقف على وجود الهواء وتوجهه ، وقد يختار عدم الانقطاع ويقال : إنه تعالى شأنه

(١) يروى أنه أول من فزع للرمى بالنجوم هذا الحمى من تقفيف وأنهم جاؤا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج وكان آدمى العرب فقال لهم نحو ما ذكر في هذا الخبر اه منه (٢) وقد روى هذا الخبر مسلم اه منه



قادر على منع الهواء من التمزج بحركة هاتيك الاجرام ، وكذا هو سبحانه قادر على اسماعهم مع هاتيك الاصوات الهاثة السر وأخفي ه وعن الثالث بأن كون الثوابت في الفلك الثامن هو الذي ذهب اليه الفلاسفة واحتجوا عليه بأن بعضها فيه فيجب أن يكون كلها كذلك ، أما الاول فلأن الثوابت التي تكون قريبة من المنطقه تنكف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكسفة فوق السيارات الكاسفة ، وأما الثاني فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة في كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركزية كرة واحدة ، وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كون كلها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون في البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركزة فيما يقارب القطبين مركزية في هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبير مع كونهما متشابهتين في الحركة ، وعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه النجوم في السماء الدنيا ، وقد ذكر الجلال السيوطي وغيره أنه جاء في بعض الآثار أن الكواكب معالقة بسلاسل من نور بأيدي ملائكة في السماء الدنيا يسيرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن في صحة ذلك ما فيه ، على أن ما ذكر في السؤال من أن ذلك يستلزم الحرق وهو بما لا يكاد يقال إما أن يكون مبنياً على القول بامتناع الحرق والالتئام على الفلك المحدد وغيره فقد تقرر فساد ذلك وحقق إمكان الحرق والالتئام بما لا مزيد عليه في غير كتاب من كتب الكلام ، وإما أن يكون مبنياً على مجرد الاستبعاد فهو بما لا يفيد شيئاً لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهي واقعة ولا اظنك في مرية من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكوكب نفسه يتبع الشيطان فيحرقه ، والشهاب ليس نصاً في الكوكب لما عدلت ما قيل في معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمي الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر اطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلاً ه

وكذا لا يلتزم القول بأنه ينفصل عن الكوكب شعلة كالقوس الذي يؤخذ من النار فيرمى بها كما قاله غير واحد ولتحتاج في الجواب عن السؤال بما تقدم اذ يجوز أن يقال : إنه يؤثر حيث كان باذن الله تعالى هذه الشعلة المسماة بالشهاب ويحرق بها من شاء الله تعالى من الشياطين ، واطلاق الرجوم على النجوم وقولهم : رمى بالنجم يمتنع أن يكون مبنياً على الظاهر للرأى كما في قوله تعالى في الشمس : ( تنفرب في عين حمئة ) وقال الامام : إن هذه الشهب ليست هي الثوابت المركزة في الفلك والا لظهر نقصان كثير في أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلاً . وأيضاً إن في جعلها رجوماً ما يوجب النقصان في زينة السماء بل هي جنس آخر غير ما يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوماً للشياطين ، ولا يابأه قوله تعالى : ( ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين ) حيث أفاد أن تلك المصابيح هي الرجوم بأعيانها لأننا نقول : كل نير يحصل في الجو العالى فهو مصباح لأهل الأرض الا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر أمنة من التنوير والفساد ومنها مالا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحينئذ يزول الاشكال انتهى ه والجرح والتعديل بين القولين مفوضان الى شهاب ذمك الثاقب ، وفي أجوبته السابقة رحمه الله تعالى مالا يخفى ضعفه ، وكذا شاهدة عليه بقلة الاطلاع على الاخبار الصحيحة المشهورة ، ألا ترى قوله في الجواب عن ثالث الاستئلة التسعة : إن البعد بين السماء والأرض خمسمائة عام وأما نحن الفلك فانه لا يكون عظيماً فانه مخالف لما نطقت به الشريعة وهذت به الفلسفة ، أما مخانه للاول فلا نه قد صح أن سلك كل سماء خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والأرض كذلك ، وأما مخالفته للثاني

فلا تله لم يقل أحد من الفلاسفة: أن بين السماء والأرض هذه المسافة التي ذكرها، والأفلاك عندهم مخالفة في الشئ، وقد بينوا تخن كل بالفراسخ حسبما ذكر في كتب الأجرام والابعاد، وذكروا في تخن المحدد ما يشهد بجزيد عظمة الله جل جلاله لكن لا مستند لهم قطعي في ذلك بل إن قولهم: لا فضل في الفلكيات مع كونه أشبه شيء بالخطايات يعكس عليه. وقوله في الجواب عن السادس: إنه إن أدام التلا يقدر انقطاعه في خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن بطلان الكهانة فانه مستأزم للدور إذ الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخبر بذلك لعلمه بدوام القذف المانع من تحقق ما تتوقف عليه الكهانة. وقوله في الجواب عن الخامس: إن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فتبطلها ظاهراً في أن الشياطين نار صرفة وليس كذلك بل الحق أنهم يغاب عليهم العنصر الناري وقد حصل لهم بالتركيب ولو مع غلبة هذا العنصر ما ليس بالنار الصرفة وهو ظاهر هذا ثم أعلم أنه يجوز أن يكون استراق السمع من الملائكة الذين عند السماء لا من الملائكة الذين بين كل سماء وسما. ليجيء حديث التخن واستبعاد السماع معه، ويشهد لهذا ما رواه البخاري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنهم قالت: «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الأمر قضي في السماء فتسرق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى السكمان فيكذبون مع الكلمة مائة كذبة من عند أنفسهم» ولا ينافيه ما رواه أيضاً عن عكرمة أنه قال: «سمعت أبا هريرة يقول: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إذا قضي الله تعالى الأمر في السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضماناً لقوله سبحانه كأنه سائلة على صفوان فإذا فرغ عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العني الكبير فيسمعها مسترق السمع، الخبر، إذ ليس فيه أكثر من سماع المسترق الكلمة بمذوق الملائكة عليهم السلام بعضهم لبعض، وعدم منافاة هذا لذلك ظاهر عند من ألقى السمع وهو شهيد، وأنه ليس في الآيات ما هو نص في أن ما نراه من الشهب لا يكون إلا رمي شيطان يسترق بل غاية ما فيها أنه إذا استرق شيطان أتبعه شهاب ورمي بنجم وأين هذا من ذلك؟ نعم في خبر الزمري ما يحتاج معه إلى تأمل، وعلى هذا فيجوز أن يكون حدوث بعض ما نراه من الشهب لتساعد البخار حسبما تقدم عن الفلاسفة، وكذا يجوز أن يكون صدور الشياطين للاستراق في كل سنة مثلاً مرة، ولا يخفى نفع هذا في الجواب عن السؤال الثاني

ومن الناس من أجاب عنه بأنه لا يبعد أن يكون المسترقون صنفاً من الشياطين تقتضي ذواتهم التصاعد نظير تصاعد الابخرة، بل يجوز أن يكون أولئك الشياطين أبخرة تعلقت بها أنفس خبيثة على نحو ما ذكر الفلاسفة من أنه قد يتعلق بذوات الأذئاب نفس فتغيب وتطاع بنفسها وفيه بحث. ونقل الإمام عن الجبائي أنه قال في الجواب عن ذلك: إن الحالة التي تترتب لهم ليس لها موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يتنوعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فربما صاروا إلى موضعهم فتصميم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا يصيبهم شيء فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلوا في بعضها جاز أن يصيروا إلى موضع يغلب على ظنهم أنها لا تصيبهم فيه كما يجوز فيمن يسلك البحر إن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة فيه، وتعبه بقوله: ولقاتل أن يقول: إنهم إن صعدوا فاما أن يصلوا إلى مواضع الملائكة أو إلى غيرها فإن وصلوا إلى الأول احترقوا وأن الثاني لم يظفروا بمقصود أصلاً، فعلى كلال التقديرين المقصود غير حاصل فإذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محقق وجب أن يمتنعوا، وهذا بخلاف حال

المسافر في البحر فان الغالب على المسافرين فيه الفوز بالمقصود ، ثم قال : فالأقرب في الجواب أن نقول : هذه الواقعة انما تتفق في الندره فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين اه .  
 وأنت تعلم أن هذا لا يكاد يتم الامع القول بأنه ليس كل منازره من الشهب يحرق به الشياطين والأمر مع هذا القول سهل كما لا يخفى . وذكر البيضاوي أن استراق السمع خطفتهم اليسيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر . أو بالاستدلال من أوضاع الكواكب وحركاتها ، وذكر عند قوله تعالى :  
 (انهم عن السمع لمعزولون) أن السمع مشروط بمشاركتهم في صفات الذات وقبول فيضان الحق والاتقاس بالصوره المملكوية ونفوسهم خبيثة ظلامية شريرة بالذات لا تقبل ذلك ، ولا يخفى ما فيه ، فانه ظاهر في أن الاستراق يقتضى مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضى المشاركة المذكورة وهو لا يتمشى على أصول الشرع ، وفي أن تلقيهم يكون من الأوضاع الفلكية وهو بخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضى أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول (من) شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى . وذكر هو . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أن الشياطين كانوا لا يحبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي ﷺ منعوا من السموات كلها اه .

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم (بقي ههنا إشكال) ذكره الامام مع جوابه فقال : ولقابل أن يقول : اذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان الى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقبها الى الكهنة وجب أن يخرج الاخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم فيه هذا الاحتمال ، ولا يقال : ان الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد مولده صلى الله تعالى عليه وسلم لانا نقول : هذا المعجز لا يمكن اثباته الا بعد القطع بكونه عليه الصلاة والسلام رسولا وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن الا بواسطة المعجز ، وكون الاخبار عن الغيوب معجزا لا يثبت الا بعد ابطال هذا الاحتمال وحينئذ يلزم الدور وهو محال . ويمكن أن يجاب عنه بأننا ثبت كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك فقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الاخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور اه فتدبر والله سبحانه ولى التوفيق ويده أزمة التحقيق .

(وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا) بسطناها ، قال الحسن : أخذ الله تعالى طينة فقال لها : انبسطى فانبسطت ، وعن قتادة أنه قال : ذكر لنا أن أم القرى مكة ومنها دحيت الأرض وبسطت ، وعن ابن عباس أنه قال : بسطناها على وجه الماء ، وقيل : يحتمل أن يكون المراد جعلناها عمدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق ، والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الانتفاع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفي كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوى ، ونصب (الأرض) على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للمطف على الجملة الفعلية أعنى قوله تعالى : (ولقد جعلنا) الخ وليوافق ما بعده أعنى قوله سبحانه : (وَالْقَيْنِافِيهَا رَوَّاسِي) أى جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل ، وقد بين حكمة القاء ذلك فيها في قوله سبحانه : (وَالْقَى فِي الْأَرْضِ



رواسى أن تميد بكم ) .

قال ابن عباس : إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفيينة فأرساها بالجبال النقال لثلاث تميل بأهلها ، وقد تقدم الكلام في ذلك . وزعم بعضهم (١) أنه يجوز أن يكون المراد أنه تعالى فعل ذلك لتكون الجبال دالة على طرق الأرض ونواحيها فلا تميد الناس عن الجادة المستقيمة ولا يقعون في الضلال ، ثم قال : وهذا الوجه ظاهر الاحتمال . وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهب اليمع وجود أخبار تأباه كالجبال ( وأنبأنا فيها ) أى فى الأرض ، وهى إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه فى ذلك . وجوز أن يكون الضمير للجبال والأرض بتأويل المذكورات مثلاً أو للأرض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخراجه ، وعوده على الرواسى لقربها وحمل الانبات على اخراج المعادن بعيد ( من كل شئ موزون ١٩ ) أى مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل فى لازم معناه أو كناية أو من كل شئ مستحسن متناسب من قولهم : كلام موزون ، وأشد المرتضى فى درره لهذا المعنى قول عمر بن أبى ربيعة :

وحديث الأذه وهو مما تشتهيه النفوس يوزن وزناً

وقد شاع استعمال ذلك فى كلام العجم والمولدين فيقولون : قوام موزون أى متناسب معتدل ، أو ماله قدر واعتبار عند الناس فى أبواب التعمه والمنفعة ، وقال ابن زيد : المراد ما يوزن حقيقة كالذهب والفضه وغيرهما ، و( من ) كما فى البحر للتبعض ، وقال الأحفش : هى زائده أى كل شئ ( وجعلنا لكم فيها معايش ) ما تعيشون به من المطاعم والمشارب والملابس وغيرها بما يتعاق به البقاء وهى بياض صريحة . وقرأ الأعرج . وخارجة عن نافع بالهمز ، قال ابن عطية : والوجه تركه لأن الياء فى ذلك عين الكلمه ، والقياس فى مثله أن لا يبدل همزة وإنما يبدل إذا كان زائداً كياء شمائل وخباثت . لكن لما كان الياء هنا مشابهاً للياء هناك فى وقوعه بعد مدة زائده فى الجمع عومل معاملته على خلاف القياس ( ومن لستم له برازقين ٢٠ ) عطف

على معايش أى وجعلنا لكم من لستم برازقيه من العيال والماليك والخدم والدواب وما أشبهها على طريقة التغليب كما قال الفراء وغيره ، وذكرهم بهذا العنوان لرد حسابان بعض الجهلة أنهم يرتزقون منهم أو لتحقيق ان الله تعالى يرزقهم وإياهم مع ما فى ذلك من عظيم الامتنان ، ويجوز عطفه على محل ( لكم ) وجوز الكوفيون ويونس . والأحفش . وصححه أبو حيان العطف على الضمير المحرور وان لم يعد الجار ، والمعنى على التقديرين سواء أى وجعلنا لكم معايش لمن لستم له برازقين ، وقال الزجاج : إن ( من ) فى محل نصب بفعل محذوف والتقدير وأعشنا من لستم الخ أى أما غيركم لأن المعنى أعشناكم ، وقيل : إنه فى محل رفع على الابتداء وخبره محذوف لدلالة المعنى عليه أى ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معايش وهو خلاف الظاهر ، وقال أبو حيان : لا بأس به فقد أجازوا ضربت زيدا وعمرو بالرفع على الابتداء أى وعمرو وضربته فحذف الخبر لدلالة ما قبله عليه • وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد أن المراد ( بمن لستم ) الخ الدواب والأنعام ، وعن منصور الوحش ، وعن بعضهم ذلك والطير - فمن - على هذه الأقوال لما لا يعقل ( وأن من شئ ) ( ان ) نافية

(١) هو الامام الرازي اه منه

(من) مزيدة للتأكيد (وشئ) في محل الرفع على الابتداء أى ماشئ من الأشياء الممكنة فيدخل فيها ما ذكر دخولا أولاً والاقتصار عليه قصور. وزعم ابن جريج. وغيره ان الشئ هنا المطر خاصة (إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ) الظرف خبر للبتداء (وخزائنه) مرتفع به على أنه فاعله لاعتباره أو مبتدأ والظرف خبره والجملة خبر للبتداء الأول، والخزائن جمع خزانه ولا تفتح وهى اسم للكان الذى يحفظ فيه نفائس الأموال لاغير غلبت - على ما قيل - في العرف على الملوك والسلطين من خزائن أرزاق الناس، شبهت مقدوراته تعالى الغائبة للحصر المندرجة تحت قدرته الشاملة في كونها مستورة عن علوم العالمين وصوته عن وصول أيديهم مع وفرر رغبتهم فيها وكونها متأية لايجاده وتكونه بحيث متى تعلقت الارادة بوجودها وجدت بلا تأخر بنفائس الأموال المخزونة في الخزائن السلطانية فذكر الخزائن على طريقة الاستعارة التخيلية قاله غير واحد، وجوز أن يكون قد شبه اقتداره تعالى على كل شئ. وإيجاده لما يشاء بالخزائن المودعة فيها الأشياء المعدة لأن يخرج منها ماشاء فذكر ذلك على سبيل الاستعارة التمثيلية، والمراد مامن شئ. إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه، وقيل: الأنسب أنه مثل لعله تعالى بكل معلوم، ووجهه - على ما قيل - أنه يبقى (شئ) على عمومه لشموله الواجب والممكن بخلاف القدرة ولأن (عند) أنسب بالعلم لأن المقدور ليس عنده إلا بعد الوجود. وتمقب بأن كون المقدورات في خزان القدرة ليس باعتبار الوجود الخارجى بل الوجود العلمى، وقال قوم: الخزائن على حقيقتها وهى الاماكن التى تحفظ فيها الأشياء وان للريح مكانا وللطر مكانا ولكل مكان حفظة من الملائكة عليهم السلام، ولا يخفى أنه لا يمكن مع تعميم الشئ. (وَمَا نُنزِلُهُ) أى نوجد وما تكون شيئاً من تلك الأشياء ملتبسا بشئ من الأشياء (إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۚ) أى إلا ملتبسا بمقدار معين تقتضيه الحكمة وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية فان تخصيص كل شئ بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ما عدا ذلك مع استواء الكل في الاشكال وصحة تعلق القدرة به لا بد له من حكمة تقتضى اختصاص كل من ذلك بما اختص به •

وهذا لبيان سر عدم تكون الأشياء على وجه الكثرة حسبما هو في الخزائن، وهو اما عطف على مقدر أى تنزله وما تنزله الا بقدر الى آخره أو حال مما سبق أى عندنا خزائن كل شئ والحال انا ما تنزله الا بقدر الى آخره، فالأول لبيان سعة القدرة، والثانى لبيان بالغ الحكمة قاله مولانا شيخ الاسلام. وقرأ الاعشى (وما نرسله الا) الى آخره، وهى على ما في البحر قراءة تفسير لمخالفها السواد المصحف، والأولى في التفسير ما ذكرنا، وانما عبر عن إيجاد ذلك وانشائه بالتنزيل لما أنه بطريق التفضل من العالم العلوى الى العالم السفلى وقيل: لما أن فيه اخراج الشئ مما تميل اليه ذاته من عدم الى ما لا تميل اليه ذاته من الوجود، وهذا كما في قوله تعالى: (وأنزلكم من الانعام ثمانية أزواج) وقوله سبحانه: (وأنزّلنا الحديد فيه بأس شديد) وكان من حل الشئ على المطر غره ظاهر التنزيل فارتكب خلاف ظاهره جدا، وكأنه لما كان ذلك بطريق التدرج عبر عنه بالتنزيل، ووجئ بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار. واستدل بعض القائلين بشيئة المعدم على ذلك بهذه الآية، وقد بين وجهه والجواب عنه الامام ونحن مع القائلين بالشيئية (وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِعَ) عطف على (جعلنا لكم فيها مما يشئ) وما بينهما اعتراض لتحقيق ما سبق وترشيع ما لحق، والواقع جمع

لاقح بمعنى حامل يقال: ناقة لاقح أى حامل، ووصف الرياح بذلك على التشبيه بالبلغ، شبت الرياح التي بالسحاب المطار بالناقة الحامل لأنها حاملة لذلك السحاب أولئام الذى فيه، وقال الفراء: إنها جمع لاقح على النسب كلابن وتامر أى ذات لاقح وحمل، وذهب اليه الراغب، ويقال لضدها ربح عقيم، وقال أبو عبيدة: (لواقح) أى ملاقح جمع ملاقحة كالطوائح فى قوله:

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبب ما تطبح الطوائح

أى المطاوح جمع مطيحة، وهو من ألقح الفحل الناقة إذا ألقى مائه فيها لتحمل، والمراد ملاقحة للسحاب أو الشجر فيكون قد استعير اللقح لسبب المطر فى السحاب أو الشجر، واستاده اليها على الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز اذ الملقى فى الشجر السحاب لا الريح والرياح اللواقح هى ربح الجنوب كما رواه ابن أبى الدنيا عن قتادة مرفوعاً، وروى الدبلى بسند ضعيف عن أبى هريرة نحوه، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبيد بن عمير قال: يعث الله تعالى المباشرة فتقم الارض قائم يعث المثيرة فتثير السحاب فتجمله كسفائهم يعث المؤلففة فتؤلف بينه فيجمله ركائهم يعث اللواقح فتلقحه فيه طر. وقرأ حمزة (وأرسلنا الرياح) بالافراد على تأويل الجنس فتكون فى معنى الجمع فلذا صح جعل (لواقح) حالانها وذلك كقولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، ولاتخالف هذه القراءة ما قاله فى حديث «اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا» من أن الرياح تستعمل للخير والريح للشر لما قال الشهاب من أن ذلك ليس من الوضع وإنما هو من الاستبمال وهو أمر أغلب لا كلى فقد استعملت الريح فى الخير أيضاً نحو قوله تعالى: (وجرين بهم بريح طيبة) أو هر محمول على الاطلاق بأن لا يكون معه قرينة كالصفة والحال، وأما كون المراد بالخير الدعاء بطول العمر ليرى رياحا كثيرة فلا وجه له ه (فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ) بعد ما أنشأنا بتلك الرياح سحابا مطرا (مَاءً سَقِيْنَا كَوْمَهُ) جعلناه لكم سقيا تسقون به مزارعكم ومواسمكم وهو على ما قبل أبغ من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معدا لهم يشفعون به متى شأؤا، وقد فرق بين اسقى وسقى غير واحد فقد قال الأزهرى: العرب تقول لكل ما كان من بطون الانعام أو من السماء أو من نهر جار اسقىته أى جعلت شربا له وجعلت له منه مسقى فإذا كان للشفة قالوا سقى ولم يقولوا اسقى، وقال أبو على: يقال سقىته حتى روى وأسقىته نهرأ جعلته شربا له، وربما استعملوا سقى بلا همزة كأسقى كما فى قول لبيد يصف سحابا:

أقول وصورته منى بعيد يحط الاك(١) من قلل الجبال

سقى قومى بنى نجد وأسقى نيمراً والقبائل من هلال

فانه لا يريد بسقى قومى ما يروى عطاشهم ولكن يريد رزقهم سقياً ابلادهم يخصون بها وبعيد أن يسأل لقومه ما يروى ولغيرهم ما يخصون به، ولا يريد على قول الأزهرى أنه لا يقال اسقى فى سقيا الشفة قول ذى الرمة:

وأسقىه حتى كاد ما أبته يكلمنى أحجاره وملاعبه

قال الامام: لانه أراد بأسقىه ادعوه بالسقيا ولا يقال فى ذلك كما قال أبو عبيد سوى اسقى، هذا وقد جاء الضمير هنا متصلا بعد ضمير منصوب متصل أعرف منه ومذهب سيديويه فى مثل ذلك وجوب الاتصال • (وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَائِرِينَ ۚ) نبي سبحانه عنهم ما أثبتة لجنابه بقوله جل جلاله: (وإن من شئ الا عندنا خزائنه) كأنه

(١) يقال أنت المطر اذا أقام اياما لا يقطع وامر المراد بالاك هنا المطر الدائم اه منه



قيل : نحن القادرون على إيجاده وخرزته في السحاب وانزاله ، وما أنتم على ذلك بقادرين ، وقيل : المراد نفي حفظه  
 أى وما أنتم له بحافظين في مجاريه عن أن يغور فلا تنتفعون به وعن سفیان أن المعنى وما أنتم له بمانعين لانزاله  
 من السماء ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ﴾ بإيجاد الحياة في بعض الاجسام القابلة لها ﴿ وَنُمِيتُ ﴾ بإزالتها عنها فالحياة صفة  
 وجودية وهى كما قيل صفة تقتضى الحس والحركة الارادية والموت زوال تلك الصفة ، وقال بعضهم : إنه صفة  
 وجودية تضاد الحياة لظاهر قوله تعالى : (الذى خلق الموت) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقد يعمم الاحياء  
 والامانة بحيث يشمل الحيوان والنبات مثل أن يقال : المراد اعطاء قوة النماء وسلبها ، وتقديم الضمير للحصر ، وهو  
 اما نو كيد الاول أو مبتدأ خبره الجملة بعده ، المجموع خبر لانا ، وجوز كونه ضمير فصل ورده أبو الباقو جهين •  
 أحدهما أنه لا يدخل على الخبر الفعلي والثانى أن اللام لا تدخل عليه ، وتعقب ذلك في الدر المصون بأن الثانى  
 غلط فانه ورد دخول اللام عليه في قوله تعالى : (إن هذا هو القصص الحق) ودخوله على المضارع بما ذهب اليه  
 الجرجاني وبعض النحاة ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (إنه هو يبدى ويبيد) ولعل ذلك المجوز بمن يرى هذا رأى  
 والعجب من أبي البقاء فانه رد ذلك هنا وجوزه في قوله تعالى : (ومكر أولئك هو بيور) كما نقله في المعنى  
 ﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ٢٣ ﴾ أى الباقون بعد فنا ملحق قاطبة المالكون للملك عند انقضاء زمان الملك المجازى ،  
 الحاكمون في الكل أولا وآخرا وليس لاحد الا التصرف الصورى والملك المجازى وفي هذا تنبيه على أن المتأخر  
 ليس بوارث للبتقدم كما يترأى من ظاهر الحال ، تفسير الوارث بالباقي مروى عن سفیان وغيره ، وفسر بذلك  
 في قوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم متعنا باسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا واجعله الوارث منا » وهو من باب  
 الاستعارة ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ ﴾ من مات ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ٢٤ ﴾ من وحي لم يممت بعد  
 أخرجه ابن أبى حاتم وغيره عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه المستقدمين آدم عليه السلام ومن مضى  
 من ذريته والمستأخرين من في أصلاب الرجال ، وروى مثله عن قتادة ، وعن مجاهد المستقدمين من مضى من  
 الامم (المستأخرين) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : من تقدم ولادة وموتا ومن تأخر كذلك مطلقا  
 وهو من المناسبة بمكان وروى عن الحسن انه قال : من سبق إلى الطاعة ومن تأخر فيها ، وروى عن معتمر أنه  
 قال : بلغنا ان الآية في القتال فحدثت أبى فقال لقد نزلت قبل أن يفرض القتال ، فبلى هذا أخذ الجهاد في عموم  
 الطاعة ليس بشىء ، على أنه ليس في تفسير ذلك بالمستقدمين والمستأخرين فيها كمال مناسبة ، والمراد من عليه تعالى  
 بهؤلاء عليه سبحانه بأحوالهم ، والآية لبيان كمال عليه جل وعلا بعد الاحتجاج على كمال قدرته تعالى فان ما يدل  
 عليها دليل عليه ضرورة ان القادر على كل شىء لا بد من عليه بما يصنعه وفي تكرير قوله تعالى : (ولقد علمنا)  
 ما لا يخفى من الدلالة على التأكيد ، وأخرج أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه والحاكم وصححه والبيهقى  
 في سننه ، وجماعة من طريق أبى الجوزاء عن ابن عباس قال : كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله تعالى  
 عليه وسلم حسناء من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون في الصف الاول لتلا يراها ويستأخر  
 بعضهم حتى يكون في الصف المؤخر فاذا ركع نظر من تحت إبطيه فأنزل الله تعالى الآية ، وأخرج عبد الرزاق  
 وابن المنذر عن أبى الجوزاء أنه قال في الآية ولقد علمنا المستقدمين منكم في الصفوف في الصلاة ولم يذكروا  
 حديث المرأة شيئا ، قال الترمذى : هذا أشبه أن يكون أصح ، وقال الربيع بن أنس : حرض النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم على الصف الأول في الصلاة فزادهم الداس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد فقالوا: يبيع دورنا ونشتري دوراً قريبة من المسجد فأنزل الله تعالى الآية ، وأنت تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومن هنا قال بعضهم : الأولى الحمل على العموم اى علمنا من اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت والاسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يُحْشِرُهُمْ ﴾ للجزاء ، وتوسيط الضمير قيل للحصر اى هو سبحانه يحشرهم لا غير ، وقيل عليه : إنه في مثل ذلك يكون الفعل مسلم الثبوت والنزاع في الفاعل وهما ليس كذلك فالوجه جعله لافادة التقوى ، وتعقب بأن هذا في القصر الحقيقي غير مسلم وتصدير الجملة يان لتحقيق الوعد وانتبيه على ما سبق يدل على صحة الحكم ، وفي الالتفات والتعرض لعنوان الربوبية إشعار بعلمته ، وفي الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم دلالة على اللطاف به عليه الصلاة والسلام •

وقرأ الاعمش (يحشرهم) بكسر الشين ﴿ إِنَّهُ حَكِيمٌ ﴾ بالغ الحكمة متقن في أفعاله . والحكمة عندهم عبارة عن العلم بالأشياء على ما هي عليه والاتبان بالأفعال على ما ينبغي ﴿ عَلِيمٌ ﴾ وسع علمه كل شئ ، ولعل تقديم وصف الحكمة للابذان باقتضاها للحشر والجزاء ، وقد نص بعضهم على ان الجملة مستأنفة للتمليل ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ ﴾ اى هذا النوع بأن خلقنا أصله وأول فرد من أفراده خلقاً بديعاً منطوي على خالق سائر أفراده انطوا إجمالاً به ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ ﴾ اى طين يابس يواصل اى يصوت إذا نقر . أخرجه ابن أبي حاتم عن قتادة ونقله في الدر المنصور عن أبي عبيدة ونقل عنه أبو حيان أنه قال: هو الطين المخلوط بالرمل وهو رواية عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه أنه الطين المرقق الذى يصنع منه الفخار ، وفي أخرى نحو الأول ، وقيل : هو من صلصل إذا تفتت تصعيف صل يقال: صل اللحم وأصل إذا أتت وهذا النوع من المضعف مصدر يفتح أوله ويكسر كازلزال ووزنه عند جمهور البصريين فعلال ، وقال الفراء : وكثير من النحويين فمفع ككرت الغاء والعين واللام ، وغلطهم في الدر المنصور لأن أقل الأصول ثلاثة فاء وعين ولام ، وقال بعض البصريين والكوفيين: فمفعول ونسب أيضاً إلى الفراء بل قيل هو المشهور عنه ، وعن بعض آخر من الكوفيين أن وزنه فعل بتشديد العين والأصل صل مثلنا فلما اجتمع ثلاثة أمثال أبدل الثاني من جنس الغاء ، وخص بعضهم هذا الخلاف بما إذا لم يختل المعنى بسقوط الثالث كعلم وكبكب فانك تقول لم وكب فلو لم يصح المعنى بسقوطه نحو سسم فلا خلاف في أصالة الجميع ، وقال اليميني : ليس معنى قولهم : ان الأصل صل أنه زيد فيه صاد بل هو رباعي كزرلر والاشترك في أصل المعنى لا يقتضى أن يكون منه إذ الدليل دال على ان الغاء لا تزداد لكن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى ، وذكر في البحر ان صلصال بمعنى مصلصل فالتفاضل بمعنى المقضض فهو مصدر بمعنى الوصف ومثله كثيره ﴿ مِنْ حَمِيمٍ ﴾ من طين تغير واسود من مجاورة الماء . ويقال للراحدة حمأة ، قال الليث: بتحريك الميم ووم في ذلك وقالوا : لانعرف الحمأة في كلام العرب إلا ساكنة الميم وعلى هذا أبو عبيدة والاكثرون ، والجار والمجرور في موضع الصفة لصلصال كما هو السنة الشائعة في الجار والمجرور بعد النكرة اى من صلصال كائن من حمي ، وقال الحوفي : هو بدل مما قبله باعادة الجار فكأنه قيل خلقناه من حمي ﴿ مَسْنُونٌ ﴾

أى مصور من سنة الوجه وهى صورته، وأنشد لذلك ابن عباس قول عمه حمزة بمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم:

أغر كأن البدر سنة وجهه جلا الغيم عنه ضوءه فتبددا

وأنشد غيره قول ذى الرمة:

تريك سنة وجه غير مقرقة (١) ملساء ليس بها خال ولا ندب (٢)

أو مصبوب من سن الماء صبه ويقال سن بالشين أيضا أى مفرغ على هيئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر المذابة فى القوالب، وقال قتادة ومعمر: المسنون المنين، قيل: وهو من سنت الحديده على المسن اذا غيرتها بالتحديد، به فالذى يسيل بينهما سنتين ولا يكون الامتنان، وقيل: هو من سنت الحديده على المسن اذا غيرتها بالتحديد، وأصله الاستمرار فى جهة من قولهم: هو على سن واحد وهو صفة لجم، ويجوز أن يكون صفة لصلصال ولا ضمير فى تقدم الصفة الغير الصريحة على الصريحة، فقد قال الرضى: اذا وصفت النكرة بمفرد أو ظرف أو جملة قدم المفرد فى الاغلب وليس بواجب خلافا لبعضهم، والدليل عليه قوله تعالى: (وهذا كتاب مبارك أنزلناه) لكنه يحتاج الى النكتة لاسيما فى كلام الله تعالى لأنه لا يعدل عن الاصل لغير مقتض، ولعل النكتة ههنا مناسبة المقدم لما قبله فى أن كلا منهما من جنس المادة، وقيل: انما اخرجت الصفة الصريحة تنبيها على أن ابتداء مسنونه ليس فى حال كونه صلصالا بل فى حال كونه حماً كأنه سبحانه أفرغ الحما فصور من ذلك تمثال انسان أجوف فيس حتى اذا تقرصت ثم غيره طورا بعد طور حتى نفخ فيه من روحه فبارك الله احسن الخالقين، وقيل: المسنون المنسوب أى نسب اليه ذريته وهو كما ترى • (وَالْجَانُّ) هو أبو الجان كما روى عن ابن عباس ويجمع على جنان كحائط وحيطان وراع ورعيان قاله العبرسي، وقيل: هو إبليس وروى عن الحسن. وفتادة لكن فى الدر المصون أنه هو أبو الجن، وقال ابن بحر: هو اسم لجنس الجن وتشعب الجنس لما كان من فرد واحد مخلوق من مادة واحدة كان الجنس مخلوقا منها. وقرأ الحسن. وعمرو بن عبيد (والجان) بالهمز واتصاه بفعل يفسره (خَلَقْنَاهُ) وهو هنا أقوى من الرفع للمطف على الجملة الفعلية (مَنْ قَبْلُ) أى من قبل خلق الانسان، قيل: ومن هنا يظهر جواز كون المراد بالمستقدمين أحد الثقاتين والمستأخرين الآخر والخطاب بقوله تعالى (منكم) للكلى وهو بعيد غاية البعده (مَنْ نَارِ السُّمُومِ ٢٧) أى الريح الحارة التى تقتل. وروى ذلك عن ابن عباس، وأكثر ما تهب فى النهار وقد تهب ليلا. وسميت سموما لأنها بلطفها تنفذ فى مسام البدن ومنه السم القاتل، ويقال: سم يومنا يسم اذا هبت فيه تلك الريح، وقيل: السموم نار لا دخان لها ومنها تكون الصواعق، وروى ذلك أبو روق عن الضحاك عن ابن عباس فالاضافة من اضافة العام الى الخاص، وقيل: السموم افراط الحر والاضافة من اضافة الموصوف الى الصفة، والمراد من النار المفرطة الحرارة، وقد جاء فى بعض الآثار ما يدل على أن النار التى خلق منها الجان أشد حرارة من النار المعروفة. فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «رويا المسلم جزء من سبعين جزءا من النبوة وهذه النار جزء من سبعين جزءا من السموم التى خلق منها الجان وتلا

(١) من قرفت الجرح قشرته اه منه

(٢) بالتحريك أثر الجرح اه منه



عليه الصلاة والسلام الآية» واستشكل الحاق من النار بأنه كيف نتخاق الحياة فيها وهي بسيطة ليست مركبة من أجزاء مختلفة الطبع والحياة كالمزاج لا تتكون الا في المركبات وقد اشترط الحكماء فيها البنية المركبة .  
 وأجيب بمنع ذلك لأنها اذا خلقت في المجرى كالملائكة على قول والعقول التي أنبتاها الفلاسفة فالطريق الاولي البساط بل لا مانع أيضا أن تتخاق في الاجزاء الفردة خلافا للذات المتزلة حيث اشترطوا البنية المركبة من الجواهر وليس لهم سوى شبه أو هن من بيت العنكبوت على أن ذلك غير وارد رأسا لأن معنى كون الجن مخلوقة من نار أنها الجزء الاعظم الغالب عليها كالتراب في الانسان فليست بسيطة، وقال بعضهم: إن الجن أجسام هوائية أو نارية بمعنى أنهم يغلب عليهم ذلك وهم مركبون من العناصر الأربعة كالملائكة عليهم السلام على قول .  
 ثم ان النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة انكار الجن وليس ذلك مذهب جميعهم فقد ذهب جمع عظيم من قدمائهم الى وجودهم وهو مذهب جمهور أرباب الملل وأصحاب الروحانيات ويسمونهم بالارواح السفلية وزعموا أنهم أسرع اجابة من الارواح الفلكية الا أنها أضعف . نعم اختلف المثبتون فمنهم من زعم أنهم ليسوا أجساما ولا حالين فيها بل هم جواهر قائمة بأنفسها لكنها أنواع مختلفة بالماهية باختلاف ماهيات الاعراض بعد استوائها في الحاجة الى المحل فبعضها كريمة حرة محبة للخيرات وبعضها دنية خسيسة محبة للشرور ولا يعلم عدد أنواعهم الا الله تعالى ولا يبعد أن يكون في أنواعها من يقدر على أفعال شاقة يعجز عنها قدرة البشر وكذا لا يبعد لكل نوع منها تعلق بنوع محصر من أجسام هذا العالم، ومن الناس من زعم ان هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت أبدانها وازدادت قوة وبالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق حدوث بدن مشابه للبدن الذي فارقه فبسبب تلك المشابهة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير معاونة لنفس ذلك البدن في أفعالها وتديرها لذلك البدن فان اتفقت هذه الحالة في النفوس الخيرة سمي ذلك المدين مائكا وتلك الاعانة الهاماء، وان اتفقت في النفوس الشريرة سمي ذلك المدين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة، ومنهم من قال: إنهم أجسام لكن اختلفوا فقال بعضهم: هي مختلفة الماهية وإن اشتركت في صفة، وقال آخرون: إنها متساوية في تمام الماهية، وقد أطال الكلام في ذلك الامام في تفسير سورة الجن، وذكر في تفسير هذه الآية أنهم اختلفوا في الجن فقال بعضهم: إنهم جنس غير الشياطين، والاصح أن الشياطين قسم من الجن، فكل من كان منهم مؤمنا فانه لا يسمى بالشيطان، وكل من كان منهم كافرا سمي بهذا الاسم، والدليل على صحة ذلك أن لفظ الجن مشتق من الاستتار فكل من كان كذلك كان من الجن اه، وما ذكره من الاصح هو الذي ذهب اليه المعظم لكن ما ذكره من الدليل ضعيف .  
 وقال وهب: ان من الجن من يولده ويأكل من ويشربون بمنزلة الآدميين، ومنهم من هو بمنزلة الريح لا يتوالدون ولا يأكلون ولا يشربون وهم الشياطين . وذكر ابن عربى ان تناسل الجن بالقاء الهواء في رحم الانثى كما أن التناسل في البشر بالقاء الماء في الرحم، وأنهم محصورون في اثنتي عشرة قبيلة أصولا ثم يتفرعون إلى الخاخذ، ويقع بينهم حروب وبعض الزواجر يكون عند حربهم، فان الزوبعة تقابل ريحين تمنع كل صاحبتها أن تخترقها فيؤدى ذلك إلى الدوروما كل زوبعة حرب .  
 وأخرج البيهقي في الاسماء . وأبو نعيم . والدليل . وغيرهم باسناد صحيح - كما قال العراقي - عن أبي ثعلبة مرفوعا الجن ثلاثة أصناف : فصنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء . وصنف حيات وكلاب . وصنف

يجلون ويطعنون ، وفي هذه القسمة عندي إشكال يظهر بالتدبر ، ولعل حاصلها أن صنفاً منهم يغلب عليهم الطيران في الهواء ، وصنف يغلب عليهم الحل والارتحال ، وصنف يغلب عليهم المسك والثرطن ببعض المواطنين ، وعبر عنهم بالحيات والكلاب لكثرة تشاكلهم بذلك دون الصنفين الآخرين ، فاهم وإن جاز عليهم التشاكل بالأشكال المختلفة لأنهم من الجن ، وقد قالوا : إنهم قادرون على ذلك وإن فوزع فيه بأنه يستلزم أن لا تبقى ثقة بشيء . ورد بأن الله تعالى قد تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يقع فيها ما يترتب عليه الريبة في الدين ورفع الثقة بعالم وغيره فاستحال شرعا الاستلزام المذكور - إلا أنهم لا يكثر تشاكلهم بذلك ، وربما يقال : إن القدرة على التشاكل إنما هي لصنف المتوطنين ، وإثباتها في كلامهم للجن يكفي فيه صحتها باعتبار بعض الأصناف لكنه بعيد جداً فليتدبر حقه ، وقد قال المهتمى : إن رجال هذا الحديث وثقوا وفي بعضهم ضعف ، فإن كان الحديث لذلك ضعيفاً فلا قيل ولا قال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وسيأتي إن شاء الله تعالى استيفاء الكلام في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام ، ثم إن مساق الآية الكريمة - على ما قيل - كما هو للدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه وبيان بده خلق الثقلين فهو للتنبية على مقدمة يتوقف عليها إمكان الحشر وهي قبول المواد للجمع والاحياء فتدبر \*

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ) نصب باضمار اذكر ، وتذكير الوقت لما مر مرارا من أنه أدخل في تذكير ما وقع فيه ، وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام اشعار بعلة الحكم وتشريف له صلى الله تعالى عليه وسلم أى اذكر وقت قوله تعالى : ﴿ لِلْبَشَرِ الْآيَاتُ ﴾ الظاهر أن المراد بهم ملائكة السماء والأرض ، وزعم بعض الصوفية أن المراد بهم ملائكة الأرض ولادليل له عليه (إِنِّي خَلَقْتُ) فيما سيأتي؛ وفيه ما ليس في صيغة المضارع من الدلالة على أنه تعالى فاعل لذلك البتة من غير صارف ولا عاطف (بَشَرًا) أى إنسانا ، وعبر به عنه اعتبارا بظهور بشرته وهى ظاهر الجلد عكس الأدمة خلافا لأبي زيد حيث عكس وغلظه في ذلك أبو العباس . وغيره من الصوف والوبر ونحوهما ، ولبعض أكابر الصوفية وجه آخر في التسمية سنذكره إن شاء الله تعالى في باب الإشارة ، ويستوى فيه الواحد والجمع .

وذكر الراغب أنه جاء جمع البشرية بشرا وأبشارا ، وقيل : أريد جسما كشيءاً يلاقي ويأثر أو جسما بادي البشرة ولم يرد إنسانا وإن كان هو إياه في الواقع ، وبعض من قال إنه المراد قال : ليس هذا صيغة عين الحادثة وقت الخطاب بل الظاهر أن يكون قد قيل لهم : إني خالق خلقا من صفته كيت وكيت ولكن اقتصر عند الحكاية على الاسم (من صلصال) متعلق - بخالق - أو بمحذوف وقع صفة (بشرا) (من حيا مسنون ٢٨) تقدم تفسيره وإعراجه فتذكر فاني العهد من قدم (فَأَدَّاسُوهُ) فعلت فيه ما يصير به مستويا معتدلا مستعدا لفيضان الروح وقيل صورته بالصورة الانسانية والخلقة البشرية (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) النفخ في العرف اجراء الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لا مساكها والامتلاء بها، والمراد هنا تمثيل إفاضة مابه الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقة \*

وقال حجة الاسلام : عبر بالنفخ الذي يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذي تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الحطب القابل مثلا

بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال ، وقد يكفى بالسبب عن الفعل المستفاد الذي يحصل منه على سبيل المجاز وإن لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه ، ثم هذا الروح عنده وكذا عند جماعة من المحققين ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء مثلا ، ولا هو عرض يحل القلب أو الدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم بل هو جوهر مجرد ليس داخل البدن ولا خارجه ولا يتصل به ولا منفصلا عنه ، ولهم على ذلك عدة أدلة .

الدليل الأول : أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية وذلك بارتسام صور المدركات في المدرك فحل تلك الصور إن كان جسما فاما أن يحل غير منقسم أو منقسما ، والأول محال لأن الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي والنقطة تنتج أن تكون محلا للصور العقلية لأنها لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدها بل إن كانت قابلة للصور المذكورة وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا أبدا ولو كان كذلك . لكن المقبول حاصلًا أبدا لما أن المبادئ الفعالة المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص إلا لاختلاف أحوال القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول وحينئذ يكون جميع الأجسام ذوات النقط عاقلة ، ويجب أيضا أن يبقى البدن بعد الموت عاقلا لبقاء محل الصور على استعداده وليس كذلك ، والثاني أيضا محال لأن الحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون تلك الصورة منقسمة أبدا وذلك محال لوجوه مقررّة فيما بينهم .

الدليل الثاني : ما عرل عليه الشيخ وزعم أنه أجل ما عنده في هذا الباب وهو أنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية ذلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يتخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى مساوية لها تحصل فيها وإما أن لا يكون بل لأجل أن نفسها حاضرة لها ، والأول محال لأنه يفضي إلى الجمع بين المثليين فتعين الثاني ، وكل ما ذاته حاصل لذاته كان قائما بذاته ، فاذن القدرة العاقلة وهي الروح بالنفس الناطقة قائمة بنفسها ، وكل جسم أو جسماني فانه غير قائم بنفسه ، واكثر تلامذته من الاعتراضات وأجاب عنها .

الدليل الثالث : ما عرل عليه أفلاطون وهو أنات تخيل صورًا لا وجود لها في الخارج وتميز بينها وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية ومحلها يمتنع أن يكون جسمانيا فان جملة بدتنا بالنسبة إلى الأمور المنخلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة ؟ وليس يمكن أن يقال : ان بعض تلك الصور منطبقة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا في أفعالها أيضا وهو ظاهر ، فاذن محل هذه الصور شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة .

الدليل الرابع : لو كان محل الإدراكات شيئا جسمانيا لصح أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشيء الواحد عالما جاهلا بشيء واحد في حالة واحدة .

الدليل الخامس : أن الروح لو كان منطبعا في جسم مثل قلب أو دماغ . كان إما أن يعقل دائما ذلك الجسم أولا يعقله كذلك أو يعقله في وقت دون وقت والأقسام باطلة فالقول بانطباعه باطل ، ويان ذلك أن تعقل الروح لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن الآلة حاضرة عنده أولان صورة أخرى من تلك الآلة تحصل له فان كان الأول فالروح إن أمكنه إدراك تلك الآلة وإدراك نفس مقارنتها له فبا دامت الآلة مقارنة وجب



أن يعقلها الروح فيكون دائم الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على الروح إدراك الآلة وجب أن لا يدركها أبدا فظاهر أنه لو كان تمقل الروح لتلك الآلة لأجل المقارنة لوجب أن يعقلها دائما أو لا يعقلها كذلك وكلا القسمين باطل، وأما إن كان تعقله لها لأجل حصول صورة أخرى منها فالروح إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة فيه يكون الصورة الثانية للآلة حالة أيضا في الآلة لأن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيلزم الجمع بين المثابن وإن لم يكن الروح في تلك الحالة بل مجردة فذلك المطلوب واستدل بغير ذلك أيضا .

وقد ذكر الإمام في المباحث من الأدلة اثني عشر دليلا منها ما ذكر وأطال الكلام في ذلك جرحا وتعديدا وعول في إثبات هذا المطلب على غير ذلك فقال: والذي نعول عليه أن نقول: إن كل عاقل يحدد نفسه انه الذي الذي كان قبل فهو يته اما أن تكون جسما واما أن تكون قائمة بالجسم واما أن لا تكون شيئا من الأمرين والاول بالباطل، أما أول فلأن الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، وأما ثانياً فلأن الأبعاد الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لأن الأسباب المحالفة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا تختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الأعضاء المركبة وهي مركبة من الأعضاء البسيطة مثل اللحم والعظم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فإذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من الأجزاء كنسبته إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض أولى من عروضه لبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست أيضا قائمة بالجسم لأن القائم به يجب أن يتبدل عند تبدله لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم أن لا يوجد الانسان من نفسه انه الذي كان موجوداً قبل، ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا أن هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة اليه فهو جوهر مجرد وهو المطلوب. ولا يلزم أن يكون لسائر الحيوانات هذا الجوهر لانا وان عرفنا انها تعلم هويات أنفسها لكن لا تعرف انها تعلم من أنفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ويمكن أن يحتج أيضا على هذا المطلب بأننا قد دللنا على ان المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك إما أن يكون جسما أو قائما به أو لا ولا، والاول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا، والثاني أيضا باطل لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو ببعض دون بعض والاول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلاً متفكراً عاقلاً وليس كذلك، وبطل أيضا أن يقال: ان بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل ولسنا نجد ذلك فينا، وبهذا ظهر أيضا فساد ما قيل: لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء لظهور انا لا نجد من أبداننا موضعا مشتتلا على هذا الجسم اللطيف السامع المبصر المتخيل المتفكر العاقل، وليس لأحد أن يقول: هب أنكم لا تعرفون هذا الموضوع لكن ذلك لا يدل على عدمه لانا نقول إنا قد دللنا على انا السامعون المبصرون المتخيّلون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كانت جزءاً من البدن أو محصورة في جزء منه موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقتنا وهويتنا إلا ذلك الجسم فلو لم نعرفه لكننا لانعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسماً أصلاً ولا قائماً به

فہو جوہر مجرد وهو المطلوب، و ذکر ہؤلاء الذاہبون إلى التجرد انہ متعلق بالبدن کتعلق العاشق عشقاً جبلاً إلهامياً بالمشوق حتی أنہ لا ینقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لأن یتعلق به بل تعلق الروح أقوى من هذا التعلق بكثير وهو تعلق التدبیر والتصرف وإضافته إلى ضمیره تعالیٰ فی الآیة لانہ سبحانه وتعالیٰ خلقه من غیر واسطۃ تجری، مجری الأصل والمادۃ أو للتصرف، وسئل حجة الاسلام عن ذلك فقال: لو نطق الشمس وقالت: أفضت علی الارض من نوری يكون ذلك صدقاً ويكون معنی النسبة ان النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه . وان كان فی غاية من الضعف بالنسبة الیہ وقد عرفت ان الروح منزہ عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشیاء وذلك مضاهاة ومناسبة ولذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة لیست للجسمانیات أصلاً، ولیس لاحد ان یقول: إن فی تنزیه الروح عن المكان وصفالہ بصفة الله تعالیٰ شأنه وتقدست صفاته بل بأخص صفاته سبحانه ویلزم من ذلك عدم التیز فقد قالوا: كما یتحیل اجتماع جسمین فی مكان واحد یتحیل ان یتجمع اثنان لانی مكان لانہما استحال اجتماع جسمین فی مكان لانہ لو اجتمعا لم یتیز أحدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما لیس فی مكان لم یحصل التیز والفرق بینہما ولذا قالوا لا یتجمع سوادان فی محل واحد حتی قبل المثلان كالضدین لانا نقول: التیز غیر منحصر بالمكان بل يكون به جسمین فی مكانین وبالزمان كسوادین فی جوہر واحد فی زمانین وبالحد والحقیقة كالاعراض المختلفة فی محل واحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة فی جسم واحد فان تیز كل منها عن الآخر بذاته لا یمكان ولا زمان ومثل ذلك العلم والارادة والقدرة فان تیز كل ایضا بذاته وإن كان الجمع لشیء واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق فی محل واحد فبان بتصور أشیاء مختلفة الحقائق بذواتها فی غیر مكان اولی، وكون الوجود لانی مكان أخص صفاته سبحانه فی حیز المنع بل الأخص أنہ جل شأنه یوم ای قائم بذاته وتعالیٰ السواء قائم به وأنہ تبارک وتعالیٰ موجود بذاته وكل ماسواه تعالیٰ موجود لا بذاته بل لیس للأشیاء من ذواتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غیرها علی سبیل العاریة والوجود له سبحانه ذاتی غیر مستعار فانیة لیس إلا لله عز وجل انتهى .

وهذا الذی قالوه من تجرد الروح خلاف ما علیہ جمهور أهل السنة . قال الشیخ عبد الرؤف المناوی : قد خاض سائر الفرق غمرة الکلام فی الروح فاظفروا بطائل ولارجعوا بنائل وفيها أكثر من ألف قول و لیس فیها- علی ما قال ابن جماع- قول صحیح بل کلها قیاسات وتجلیات عقلیة، وجمهور أهل السنة علی أنها جسم لطیف بخالف الأجسام بالماهیة والصفة متصرف فی البدن حال فیہ حلول الزیت فی الزیتون والنار فی الفحم یعبر عنه بأنا وانت . وإلى ذلك ذهب إمام الحرمین، وقال اللقانی: جمهور المتکلمین علی أنها جسم مخالف بالماهیة للجسم الذی تولد منه الأعضاء نورانی علوی خفیف حی لذاته نافذ فی جوہر الأعضاء سار فیہ سریان ماء الورد فی الورد والنار فی الفحم لا یتطرق الیہ تبدل ولا انحلال بقاؤه فی الأعضاء حیة وانفصاله عنها إلى عالم الأرواح موت .

وزعم بعضهم أن الانسان هو هذا المیکل المحسوس وروحه عرض قائم به وعزاه بعض المتأخرین من المعاصرين إلى جمهور المتکلمین وجعله وامتناع اتحاد القابل والمفاعل دلیلاً علی إبطال كون العبد خالفاً لأفعاله، وقد رد الامام فی التفسیر ذلك الزعم وارتضى ما نقلناه عن الجمهور فقال: إنهم قالوا لا یجز أن يكون الانسان

عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (١) لأن أجزائه أبداً في الذبول والنمو والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو - هو - أمر باق من أول عمره إلى آخره وغير الباقي غير الباقي فالشارح اليه عند كل أحد بقوله أنا ووجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل .

ثم اختلفوا عند ذلك في أن المشار اليه بأنا أى شئ . هو ؟ والأقوال فيه كثيرة إلى أن أسدها تحصيلاً وتلخيصاً أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سرياً الماء في الورد والدهن في السمس ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره مخالفة بالماهية لما تركب منه الهيكل وهي حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت ذلك وصارت سارية فيه صار مستنيراً بنورها متحرراً بتحريرها ثم انه أبداً في الذوبان والتحلل والتبدل وتلك الأجزاء ما خلفتها له بالماهية باقية مجالها وإذا فسد انفصلت عنه إلى عالم القدس ان كانت سعيدة أو عالم الآفات ان كانت شقية ٥ ، ومنه يعلم بطلان الاستدلال على تجرد الروح بابطال كون الانسان عبارة عن الهيكل المحسوس كما يقتضيه كلام صاحب الهياكل حسبما يدل عليه كلام شارحه الجلال حيث قال في الهيكل الثاني: أنت لا تنفعل عن ذاتك أبداً وما جزء من أجزاء بدنك الا تنساه أحياناً ولا يدرك الكل إلا بأجزائه فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها أنت وراء هذا البدن وقال الجلال: فلا تكون النفس جسماً أصلاً لأن غاية ذلك إثبات أن النفس وراء هذا البدن لا اثبات أنها مع ذلك مجردة لجواز أن تكون جسماً لطيفاً كما علمت . وزعم القاضى ان مذهب أكثر المتكلمين ان الروح عرض وانها هي الحياة واختاره الاستاذ أبو إسحق ولم يبال بلزوم قيام العرض بالعرض . واعترض هذا الزاعم القول بالجسمية بأنها لو كانت جسماً لجاز عليها الحركة والسكون كسائر الاجسام فيزيم أن تكون كلها أرواحاً ولو يجب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية، وفيه أنه إنما يزيم ما ذكر أن لو كان الجسم إنما كان روحاً لكونه جسماً وليس فليس فانه إنما كان روحاً لمعنى خصه الله تعالى به وقد علمت ان القائل بالجسمية يقول: إنه حتى لذاته فلا يزيم التسلسل وبينه وبين الجسم عنده علاقة بحسب بخار لطيف يبرعته بالروح الحيوانى، وعرفه في الهياكل بأنه جسم لطيف بخارى يتولد من لطائف الأخطا و ينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة ولولا لطفه لما سرى وهو مطية تصرفات النفس ومتى انقطع انقطع تصرفها، وقال بعضهم: إنه اعتدال مزاج دم القلب والأمر في ذلك سهل، وذهب بعض المحققين إلى ان الروح تطلق على الروح التي ذكر انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد وهو غير الروح الحيوانى وعلى أمر ربانى شريف له إشراق على ذلك الجسم اللطيف ولعل ذلك هو سبب حياة الروح بالمعنى الأول وإدراكها ونورانيتها ويعبر عنه بالروح الأمرى وهو المراد من الروح في قوله تعالى: (يسألونك عن الروح) الآية، ويطلقون كثيراً على الروح بالمعنى الأول النفس الانسانية وعابها بالمعنى الثانى النفس الناطقة والذي يقال فيه: إنه جوهر مجرد ليس جسماً ولا جسمانياً ولا متصلاً ولا منفصلاً ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في عين من الله عز وجل مشرقه واليه سبحانه مغربه هو الروح بهذا الاطلاق، واختلفوا في أن حدوثها هل هو قبل الأبدان أو بعدها فقال حجة الاسلام: الحق ان الأرواح حدثت عند استعداد الجسد للقبول كما حدثت الصورة في

(١) وبه يرد على بعض المعاصرين أيضاً تدبراه منه



المرآة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقيل، وقد قال بذلك من الفلاسفة أرسطو ومتبعوه، واستدلوا عليه بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فاما أن تكون واحدة أو كثيرة وعلى الأول إما أن تتكرر عند التعاق بالبدن أولاً فان لم تتكرر كانت الروح الواحدة روحاً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ماعله إنسان عليه الكل وماجهله جهله وذلك محال، وإن تكرر لزم انقسام مايسر له حجم وهو أيضاً محال، وعلى الثاني لا بد أن يمتاز كل واحدة منها عن صاحبها إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها، والأولان محالان لأن الأرواح متحدة بالنوع والواحد بالنوع يتساوى جميع أفرادها بالذاتيات ولوازمها. وأما العوارض فحدوثها إما هو بسبب المادة وهي هنا البدن قبله لامادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة وبعد ان ساق حجة الاسلام الدليل على هذا الطرز قيل له: ما تقول في خبر «ان الله تعالى خالق الأرواح قبل الاجسام بألفي عام؟» وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بثناو كنت نبياً و آدم بين الماء والطين» فقال رحمه الله تعالى: نعم هذا يدل بظاهرة على تقدم وجود الروح على الجسد ولكن أمر الظواهر هين لسعة باب التأويل، وقد قالوا: ان البرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر بل يؤول له الظاهر كما في ظواهر الكتاب والسنة في حق الله تعالى المنافية لما يدل عليه البرهان القطعي، وحينئذ يقال: لعل المراد من الأرواح في الخبر الأول الملائكة عليهم السلام وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسموات ونحوها، وإذا تفكرت في عظم هذه الأجساد لم تكذب تستحضر أجساد الأدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد، ونسبة أرواح البشر إلى أرواح الملائكة عليهم السلام كنسبة أجسادهم إلى أجساد العالم ولو افتتح عليك باب معرفة أرواح الملائكة لرأيت الأرواح البشرية كمرآة اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار هي الروح الأخير من أرواح الملائكة • وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا أول الأنبياء خلقاً» فالخلق فيه بمعنى التقدير دون اليجاد فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل أن يولد لم يكن مخلوقاً موجوداً ولكن الغايات سابقة في التقدير ولا حقة في الوجود، وهو معنى قول الحكميم: أول الفكر آخر العمل، فالدار السكاملة أول الأشياء في حق المهندس مثلا تقدير أواخرها وجوداً وما يتقدم على وجودها من ضرب اللبن ونحوه وسيلة إليها ومقصود لأجلها، ولما كان المقصود من فطرة الأدميين إدراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك إلا بتعريف الأنبياء عليهم السلام كانت النبوة مقصودة والمقصود كمالها وغايتها لأرسلها وتمهيداً لها وسيلة إلى ذلك وكمالها به صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك كان أولاً في التقدير وآخرها في الوجود، وقوله عليه الصلاة والسلام: «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين» إشاره إلى هذا أيضاً وانه لم يشأ سبحانه خلق آدم إلا ليتزعم الصافي من ذريته ولم يزل يستصفي تدريجاً إلى أن يبلغ كمال الصفاء، ولا يفهم هذا إلا بأن يعلم أن للدار مثلا وجودين وجوداً في ذهن المهندس حتى كأنه ينظر إلى صورتها ووجوداً خارج الذهن مسبباً عن الوجود الأول فهو سابق عليه لا محالة • وحينئذ يقال: ان الله تعالى يقدر أولاً ثم يوجد على وفق التقدير ثانياً، والتقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس أولاً في لوح أو قرطاس فقصير الدار موجوده بكال صورتها نوعاً من الوجود يكون سبباً للوجود الحقيقي، وكما ان هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجرى على وفق العلم بل العلم يجرى كذلك تقدير صور الأمور الالهية ترسم أولاً في اللوح المحفوظ بواسطة القلم الالهي والقلم يجرى

على وفق العلم السابق الأزل، واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور، والقلم عبارة عن موجوده تفيض الصور على اللوح وليس من شرطهما أن يكونا جسمين ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لائقين لأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته الإلهية ويقدر عن حقيقة الجسمية، وقد يقال: إنها جوهران وروحانيان أحدهما متعلم وهو اللوح والآخر معلم وهو القلم، وقد أشير إلى ذلك بقوله سبحانه: (علم بالقلم) فإذا فهمت معني الوجود فقد كان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قبل بالمعنى الأول منهما دون المعنى الثاني اهـ  
واعترض على الاستدلال من وجوده منها ما هو جار على رأى الفلاسفة المستدلين بذلك أيضا ومنها ما لا اختصاص له برأيهم. الأول لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ولا يقال: الكل لو كان واحدا وكان قابلا للانقسام يلزم أن تكون وحدته اتصالية فيكون جسما لانا نقول: مسلم أن كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام ولانسلم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لاتعكس نفسها. الثاني سلمنا أنها كانت متكثرة لكن لم قلتم لا بد أن يختص كل بصفة مميزة لأنه لو كان التميز للاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فاما أن يكون تميزه بما به تميزه فيلزم الدور أو بثالث فيلزم التسلسل ولأن التميز لا يختص بشئ بعينه إلا بعد تميزه فلو كان تميز الشئ عن غيره باختصاصه بشئ لزم الدور الثالث سلمنا أنه لا بد من يميز فلم لا يجوز أن يكون بذاتي، وبإياه ما بينوه من اختلاف النفوس بالنوع. الرابع سلمنا أنها لاتتميز بشئ من الذاتيات فلم لا يجوز أن تتميز بالعوارض، قولكم: إن حدوثها بسبب المادة وهي هنا البدن ولا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون هناك بدن تتعلق به وقوله آخر وهكذا ولا مخلص من هذا إلا بابطال التناسخ فتوقف حجة إثبات حدوث الأرواح على ذلك الإبطال مع أن الحكماء بنوا ذلك على الحدوث حيث قالوا بعد الفراغ من دليله: إذا ثبت حدوث النفس فلا بد وأن يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث النفس سبب لأن يحدث عن المبادئ المعارفة نفس أخرى فيثبت يلزم اجتماع نفسين في بدن فيجىء الدور. الخامس سلمنا عدم تعلقتها ببدن قبل لكن لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعوارض باعتباره كانت متميزة ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أوله.

السادس: المعارضة وهي أن الأرواح عند الفريقين باقية بعد المفاخرة ولا يكون تمايزها بالماهية ولو ازمها بل بالعوارض لكن الأرواح الهولونية التي لم تكن سبب شيئا من العوارض إذا فارقت لا يكون فيها شئ من العوارض سوى أنها كانت متعلقة بأبدان فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكيف أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بأبدان تمايز، قولهم: لم لا يجوز أن تكون قبل واحدة فتكسرت، قلنا: لا يجوز لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشئ مع غيره ليس هو لامع غيره فذلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفا للآخر بالماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبدا وكانت موجودة قبل التعلق هـ

فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد أن يكون الجزء أصغر مقدارا من الكل وإلا لم يكن أحدهما أولى بأن يكون جزء الآخر من العكس، فثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد أن يكون ذا مقدار. سلمنا أن المجرد لا يمكن أن ينقسم بعد وحدته

لكن تعينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعاق بالبدن فيكون تميز كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعاق بالبدن فيكون تميز كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي حادثا وهو المطلوب . وقولهم : لم قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف، قلنا: يجب بنحو ما ذكره في تشخيص التشخيص، وقولهم لم قلتم: إن النفوس لا يجوز أن تمتاز بالصفات المقومة قلنا : يجب أن لا يركبنا قوله إلا أنا لانعرف بالبدية أن كل نوع من أنواعها قائم على أشخاص عدة بالضرورة فإنا نعلم أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد في كل نوع من أنواعها شخص فقد تمت الحجة . وقولهم : إن هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ . قلنا : ليس كذلك . لانا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما كان كذلك كان نوعه في شخصه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذن لهلة خارجية ، وقد عرفت أن العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذن تعينها لا بد وأن يكون للتعاق ببدن معين فتكون لاحتمال غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبله .

وهذا يظهر أن كل مانعه مقول على كثيرين بالفعل فهو محدث، فاتضح من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة في النوع يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال التناسخ ليجيء الدور السابق . قولهم : لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض الخ ؟ قلنا : لا يجوز أن يكون امتيازها بذلك لأن تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين لا بد له من علة معينة، وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن ذلك متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور، فاذن تلك العلة أمر عائد إلى القابل وقيل البدن لا قابل فلا تميز. والمتكلمون يطولون مثل ما ذكر بازوم التسلسل الذي يطله برهان التطبيق . وأما المعارضة فالجواب عنها بأن النفوس الهولانية يتميز بعضها عن البعض أولا بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحد منها شعورها بذاتها الخاصة وقد بين أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يستمر فلا جرم يبقى الامتياز . والحاصل أن الامتياز لا بد وأن يحصل أولا بسبب آخر حتى يحصل لكل من النفوس شعور بذاته الخاص وذلك السبب في النفوس الهولانية تعلقها بالأبدان، وأما التي قبل الأبدان فلو تميزت لكان المميز سوى الشعور حتى يترتب هو عليه، وقد بين أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التمييز وظهور الفرق والله تعالى الموفق .

وقد استدل صاحب المعبر على حدوثها بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر أولا والأول باطل لانه قول بالتناسخ وهو باطل لأن أنفسنا لو كانت من قبل في بدنت آخر لكننا نعلم الآن شيئا من الأحوال الماضية وتذكر ذلك البدن وليس فليس، والثاني كذلك لأنها تكون حينئذ معطلة ولا معطلة في الطبيعة وهو دليل بجمع مقدماته ضعيف جدا فلا تعتبره ، وزعم قوم من قدماء الفلاسفة قدمها وأوردوا لذلك أمورا .

الاول : أن كل ما يحدث فلا بد أن يكون له مادة تكون سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية وليس فليس الثاني أنها لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث



الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الآن غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان والقابل لها متناه في الآن متناهية، فاذن ليس حدوث الابدان علة لحدوثها فلا يتوقف صدورها عن عللها على حدوث أمر فتكون قديمة هـ

الثالث: أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية إجماعا فهي أزلية، ويرد عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم: إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه، وأيضا للذات أن يمنع فساد لزوم كون النفوس الآن غير متناهية، والمقدمة القائلة إن كل قابل للزيادة والنقصان متناه ليست من الأوليات قطعاً كما هو ظاهر فاذن لا تصح إلا بيهان وهو لا يتقرر إلا بما يحتمل الانطباق على ما بين في محله، وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة لهم على تصحيحها فلا تقبل، ثم إن كون النفوس متحدة بالنوع مما قد صرح به جماعة من المتكلمين كالنزالى وغيره، وإليه ذهب الشيخ من الفلاسفة إلا أنه لم يأت لذلك بشبهة فضلا عن حجة واستدل غيره بأمر هـ

الأول: أن النفوس مشتركة في أنها نفوس بشرية فلو انفصل بعضها عن بعض بمقوم ذاتي مع هذا الاشتراك لزم التركيب فكانت جسمانية •

الثاني أنا نرى الناس مشتركين في صحة العلم بالمعلومات، وفي صحة التخلق بالأخلاق فالنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريرية، وذلك يوجب أن تكون متساوية مطلقا لأننا لا ننقل من صفاتها إلا كونها مدركة ومتحركة بالارادة وهي متساوية فيهما فهي إذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلواختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة، ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لجواز اختلافهما في غير معقول عندنا وذلك يؤدي إلى القدح في تمائل المتماثلات •

الثالث: أنه بين في محله أن كل ماهية مجردة لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس زيد مثلا مجردة فهي عاقلة لذلك ثم انها لا تعقل إلا ماهية قوية على الإدراك والتحرك فاذن ماهيته هذا القدر وهو مشترك بينه وبين سائر النفوس بالأدلة التي ذكرها في بيان أن الوجود مشترك فيكون حينئذ تمام ماهيته مقولا على سائر النفوس، ويمتنع أن يكون هذا المشترك فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره (١) فلا يحتاج في غيره أيضا إلى فصل فان الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة غنية معا، فثبت الاتفاق في النوع وهي أدلة واهية هـ

أما الأول فلنقال أن يقول: لم لا يجوز أن هذه النفوس وإن كانت مختلفة بالنوع فهي غير متشاركة في الجنس فلا يلزم من ذلك الاختلاف كونها مركبة؟ والاشترك في كونها نفوسا بشرية وبحوه يجوز أن يكون اشتراكا في أمور لازمة لجوهرها ولا تكون مقومة لها فتكون مختلفة في تمام ماهياتها، ومشاركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب، ولو سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفوس مركبة في ماهياتها مع عدم كونها جسمانية

(١) قوله فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره هكذا بخطه اهـ

السواد والبياض مثلا مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل منهما مركبا لآثر كيبا جسمانيا ، ومثل هذا يقال هنا كيف لا وقد قالوا : الجوهر مقول على النفس والجسم •

وأما الثاني فمداره الاستقراء ، ويضعف ذلك لوجهين . أحدهما : أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلا لجميع المدركات . وثانيهما أنه لا يمكننا أيضا أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة أنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن •

وأما الثالث : فهو يقتضى أن يكون جميع المفارقات نوعا واحدا وهو إما لاسبيل إليه ، وذهب شذوذة إلى اختلافها بالنوع ، وهذا المعتبر عند صاحب المعتبر وطول الكلام في ذلك ، وأحسن ما عول عليه في الاستدلال له اختلاف الناس في العلم والجهل والقوة والضعف والغضب والتحمل وغير ذلك فقال : ليس ذلك لاختلاف المزاج لما أنا نجد متساويين مزاجا مختلفين أخلاقا وبالعكس ، وأيضا أن نفس النبي عليه الصلاة والسلام تبلغ قوتها إلى حيث تكبرن قوته على التصرف في هوى هذا العالم ومعلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فليس ذلك للاختلاف إلا للاختلاف الجواهر ، وأنت تعلم أن هذا ليس في الحقيقة من البراهين بل هو من الافتاعات الضعيفة فتدبر جميع ما ذكرناه وسيأتى إن شاء الله تعالى تنبيه للكلام في هذا المقام وهو لعمر الله تعالى طويل الذيل ، وبالجملة ان الوقوف على حقيقة الروح أمر عسر والطريق إليه وعز ، وقد جعل الله سبحانه ذلك من أعظم آياته الدالة على جلال ذاته وكمال صفاته فسبحانه من إله ما أجله من رب ، اكمله •

( فقعوا له ساجدين ٢٩ ) أمر للملائكة عليهم السلام بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التحية والتعظيم أو لله تعالى وهو عليه السلام بمنزلة القبلة حيث ظهرت فيه تعاجيب آثار قدرته عز وجل كقول حسان :

أليس أول من صلى لقبلكم وأعلم الناس بالقرآن والسنن

وفي أمرهم بالوقوع أى السقوط دليل على أن ليس المأمور به مجرد الانحناء كما قيل بل السجود بالمعنى المتبادر ( فسجد الملائكة ) أى فخلقه فسواه فنفتح فيه من روحه فسجد له الملائكة ( كلهم ) بحيث لم يشذ منهم أحد ( أجمعون ٣٠ ) بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعل بجمعهم في وقت واحد ، هذا على مذاهب إليه الفراء والمبرد من دلالة أجمعين على الاجتماع في وقت الفعل ، وقال البصريون : أنها ككل لفادة العموم مطلقا •

ومن هنا منع تعاطفهما فلا يقال جاء القوم كلهم وأجمعون وردوا على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إبليس : ( لأغر ينهم أجمعين ) لظهور أن لاجتماع هالك . ورد في الكشف أن الاشتقاق من الجمع يقتضيه لأنه ينصرف إلى أكمل الأحوال فاذن فمات الاحاطة من لفظ آخر وهو كل لم يكن بد من كونه في وقت واحد وإلا كان لغرا ، والرد بالآية منشؤه عدم تصور وجه الدلالة ، ومنه يعلم وجه فساد النظر بأنه لو كان الأمر كذلك لكان حال الانكسار ، فالحق في المسألة مع الفراء . والمبرد وذلك هو الموافق لبلاغة التنزيل ، وزعم البصريون أنه إنما أكدت كيدين بالدالعة في التعميم ومنع التخصيص •

وزعم غير واحد أنه لا يؤكد بأجمع دون كل اختيارا والمختار وفاقا لإبي حيان جوازه الكثرة وروده

في الفصحیح فی القرآن عدة آیات من ذلك؛ وفي الصحيح «وله سلبه أجمع. فصولا جلوسا أجمعون» ولعل منشأ الزعم وجوب تقديم كل عند الاجتماع، ويرده أن النفس يجب تقديمها على الدين إذا اجتمعا مع جواز التأكيد بالعين على الانفراد، وما ذكره من وجوب تقديم كل إنها هو بناء على ما عدت من الحق لرعاية البساطة والتركيب هذا. ثم انه قد تقدم الكلام في تحقيق أن سجودهم هذا هل ترتب على ما حكى من الأمر التعلقي كما يقتضيه هذه الآية الكريمة أو على الأمر التجيزي كما يستدعيه بعض الآيات فتذكر \*

(إِلَّا ابْلِيسَ) استثناء متصل ما لأنه كان جنيا مفردا مغمورا بألوف من الملائكة فعدمهم تغليا واما لأن من الملائكة جنسا يتوالدون يقال لهم جن وهو منهم واما لأنه ملك لاجني، وقوله تعالى: (كأن من الجن) مؤول كما ستعلمه إن شاء الله تعالى، وقوله سبحانه: (أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ٣١) استئناف مبين لكيفية عدم السجود المفهوم من الاستثناء بناء على أنه من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وهو الذي تميل اليه النفس فان مطلق عدم السجود قد يكون مع التردد وبه علم أنه مع الإيجاب والاستتبار، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فجملة (أبَى) الخ متصلة بما قبلها، ووجه ذلك بأن الابعثي لكن وابليس اسمها، والجملة خبرها كذا قيل: وفي الجمع أن البصريين يقدرون المنقطع بلكن المشددة ويقولون: إنما يقدر بذلك لأنه في حكم جملة منفصلة عن الأولى فقولك: مافي الدار أحد الاحمارا في تقدير لكن فيها حارما على أنه استدراك يخالف ما بعد لكن فيها ما قبلها غير أنهم اتسعوا فأجروا بالإجرى لكن لكن لما كانت لا يقع بعدها الا المفرد بخلاف لكن فانه لا يقع بعدها الا كلام تام لقبوه بالاستثناء تشبها بها إذا كانت استثناء حقيقة وتفرقا بينها وبين لكن، والكوفيون يقدرونه يسوى، وقال قوم منهم ابن يسمعون: الامع الاسم الواقع بعدها في المنقطع يكون كلاما مستأنفا، وقال في قوله: وما بالربع من أحد الا الاوارى- الا في بمعنى لكن والاوارى اسم لها منصوب بها والخبر محذوف كأنه قال: لكن الاوارى بالربع وحذف خبر الا كما حذف خبر لكن في قوله ولكن زنجيا عظيم المشافره اهه والظاهر منه أن البصريين وإن قدروه ولكن لا يعربونه هذا الاعراب فهو تقدير معنى لا تقدير اعراب، ولعل التوجيه السابق مبنى على مذهب ابن يسمعون إلا أنه لم يصرح فيه بورود الخبر مصرحا به، نعم صرح بعضهم بذلك وسيأتى إن شاء الله تعالى تمة لهذا المبحث في هذه السورة فانهم، ووجه الانقطاع ظاهر لأن المشهور أنه ليس من جنس الملائكة عليهم السلام، والانقطاع- على ما قال غير واحد- يتحقق بعدم دخوله في المستثنى منه أو في حكمه، وما قيل: إنه حينئذ لا يكون أمورا بالسجود فلا يازم والاعتذار عنه بأن الجن كانوا مأمورين أيضا واستغنى بذكر الملائكة عليهم السلام عنهم وأنه معنى الانقطاع وتوجه اللوم من ضيق العطن \* (قَالَ) استئناف مبنى على سؤال من قال: فاذا قال الرب تعالى عند ايمانه؟ فقيل قال سبحانه: (يَا ابْلِيسُ مَا لَكَ) أى أى سبب لك كما يقتضيه الجواب، وقوله تعالى: ما منعك (الْأَتُونَ) أى فى أن لا تكون (مَعَ السَّاجِدِينَ ٣٢) لما خلقت مع أنهم هم ومنزلتهم فى الشرف منزلتهم، وكان فى صيغة الاستقبال إيماء إلى مزيد قبح حاله، ولعل التويخ ليس مجرد تخلفه عن أولئك الكرام بل لا موار حكيمة متفرقة اشعارا بأن كلامها كاف فى التويخ وإظهار بطلان ما ارتكبه وشناعته، وقد تركزت حكاية التويخ رأسا فى غير سورة اكتبها بمحكايتها فى موضع آخر، والظاهر أن



قول الله تعالى له ذلك لم يكن بواسطة وهو منصب عال إذا كان على سبيل الاعظام والاجلال دون الاهانة والاذلال كما لا يخفى (قَالَ) استئناف على نحو ما تقدم (لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدْ) اللام لتأكيد النفي أى ينافى حالى ولا يستقيم منى أن أسجد (لِبَشَرٍ) جسمى كئفى (خَافَقْتَهُ مِنْ صُلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ ٣٣) اشارة جمالية إلى ادعاء خير بته وشرف مادته ، وقد نقل عنه لعنه الله تعالى التصريح بذلك فى آية أخرى، وقد عنى اللعين بهذا الوصف بيان مزيد خسة اصل من لم يسجد له وحاشاه وقد اكنفى فى غير موضع بحكاية بعض ما زعمه موجباً للخسة، وفى عدوله عن تطبيق جوابه على السؤال روم للتقصى عن المفاشة وأنى له ذلك كأنه قيل: لم أمتنع عن الانتظام فى سلك الساجدين بل عما لا يلبق بشأنى من السجود للامفضل، وقد أخطأ اللعين حيث ظن أن الفضل كله باعتبار المادة وما درى أنه يكون باعتبار الفاعل وباعتبار الصورة وباعتبار الغاية بل ان ملاك الفضل والسكال هو التخلي عن الملكات الرديئة والتخلي بالمعارف الربانية :

فشمال والسكاس فيها يمين ويمين لا كاس فيها شمال

ولله تعالى در من قال :

كن ابن من شئت واكتسب أدبا يغنيك مضمونه عن النسب

إن الفتى من يقول هاأنا ذا ليس الفتى من يقول كان أبى

على أن فيما زعمه من فضل النار على التراب منعا ظاهرا وقد تقدم الكلام فى ذلك (قَالَ) استئناف كما تقدم أيضاً (فَأَخْرَجُ مِنْهَا) قيل: الظاهر أن الضمير للسماء وإن لم يجر لها ذكر، وأيد بظاهر قوله تعالى: (فاهبط منها) وقيل لزمره الملائكة عليهم السلام ويلزم خروجه من السماء اذ كونه بازوائه عنهم فى جانب لا يمد خروجاً فى التبارد وكفى به قرينة، وقيل: للجنة لقوله تعالى: (اسكنات وزوجك الجنة) ولو قوع الوسوسة فيها ورد بان وقوعها كان بعد الامر بالخروج (فَأَنْتَ رَجِيمٌ ٣٤) مطرود من كل خير وكرامة فان من يطرد يرحم بالحجارة فالكلام من باب الكناية، وقيل: أى شيطان يرحم بالشهب وهو وعيد بالرحم بها، وقد تضمن هذا الكلام الجواب عن شبهته حيث تضمن سوء حاله، فسأته قيل: إن المانع لك عن السجود شقاوتك وسوء خاتمتك وبعذك عن الخير لا شرف عنصرك الذى تزعمه، وقيل: تضمنته ذلك لأنه علم منه أن الشرف بتشريف الله تعالى وتكريمه ففط ما زعمه من رجحانه اذ ابعد الله تعالى وأهانته وقرب آدم عليه الصلاة والسلام وكرمه، وقيل: تضمنه الجواب بالسكوت كما قيل: جواب ما لا يرضى السكوت، وفى تفسير الرجيم بالمرجوم بالشهب اشارة لطيفة الى ان اللعين لما افتخر بالنار عذب بها فى الدنيا فهو • كما عذب النار بها وحرقه (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ) الابعاد على سبيل السخط وذلك من الله تعالى فى الآخرة عقوبة وفى الدنيا انقطاع من قبول فيضه تعالى وتوفيقه سبحانه ، ومن الانسان دعاء بذلك والظاهر ان المراد لعنة الله تعالى لقوله سبحانه: (وإن عليك لعنتى) (لَيْلٌ يَوْمَ الدِّينِ ٣٥) الى يوم الجزاء، وفيه اشعار بتأخير جزائه اليه وإن اللعنة مع كمال فظاعتها ليست جزاء لفعله وإنما يتحقق ذلك يومئذ، وفيه من التهويل ما فيه، وجعل ذلك غاية أمد اللعنة قيل ليس لأنها تقطع هناك بل لأنه عند ذلك يعذب بما ينسب به اللعنة من افاين العذاب فتصير هي كالزائل، وقيل: إنما غيا بذلك لأنه أمد

غاية يضرهم الناس في كلامهم فهو نظير قوله تعالى: (خالدين فيها ما دامت السموات والارض) على قوله وقال بعضهم: إن المراد باللعة لعن الخلائق له لعنة الله تعالى عليه وذلك منقطع اذا فتح في الصور ووجه يرم الدين دون لعن الله تعالى له وابعاده اياه فانه متصل الى الابده (قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي) امهلني وأخرني ولا تمتني والعام متعلقة بمحذوف مفهوم من الكلام أى اذ جعلتني رجيبا فامهلني (إلى يوم يُبْثُونَ ٣٦) أى آدم عليه السلام وذريته للجزاواراذبذلك أن يجدفحة لا غواثمهم وأخذ منهم ثاره، قيل: ولينجوا من الموت اذ لاموت بعد البعث وهو المروى عن ابن عباس والسدى، وكأنه عليه اللعنة طلب تأخير موته لذلك ولم يكف بما اشار اليه سبحانه في التفي من التأخير لما أنه يمكن كون تأخير العقوبة كسائر من أخرت عقوباتهم الى الآخرة من الكفرة •

(قَالَ) الرب سبحانه (فَأَنْتَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ٣٧) أى من جملتهم ومنتظم في سلكهم قال بعض الاجلة: إن في ورود الجواب جملة اسمية مع التعرض لشمول ماسأله الآخرين على وجه يؤذن بكون السائل تبعاهم في ذلك دليلا على أنه اخبار بالانظار المقدر لهم لالانشاء انظار خاص به وقع اجابة لدعائه أى أنك من جملة الذين أخرت آجالهم اذلا حسبا تقتضيه حكمة التكوين، فالغاء لربط الاخبار بالانظار بالاستنظار كما في قوله:

فان ترحم فأنت لذلك أهل وإن تطرد فن يرحم سواك

لاربط نفس الانظار به وأن استنظاره لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جملتهم لتأخير العقوبة كما قيل، ونظمه في سلك من أخرت عقوبتهم الى الآخرة في علم الله تعالى بمن سبق من الجن ولحق من الثقلين لا يلائم مقام الاستنظار مع الحياة ولأن ذلك التأخير معلوم من إضافة اليوم الى الدين مع إضافته في السؤال الى البعث انتهى، وقيل: إن الغاء متعلقة كالفاء الأولى بمحذوف والكلام لإجابة له في الجملة أى إذ دعوتني فأنت من المنظرين (إلى يوم الوقت المعلوم ٣٨) وهو وقت النفخة الأولى كما روى عن ابن عباس، وعليه الجمهوره ووصفه بالمعلوم اما على معنى أن الله تعالى استأثر بعلمه أو على معنى معلوم حاله وأنه يصعق فيه من في السموات ومن في الأرض إلا ماشاء الله تعالى، وقال آخرون: إنه عليه اللعنة أعطى مسخوله كلا وليس إلا البقاء الى وقت النفخة الأولى وهو آخر أيام التكليف والوقت المشارف للشيء المتصل به معدود منه فأول يوم الدين وأول يوم البعث كأنه من ذلك الوقت، واستظهر ذلك بأن الماعون عالم فلا يسأل ما يعلم انه لا يجاب اليه وبأن مافي الاعراف لعدم ذكر الغاية فيه يدل على الاجابة، واعترض على الاول بأنه غير بين ولا مبين وكونه على غالب الظان لا يجدى في مثله، وعلى الثاني بأن ترك الغاية في سورة الاعراف يحتمل أن يكون كترك العام في الاستنظار والانظار تعويلا على ما ذكرهنا وفي سورة ص فان إيراد كلام واحد على أساليب متعددة غير عزيز في الكتاب العزيز. ومن الناس القائلين بالمغايرة من قال: إن المراد باليوم المعلوم اليوم الذى علم الله تعالى فيه انقضاء أجله وهو يوم خروج الدابة فانها هي التي تقتله، وقد قدمنا نقل هذا القول عن بعض السلف وهو من الغرابة بمكان، وأغرب منه ما قيل: أنه هلك في بعض غزواته صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد ذكرنا قبل أن هذا مما لا يكاد يقبل بظاهره أصلا، والمشهور الممول عليه عند الجمهور هو ما ذكرناه من أنه

يموت عند النفخة الأولى وبهيا وبين النفخة الثانية التي يقوم فيها الحاقق لرب العالمين أربعون سنة ، ونقل عن الأحنف بن قيس عليه الرحمة أنه قال: قدمت المدينة أريد أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه فاذا أنا بمخلقة عظيمة وكعب الاحبار فيها يحدث وهو يقول: لما حضر آدم عليه السلام الوفاة قال: يارب سيشمت بي عدوى إبليس إذا رآني ميتاً وهو منتظر إلى يوم القيامة فأجيب أن يا آدم لآنك سترد إلى الجنة وتؤخر اللعين إلى النظرة لذوق ألم الموت بعدد الاوابين والآخرين، ثم قال الملك الموت: صف لي كيف تدبقه الموت؟ فلبا وصفه قال: يارب حسي فضج الناس وقالوا: يا أبا إسحق كيف ذلك؟ فأبى وألحوا فقال: يقول الله سبحانه الملك الموت عقيب النفخة الأولى قد جعلت فيك قوة أهل السموات وأهل الارضين السبع وإني اليوم البستك أنواب السخط والغضب كلها فابرز بغضبي وسطوتي على رجيمي ابايس فأذقه الموت وأحمل عليه فيه مرارة الاوابين والآخرين من الثقلين أضعافا مضاعفة وليكن معك من الزبانية سبعون ألفاً قد امتلأوا غيظاً وغضباً وليكن مع كل منهم سلسلة من سلاسل جهنم وغل من أغلالها وانزع روحه المئتين بسبعين ألف كلاب من لظليها وناد مالكاً ليفتح أبواب النيران فينزل الملك بصورة لو نظر إليها أهل السموات والارضين لماتوا بغتة من هولها فيتبى إلى إبليس فيقول: قف لي يا خبيث لأذيقنك الموت كم من عمر أدركت وقرن أضلكت وهذا هو الوقت المعلوم قال: فيهرب اللعين إلى المشرق فاذا هو بملك الموت بين عينيه فيهرب إلى المغرب فاذا هو به بين عينيه فيغوص البحار فيثير منها البخار فلا تقبله فلا يزال يهرب في الارض ولا يجوص له ولا ملاذ ثم يقوم في وسط الدنيا عند قبر آدم عليه السلام ويتمرغ في التراب من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق حتى اذا كان في الموضع الذي أهبط فيه آدم عليه السلام وقد نصبت له الزبانية السكاليب وصارت الأرض بالجرة احتوشته الزبانية وطعنوه بالسكاليب فيبقى في النزوع والعذاب إلى حيث يشاء الله تعالى ، ويقال: آدم وحواه عليهما السلام اطلعا اليوم على عدوك يا ذوق الموت فيطلعان فينظران إلى ما هو فيه من شدة العذاب فيقولان ربنا أتممت علينا نعمتك ، وجاء في بعض الاخبار أنه حين لا يجد مغراً يأتي قبر آدم عليه السلام فيحنو التراب على رأسه وينادي يا آدم أنت أصل بلتي فيقال له: يا ابايس اسجد الآن لآدم عليه السلام فيرتفع عنك ما ترى فيقول: كلا لم أسجد له حياً فكيف أسجد له ميتاً، وهذا ان صح يدل على أن اللعين من العناد بمكان لا تصل إلى غايته الأذهان .

(قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي) أى بسبب اغوائك اباى (لَأُزَيِّنَنَّ) أى أقسم لأزوين (لَهُمْ) أى لذريته وهو مفهوم من السياق وإن لم يجر له ذكر، وقد جاء مصرحاً به في قوله تعالى حكاية عن اللعين أيضاً: (لاحتسبن ذريته) ومفعول (أزوين) محذوف أى المعاصى (في الأرض) أى هذا الجرم المدحور وكان اللعين أشار بذلك إلى أنى أقدر على الاحتيال لآدم والتزيين له الاكل من الشجرة في السماء فانا على التزيين لذريته في الارض أقدر، ويجوز أنه أراد بالارض الدنيا لأنها محل متاعها ودارها، وذكر بعضهم أن هذا المعنى عرف بالارض وأنها إنما ذكرت بهذا اللفظ تحقيراً لها، ولعل التقييد على ما قيل للإشارة إلى أن للتزيين محلاً يقوى قبوله أى لأزوين لهم المعاصى في الدنيا التي هي دار الغرور، وجوز أن يكون يراد بها هذا المعنى وينزل الفعل منزلة اللام ثم يعدى بى، وفي ذلك دلالة على أنها مستقر التزيين وأنه تمكن المظروف في ظرفه، ومحوه قول ذى الرمة :



فان تمذرت بالمثل من ذى ضروعها إلى الضيف يجرح في عراقيها نصلي

والمعنى لاحسن الدنيا وأزينها لهم حتى يشتغلوا بها عن الآخرة ، وجوز جعل الباء للقسم و(ما) مصدرية أيضا أى أقسم باغرائك اياى لازين، واقسامه بعزة الله تعالى المفسرة بسلطانه وقهره لاينافى اقسامه بهذا فانه فرع من فروعها وأثر من آثارها فاعله أقسمهما جميعا فحكى تارة قسمه بهذا وأخرى بذلك، وزعم بعضهم أن السببية أولى لأنه وقع في مكان آخر (فبعضك) والقصة واحدة والمثل على محاورتين لا موجب له ولأن القسم بالاغواء غير متعارف انتهى ، وفيه نظر ظاهر فان قوله: (فبعضك) يحتمل القسمية أيضا، وقد صرح الطبي بأن مذهب الشافعية أن القسم بالعزة والجلال بين شرعا فالآية على الزاعم لا له. نعم ان دعواه عدم تعارف القسم بالاغواء مسئلة وهو عندى يكفى الأولوية السببية ولعدم التعارف مع عدم الاشعار بالتعظيم لا يعد القسم بها يمينا شرعا فان القائلين بانعقاد القسم بصفة له تعالى يشترطون أن تشعر بتعظيم ويتعارف مثلما، وفي نسبة الاغواء اليه تعالى بلا انكار منه سبحانه قول بأن الشر كالخير من الله عز وجل، وأول المعتزلة ذلك وقالوا: المراد النسبة إلى الغنى كفسقته نسبتته إلى الفسق لافلته أو أن المراد فعل به فعلا حسنا أفضى به لحبه إلى الغنى حيث أمره سبحانه بالسجود فأبى واستكبر وأضله عن طريق الجنة وترك هدايته واللطف به واعتذروا عن إنظار الله تعالى اياه مع أنه مفضل إلى الاغواء القبيح بأنه تعالى قد علم منه ومن اتبعه انهم يموتون على الكفر ويصرون إلى النار أنظر أم لم ينظر وأن في إنظاره تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب ۵

وأنت تعلم أن في إنظار ابليس عليه اللعنة وتمكينه من الاغواء وتسلطه على أكثر بني آدم ما أبى القول بوجوب رعاية الاصلح المشهور عن المعتزلة، وأيضاً من زعم أن حكماً أو غيره يحصر قوماً في دار ويرسل فيها النار العظيمة والافاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد اذى أحدهم من أولئك القوم بالاحراق أو اللسع فقد خرج عن الفطرة البشرية فحينئذ الذى تحكم به الفطرة أن الله تعالى أراد بالانظار اضلال بعض الناس فسبحانه من إله يفعل ما يشاء ويحكم

ما يريد ، وتمسك بعض المعتزلة في تأويل ما تقدم بقوله: ﴿وَلَا تُغْوِيَهُمْ﴾ حيث أفاد أن الاغواء فعله فلا ينبغي أن ينسب إلى الله تعالى ، وأجيب بأن المراد به هنا الحمل على الغواية لا إيجاده أو تأويل اللاحق للسابق أولى من العكس، وبالجملة ضعف الاستدلال بظاهر فلا يصح ذلك متمسكاً بـ ﴿أَجْمِينَ ۳۹﴾ أى كلهم فهو مجرد الاطاعة هنا

﴿الْأَعْبَادُ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ۴﴾ بفتح اللام وهو قراءة الكوفيين. ونافع. والحسن. والاعرج أى الذين أخلصتهم لطاعتك وطهرتهم من كل ما ينافى ذلك، وكان الظاهر وان منهم من لا اغويه مثلاً، وعدل عنه إلى ما ذكر لكون الاخلاص والتمحض لله تعالى يستلزم ذلك فيكون من ذكر السبب واردة مسيه ولازمه على طريق الكناية وفيه اثبات الشيء بدليله فهو من التصريح به ، وقرأ باقى السبعة والجمهور بكسر اللام أى الذين أخلصوا العمل لك ولم يشركوا معك فيه احداً ۵

﴿قَالَ﴾ الله سبحانه وتعالى: ﴿هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ﴾ أى حق لا بد أن أراعيه ﴿مُسْتَقِيمٌ ٤١﴾ لا انحراف فيه فلا يعدل عنه إلى غيره، والإشارة إلى ما تضمنه الاستثناء وهو تخلص المخلصين من اغوائه وكلمة (على) تستعمل للوجوب والمعتزلة يقولون به حقيقة لقولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى ، وقال أهل السنة : ان ذلك وان

كان تفضيلانه سبحانه الأنا لأنه شبه بالحق الواجب لذا أكد ثبوته وتحققه وقوعه بمقتضى وعده جل وعلا فجيء - بـعلى- لذلك أولى ما تضمنه (المخلصين) بالكسر من الاخلاص على معنى أنه طريق يؤدي الى الوصول الى من غير اعرجاج وضلال وهو على نحو طريقك على اذا انتهى المرور عليه، وايارا حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء لتأكيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمسك من الوصول، وهو تمثيل فلا استعلاء لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وليست (على) فيه بمعنى الى. نعم أخرج ابن جرير عن الحسن أنه فسرها بها، وأخرج عن زياد بن أبي مریم . وعبدالله بن كثير أنهما قرآ (هذا صراط مستقيم) وقالوا: (على) هي الى وبمزلتها والامر في ذلك سهل، وهي متعلقة بيمر مقدرا و(صراط) متضمن له فتعاقب به •

وقال بعضهم: الإشارة إلى انقسامهم إلى قسمين أي ذلك الانقسام إلى غاير وغيره أمر مصيرهم الى وليس ذلك لك، والعرب تقول: طريقك في هذا الامر على فلان على معنى اليه يصير النظر في أمرك، وعن مجاهد . وقادة . ان هذا تهديد للعين كما تقول لغيرك افعل ماشئت فطريقك على أي لا تفوتني، ومثله على ما قال الطبرسي قوله تعالى: (ان ربك لبالمرصاد) والمشار على هذا اليه ما أقسم مع التأكيده عليه، وأظهر هذه الأوجه على ما قبل هو الاول، واختار في البحر كونها الى الاخلاص، وقيل: الاظهر أن الإشارة لما وقع في عبارة ابليس عليه اللعنة حيث قال: (لا قعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تبينهم من بين أيديهم ومن خلفهم) الخ، ولا أدري ما وجه كونه أظهر •

وقرأ الضحاك . وبرايم . وأبو رجاء . وابن سيرين . ومجاهد . وقادة . وحيد . وأبو شرف مولى كندة . ويعقوب، وخلق كثير (على مستقيم) برفع (على) وتوحيه أي عال لارتفاع شأنه (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) أي تسلط وتصرف بالاعواء والمراد بالعباد المشار اليهم بالمخلصين فالإضافة للعمد، والاستثناء على هذا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْ الْعَالَمِينَ﴾ منقطع واختار ذلك غير واحد، واستدل عليه بسقوط الاستثناء في الاسراء، وجوز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالترتيب لقوله: (الاعبادك منهم المخلصين) ولذا لم يعطف على ما قبله، وتغيير الوضع لتعظيم المخاصين يجعلهم هم الباقيين بعد الاستثناء . وفي الآية دليل لمن جوز استثناء الاكثر والذالك ذهب أبو عبيد . والسرياني . وأكثر الكوفية، واختاره ابن خروف . والشلوبين . وابن مالك، وأجاز هؤلاء أيضا استثناء النصف، وذهب بعض البصريين الى أنه يجوز كون المستثنى قدر نصف المستثنى منه أو اكثر ويتمين كونه أقل من النصف واختاره ابن عصفور . والآمدى واليه ذهب أبو بكر الباقلاني من الاصوليين، وذهب البعض الآخر من علماء البلدين الى أنه يجوز أن يكون المخرج النصف فما دونه ولا يجوز أن يكون اكثر واليه ذهب الحنابلة، واتفق النحويون كما قال أبو حيان وكذا الاصوليون عند الامام . والآمدى خلافا لما اقتضاه نقل القرافي عن المدخل لابن طاحه على أنه لا يجوز أن يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه، ومن الغريب نقل ابن مالك عن الفراء . جواز له على الف الألفين، وقيل: ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثناء النصف والاكثر وإن كان غير صريح لا يمتنع، وتحقيق هذه المسئلة في الاصول، والمذكور في بعض كتب العربية عن أبي حيان أنه قال: المستقر من كلام العرب انما هو استثناء الأقل وجميع ما استدل به على خلافه محتمل التأويل، وأنت تعلم ان الآية تدفع مع ما تقدم

قول من شرط الاقل لما يلزم عليه من الفساد لان استثناء الغاوين هنا يستلزم على ذلك أن يكونوا أقل من المخلصين الذين هم الباقون بعد الاستثناء من جنس العباد، واستثناء المخلصين هناك يستلزم أن يكونوا أقل من الغاوين الذين هم الباقون بعد الاستثناء من ذلك فيكون كل من المخلصين والغاوين أقل من نفسه وهو كما ترى و اجاب بعضهم بأن المستثنى منه هنا جنس العباد الشامل للمكلفين وغيرهم ممن مات قبل أن يكلف ولاشك ان الغاوين أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء وهم المخلصون ومن مات غير مكلف والمستثنى منه هناك المكلفون اذ هم الذين يعقل حملهم على الغواية والضلال اذ غير المكلف لا يوصف فعله بذلك والمخلصون أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء أيضاً ولا محذور في ذلك، وذكر بعضهم أن الكثرة والقلة الادعائيتين تكفيان لصحة الشرط فقد ذكر السكاكي في آخر قسم الاستدلال وكذا لا تقول لفلان على ألف الا تسعيامته وتسعين الا وأنت تنزل ذلك الواحد منزلة الالف بجهة من الجهات الخطائية مع انه ممن يشترط كون المستثنى أقل من الباقي اه، وظاهر كلام الاصوليين بنا فيه، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً على تقدير ارادة الجنس أيضاً ويكون الكلام تكديماً للملعون فيما اوهم أن له سلطاناً على من ليس به خاص من عباده سبحانه فان منتهى قدرته أن يغرمه ولا يقدر على جبرهم على اتباعه كما قال: (وما كان لي عليكم من سلطان الا أن ادعوتكم فاستجبتم لي) فحاصل المعنى أن من اتبعك ليس لك عليهم سلطان وقهر بل اطاعوك في الاغواء واتبعوك لسوء اختيارهم ولا يضر في الانقطاع دخول الغاوين في العباد بناء على ما قالوا من أن الاعتبار في الاتصال والانقطاع الحكم، ويفهم كلام البعض انه يجوز ان تكون الآية تصديقا له عليه اللعنة في صريح الاستثناء وتكديماً في جعل الاخلاص علة للخلاص حسبما يشير اليه كلامه فان الصبيان والمجانين خصوصاً من اغوائهم مع فقد هذه العلة • (ومن) على جميع الاوجه المذكورة لبيان الجنس أي الذين هم الغاوين . واستدل الجبائي بنفي أن يكون له سلطان على العباد على رد قول من يقول: ان الشيطان يمكنه صرع الناس وازالة عقولهم، وقد تقدم الكلام في انكار المعتزلة تحبط الشيطان والرد عليهم (وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ٤٣) الضمير لمن اتبع أو للغاوين ورجح الثاني بالقرب وظهور ملامته للضمير، والأول بأن اعتباره ادخل في الزجر عن اتباعه مع أن الثاني جيء به لبيانه و(أجمعين) تؤكد للضمير، وجوز أن يكون حالاً منه ويجعل على هذا الموعد مصدراً يميها ليتحقق شرط مجيء الحال من المضاف اليه وهو كون المضاف مما يعمل عمل الفعل فانهم اشترطوا ذلك أو كون المضاف جزء المضاف اليه او كجزئه على ما ذكره ابن مالك وغيره ليتحد عامل الحال وصاحبها حقيقة أو حكماً لكن يقدر حينئذ مضاف قبله لأن جهنم ليست عين الموعد بل محله فيقدر محل وعدمه أو مكانه، وليس بتأويل اسم المفعول كما وهم، وجوز أن يكون الموعد اسم مكان، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير المضاف إلا أن في جواز الحالية بخنا لأن اسم المكان لا يعمل عمل فعله كما حقق في النحو، وكون العامل معنى الاضافة وهو الاختصاص على القول بأنه الجار للمضاف اليه غير مقبول عند المحققين لأن ذلك من المعاني التي لا تنصب الحال، ولا يخفى ماني جعل جهنم موعداً لهم من التمك والاستعارة فكأنهم كانوا على ميعاد، وفيه أيضاً اشارة إلى أن ما عدلهم فيها لا يوصف في الفطاعة (لَمَّا سَبَّحُوا بُرُوجَهُمْ) أي سبع طبقات يتلونها بحسب مراتبهم في الغواية والتابعة روي ذلك عن عكرمة . وقتادة . وأخرج أحمد في الزهد . والبيهقي في البعث . وغيرهما من طرق عن علي كرم



الله تعالى وجهه أنه قال: «أبواب جهنم سبعة بعضها فوق بعض فيعلا الأول ثم الثاني ثم الثالث حتى تملأ كلها» \* وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها جهنم والسعير ولظى والحطمة وسقر والحجيم والهاوية وهي أسفلها، وجاء في ترتيبها عن الاعمش: «ابن جريج. وغيرهما غير ذلك، وذكر السهيلي في كتاب الاعلام أنه وقع في كتب الرافق أسماء هذه الابواب ولم ترد في أثر صحيح وظهر القرآن والحديث يدل على أن منها ما هو من أوصاف النار نحو السعير والحجيم والحطمة والهاوية ومنها ما هو علم للنار كلها نحو جهنم وسقر ولظى فلذا أضر بنا عن ذكرها، وأقرب الآثار التي وقفنا عليها إلى الصحة فيما أظن ما روى عن علي كرم الله الله تعالى وجهه لكثرة مخزجيه، وتحتاج جميع الآثار إلى التزام أن يقال: إن جهنم تطلق على طبقة مخصوصة كما تطلق على النار كلها، وقيل: الابواب على بابها والمراد أن لها سبعة ابواب يدخلونها لكثرتهم والاسراع بتعذيبهم \* والجملة - كما قال أبو البقاء - يجوز أن تكون خبرا ثانيا ويجوز أن تكون مستأنفة ولا يجوز أن تكون حالاً من جهنم لأن إن لا تعمل في الحال (لكل باب منهم) من الاتباع والقوادة (جزء مقسوم) فريقتين مفروقتين من غيرهما حسبما يقتضيه استمداده، فباب للموحدين العصاة وباب لليهود وباب للنصارى وباب للصابئين وباب للمجوس وباب للمشركين وباب للمنافقين، وروى هذا الترتيب في بعض الآثار، وعن ابن عباس أن جهنم لمن ادعى الربوبية ولظى لعبدة النار والحطمة لعبدة الاصنام وسقر لليهود والسعير للنصارى والحجيم للصابئين والهاوية للموحدين العاصين، وروى غير ذلك، وبالجملة في تعيين أهلها كترتيبها اختلاف في الروايات.

ولعل حكمة تخصيص هذا العدد انحصار مجامع المهلكات في المحسوسات بالحواس الخمس ومقتضيات القوة الشهوانية النفسية أو أن أصول الفرق الداخلين فيها سبعة، وقرأ ابن القعقاع (جزء) بتشديد الزاي من غير همز ووجهه أنه حذف الهمزة وألقى حركتها على الزاي ثم وقف بالتشديد ثم أجرى الوصل مجرى الوقف، وقرأ ابن وثاب (جزء) بضم الزاي والهمز (منهم) حال من (جزء) وجاء من النكرة لتقدمه ووصفها أحوال من ضميره في الجار والمجرور الواقع خبراً له، ورجح أن فيه سلامة ما في وقوع الحال من المبتدأ، والتزم بعضهم لذلك كون المرفوع فاعلاً بالظرف ولا يجوز أن يكون حالاً من الضمير في (مقسوم) لأنه صفة (جزء) فلا يصح عمله فيما قبل الموصوف، وكذا لا يجوز أن يكون صفة (باب) لأنه يقتضى أن يقال منها، وتنزيل الابواب منزلة العقلاء لا وجه له هنا كما لا يخفى والله تعالى أعلم.

(ومن باب الإشارة) (ذرم يأكلوا ويتمتعوا وباهم الأمل فسوف يعدلون) فيه إشارة إلى ذم من كان همه بطنه وتنفيذ شهوته، قال أبو عثمان: أسوأ الناس حالاً من كان همه ذلك فانه محروم عن الوصول إلى حرم القرب (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) رموه وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم بالمجنون مشيرين إلى أن سببه دعواه عليه الصلاة والسلام نزول الذكر الذي لم تسع له عقولهم، والإشارة في ذلك أنه لا ينبغي لمن لم يتسع عقله لما من الله سبحانه به على أولياته من الأسرار أن يبادر وهم بالإنكار ويرمونهما لا ينبغي كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء السكاملين حيث نسبهم فيما تكلموا به من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية إلى الجنون، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيلت لهم من الرياضات، ولا أعنى بالأولياء السكاملين سوى من تحققت لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما أتوا به وبذروا دون الذين يزعمون انتظامهم في سلسلهم وهم أولياء الشيطان وحزبهم حربه كبعض متصوفة هذا الزمان فان الزادقة بالنسبة

اليهم أتياه موحدون كما لا يخفى على من سبر أحوالهم (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) قال ابن عطاء: أي إنا نزلنا هذا الذكر شفاه ورحمة وبياناً للهدى فينتفع به من كان هو سوما بالسعادة منورا بتقديس السر عن دنس الخالفة ( وإنا له لحافظون ) في قلوب أوليائنا فهي خزائن أسرارنا ( ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين ) ( إشار سبجانه إلى سماء الذات وبروج الصفات والجلال فيسير في ذلك القلب والسر والعقل والروح فيحصل للروح التوحيد والتجريد والتفريد وللعقل المعارف والكواشف وللقلب العشق والمحبة والخوف والرجاء والقبض والبسط والعلم والحشية والأنس والانبساط والسر الفناء والبقاء والسكر والصحو ( وحفظناها من كل شيطان رجيم ) إشارة إلى منع كشف جمال صفاته سبحانه وجلال ذاته عز وجل عن أبصار الباطلين والمدعين والمبطلين الزائعين عن الحق ( الا من استرق السمع ) اختلاس شيئاً من سكان هاتيك الحضائر القدسية من الكاملين ( فأتبه شهاب مبین ) نار التحير فملك في بوادي التيه وأصاغ غولاً يضل السائرین السالكين لتحصيل ما ينفعهم ، وقيل الإشارة في ذلك : إنا جعلنا في سماء العقل بروج المقامات ومراتب العقول من العقل الهولاني والعقل بالملك والعقل بالفعل والعقل المستفاد وزيناها بالعلوم والمعارف للناظرين المتفكرين وحفظناها من شياطين الاوهام الباطلة الا من اختطف الحكيم العقلي باستراق السمع لقربه من أرق العقل فأتبه شهاب البرهان الواضح فطرده وأطل حكمه اه ولا يخفى ما في تزيين كل مرتبة من مراتب العقول المذكورة بالعلوم والمعارف للمتفكرين من النظر على من تفكر ، وقيل : الإشارة إلى انه تعالى جعل في سماء القلوب بروج المعارف تسير فيها سيارات الهمم ، وجعلنا زينة للناظرين اليها المطلعين عليها من الملائكة والروحانيين وحفظها من الشياطين فلذونا ابليس أوجنوده من قلب عارف احترق بنور معرفته ورد خاسناته ( والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون ) إشارة إلى أنه تعالى بسط بأنوار تجلي جماله وجلاله سبحانه أرض قلوب أوليائه حتى أن العرش وما حوى بالنسبة اليها كحلفة في فلاة بل دون ذلك بكثير ، وفي الخبر « ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » ثم انه تعال لما تجلي عليها تزلزلت من هيبتة فألقى عليها رواسي السكينة فاستقرت وأنبت فيها بيماء بحار زلال نور غيبه من جميع نباتات المعارف والكواشف والمواجيد والحالات والمقامات والآداب وكل من ذلك موزون بميزان علمه وحكمته • وقال بعضهم : نفوس العابدين أرض العبادة وقلوب العارفين أرض المعرفة وأرواح المشتاقين أرض المحبة ، والرواسي الرجاء والخرف والرغبة والرهبه ، والازهار الانوار التي اشرفت فيها من نور اليقين ونور العرفان ونور الحضور ونور الشهود ونور التوحيد إلى غير ذلك ، وقيل : أشير بالارض إلى ارض النفس أي بسطنا أرض النفس بالنور القلبي وألقينا فيها رواسي الفضائل وأنبتنا فيها كل شيء من الكلالات الخلقية والأفعال الارادية والملكات العاضلة والادراكات الحسية معين مقدر ميزان الحكمة والعدل ( وجعلنا لكم فيها معايش ) بالتدبير الجزئية ( ومن لستم له برازين ) بمن ينسب اليكم ويتعلق بكم ، قال بعضهم : إن سبب العيش مختلف فعيش المريرين ييمن إقباله تعالی وعيش العارفين بلطف جماله سبحانه وعيش الموحدين بكشف جلاله جل جلاله ( وإن من شيء الا عندنا خزائنه ) أي ما من شيء الا له عندنا خزائنه في عالم القضاء ( وما نزله ) في عالم الشهادة ( الا بقدر معلوم ) من شكل وقدر ووضع وقت ومحل حسبما يقتضيه استعداده ، قيل : إن الإشارة في ذلك إلى دعوة العباد إلى حقائق التوكل وقطع الاسباب والاعراض عن الاغيار ، ومن هنا قال حمدون : إنه سبحانه

قطع اطماع عبيده جل وعلا بهذه الآية فمن رفع بعد هذا حاجة إلى غيره تعالى شأنه فهو جاهل ملوم ، وكان الجنيّد قدس سره إذا قرأ هذه الآية يقول : فأين تذهبون ؟ ويقال : خزائنه تعالى في الارض قلوب العارفين وفيها جواهر الاسرار ، ومنهم من قال : النفوس خزائن التوفيق والقلوب خزائن التحقيق والالسنّة خزائن الذكر إلى غير ذلك ( وأرسلنا ) على القلوب ( الرياح ) الفجحات الالهية ( لواقع ) بالحكم والمعارف ، قال ابن عطاء : رياح العناية تفتح الثبات على الطاعات ورياح السكرم تلقح في القلوب معرفة المنعم ورياح التوكل تلقح في النفوس الثقة بالله تعالى والاعتقاد عليه ، وكل من هذه الرياح تظهر في الابدان زيادة وفي القلوب زيادة وشقى من حرّمها ( فأنزّلنا من السماء ) أى سماء الروح ( ماء ) من العلوم الحقيقية ( فأسقيناكوه ) وأحييناكم به ( وما أنتم له ) أى لذلك الماء ( بخازنين ) لخلوكم عن العلوم قبل أن نعلّمكم ( وانا لنحن نحجي ) القلوب بماء العلم والمشاهدة ( ونميت ) النفوس بالجد والمجاهدة ، وقيل : نحجي بالعلم ونميت بالافناء في الوحدة ؛ وقيل : نحجي بمشاهدتنا قلوب المطيعين من موت الفراق ونميت نفوس المريدين بالخوف منا وقهر عظمتنا عن حياة الشهوات ، وقال الواسطي : نحجي من نشاء بنا ونميت من نشاء عنا ، وقال الوراق : نحجي القلوب بنور الايمان ونميت النفوس باتباع الشيطان ؛ وقيل وقيل : ( ونحن الوارثون ) للوجود والباقون بعد الفناء ( ولقد علّمنا المستقدمين منكم ) وهم المشائقون الطالبون للتقدم ( ولقد علّمنا المستأخرين ) وهم المتجددون إلى عالم الحس باستيلاء صفات النفس الطالبون للتأخر عن عالم القدس وروضات الانس ، ومن هنا قال ابن عطاء : من القلوب قلوب هممتها مرتفعة عن الادناس والنظر إلى الاكوان ومنها ما هي مربوطه بها مقترنة بنجاستها لا تنفك عنها طرفة عين ، وقيل : المستقدمين الطالبون ككشف أنوار الجمال والجلال والمستأخرين أهل الرسوم الطالبون للحفظ والاعراض ، وقيل : الاولون هم أبواب الصحو الذين يتسارعون إذا دعوا إلى الطاعة والآخرون سكارى التوحيد والمعرفة والمحبة ، وقيل : الاولون هم الآخذون بالعزائم والآخرون هم الآخذون بالرخص ، وقيل : غير ذلك ( وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ) فيه إشارة إلى عظم شأن آدم عليه السلام حيث أخبر سبحانه بخلق قبل أن يخلقه ، وسماء بشرا لأنه جل شأنه باشر خلقه بيده ، ولم يكن سبحانه اليد لأحد الاله ، وهو النسخة الالهية الجامعة لصفات الجمال والجلال ( فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ) أضاف سبحانه الروح إلى نفسه تشريفا لها وتعظيما لقدرها لما أنها سر خفي من اسرارها جل وعلا ، ولذا قيل : من عرف نفسه عرف ربه ، وعلق تبارك شأنه الامر بالسجود بالتسوية والنفخ لما أن أنوار الاسماء والصفات وسماء سبحات الذات إنما تظهر إذ ذاك ، ولذا تم الامر وجلدت ( ١ ) النسخة فظهرت أنوار الحق وقرئت سطور الاسرار استصغروا انفسهم ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس ) لما أمّى الله تعالى عينه عن مشاهدة ما شاهده ( أبى أن يكون من الساجدين ) ولو شاهد ذلك لسجد بسجود ( قال لم اكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون ) غلط اللعين في زعمه أنه خير من آدم عليه السلام ولم يخاطر في باله أيضا أن المحب الصادق يمثل أمر محبوه كيف كان ، ومن هنا قيل :

لوقال تيهافت على جمر الغضي لوقفت بتمثلا ولم أتوقف

وقال بعض أهل الوحدة : إن الملعون ظن أنه مستحکم في توحيد حيث لم يسجد لغيره تعالى ، وقد أخطأ

( ١ ) هي كلمة مستعملة عند العامة يقرولون جلدت الكتاب أى وضعت له جلدا وبهذا المعنى استعمت هنا جريا على المتعارف عندهم واللاقد قال بعض الافاضل : جلدت الكتاب بمعنى أزلت جلده فليحفظ اه منه



أيضا لأنه لا غير هناك لأن في حقيقة جمع الجمع ترتفع الغيرية وتزول الاثنية . وأنت تعلم أن هذا بمراحل  
عما يدل عليه كلامه وأن الذرية إذا ارتفعت في هذا المقام ترتفع مطلقا فلا تبقى غيرية بين آدم وإبليس بل  
ولا بينهما وبين شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية، ومن هنا قال قائلهم :  
ما آدم في الكون ما إبليس ممالك سليمان وما بلقيس  
الكل عبارة وأنت المعنى يامن هو للقلوب مغناطيس  
وقال الحسين بن منصور : ججودي لك تقديس وعقلى فيك منهوس (١)  
فمن آدم الاك ومن في البين ابليس

وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم في الاسواق وبجالس الجهلة والفساق واتسع الخرق على الراقع وتفاقم  
الامر وماله سوى الله تعالى من دافع ( قال فاخرج منها فانك رجيم ) طريد عن ساحة القرب اذ القرب  
يقضى الامتثال وكلما ازداد العبد قربا من ربه ازداد خضوعا وخشوعا ( وإن عليك اللعنة الى يوم الدين )  
لم يرد سبحانه أنه بعد ذلك يحصل له القرب خلافا لبعض أهل الوحدة بل أراد جل وعلا بعض ما قدمناه  
( قال فيما أغويتني لأزبين لهم في الأرض ) أى لأزبن لهم الشهوات في الجهة السفلية ( ولا غويهم أجمعين )  
الا عبادك منهم المخلصين الذين أخلصتهم لك واصطفيتهم لمحبتك والمخلصين في طاعتهم لك ولا يلتفتون لأحد  
سواك ، وفيه من مدح الاخلاص ما فيه ، وفي الخبر « العالم هلكتي الا العالمون والعالمون هلكتي الا العالمون  
والعالمون هلكتي الا المخلصون والمخلصون على خطر » أى شرف عظيم كما ذكره السيد السند في بعض تعليقاته .  
( ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين ) أى الذين يناسبونك في الغواية والبعث  
( وان جهنم لموعدهم أجمعين لها سبعة أبواب ) عدد الحواس الخمس والقوتين الشهوية والغضبية وهاتان القوتان بابان  
عظيمان للضلالة المفضية الى النار . أخرج ابن جرير عن يزيد بن قسيط قال : كانت الأنبياء عليهم السلام  
مساجد خارجة من قراهم فاذا أراد أحدهم أن يستنبيه ربه عن شئ خرج الى مسجده فصلى ما كتب الله تعالى  
ثم سأل ما بدا له فينابئني في مسجده اذ جاء . إبليس حتى جلس بينه وبين القبلة فقال النبي : أعوذ بالله تعالى من الشيطان  
الرجيم ثلاثا فقال إبليس : أخبرني بأى شئ تنجو مني ؟ قال النبي : بل أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم فأجد  
كل واحد منهما على صاحبه فقال النبي : ان الله تعالى يقول : ( ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من  
اتبعك من العاوين ) قال إبليس : قد سمعت هذا قبل أن تولد قال النبي : ويقول الله تعالى : ( وإما ينزغنك من  
الشيطان نزع فاستعد بالله ) وانى والله تعالى ما أحسست بك قط الا استعدت بالله تعالى منك قال إبليس :  
صدقت بهذا تنجو منى فقال النبي : أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم قال : أخذه عند الغضب وعند الهوى ( لكل  
باب منهم جزء مقسوم ) فيكون لكل باب فرقة تغلب عليها قوة ذلك الباب ، نسأل الله تعالى أى يجرنا منها  
بحرمة سيد ذوى الالباب صلى الله تعالى عليه وسلم • ( ان المتقين في جنّاتٍ وَعِوْنٍ ٥٥ ) أى مستقرون في ذلك  
خالدون فيه ، والمراد بهم - على ما في الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - الذين اتقوا الكفر  
والفواحش ولهم ذنوب تكفرها الصلوات وغيرها ، وفيه أن المتقى على الاطلاق من يتقى ما يجب اتقاؤه

(١) أصله القليل اللحم من الرجال اه منه

فما نهى عنه ، ونقل الامام عن جمهور الصحابة والتابعين وذكر انه المنقول عن الخبر أن المراد بهم الذين اتقوا الشرك ثم قال : وهذا هو الحق الصحيح ، والذي يدل عليه أن المتقى هو الآتى بالتقوى مرة واحدة كما ان الضارب هو الآتى بالضرب مرة فليس من شرط صدق الوصف بكونه متقيا كونه آتيا بجميع أنواع التقوى ، والذي يقرر ذلك أن الآتى بفرد واحد من أفراد التقوى يكون آتيا بالتقوى فان الفرد مشتمل على الماهية بالضرورة وكل آت بالتقوى يجب أن يكون متقيا فالآتى بفرد يجب كونه متقيا ، ولهذا قالوا : ظاهر الامر لا يفيد التكرار فظاهر الآية يقتضى حصول الجنات والعيون لكل من اتقى عن ذنب واحد الا أن الأمة مجمعة على أن التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم ، وأيضا هذه الآية وردت عقيب قول ابيس : (الاعبادك منهم المخلصين) وعقب قوله تعالى : (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) فلذا اعتبر الايمان في هذا الحكم فوجب أن لا يزداد فيه قيد آخر لأن تخصيص العام لما كان خلاف الظاهر ، فكلمة كان التخصيص أقل كان أوفق بمقتضى الاصل والظاهر ثبت أن الحكم المذكور يتناول جميع القائلين لا له إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كانوا من أهل المعصية ، وهذا تقرير بين وكلام ظاهر اهـ . وقد يقال : لاشبهة في أن السياق يدل على أن المتقين هم المخلصون السابق ذكرهم وأن المطلق يحمل على الكامل والسكامل ما أشار اليه الزمخشري ولا بأس بالحمل عليه وقيل انه الانسب .

واخراج العصاة من النار ثابت بنصوص أخر ، وكذا ادخال التائبين الجنة بل غيرهم أيضا فلا يلزم القائل بذلك القول بما عليه المعتزلة من تخليد أصحاب الكبائر لما لا يخفى ، وأل للاستغراق وهو اما مجموعى فيكون لكل واحد من المتقين جنة وعين أو افرادى فيكون لكل جنات وعيون ، والمراد بالعيون يحتمل كما قيل أن يكون الانهار المذكورة في قوله تعالى : (مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) الآية ، ويحتمل أن يكون منابع مغايرة لتلك الانهار وهو الظاهر ، وهل كل من المتقين مختص بعيونه أو ليس مختصا بل تجرى من بعض الى بعض احتمالا فانه يمكن أن يكون لكل واحد عين ويتنفع بها من فى معيته ، ويمكن ان تجرى العين من بعضهم الى بعض لأنهم مطهرون عن الحقد والحسد ، وضم العين من (عيون) هو الاصل وبه قرأنا نافع . وأبو عمر و . وحفص . وهشام وقرأ الباقون بالعكس وهو لماسبة الياء ( ادخلوها ) أمر لهم بالدخول من قبله تعالى ، وهو بتقدير القول على أنه حال أى وقد قيل لهم ادخلوها ، فلا يرد أنه بعد الحكم بأنهم فى الجنة كيف يقال لهم ادخلوها ، وجوز أن يقدر مقولا لهم ذلك والمقارنة عرفية لاتصالهما ، وقيل : يقدر يقال لهم فيكون مستأنفا ، ووجه ذكر هذا الامر بعد الحكم السابق بأنهم لما ملكوا جنات كثيرة كانوا كلما خرجوا من جنة الى أخرى قيل لهم ادخلوها الى أخرى ، وهو انما تجرى على تقدير أن يكون لكل جنات وبغير ذلك مما فيه دخل . وقرأ الحسن (ادخلوها) على أنه ماض مبنى للفعل من باب الافعال والمهزة فيه للقطع ، وأصل القياس ان لا يكسر التنوين قبلها الا أن الحسن كسره على أصل النقاء الساكنين اجراء لهزة القطع مجرى همزة الوصل فى الاسقاط . وقرأ يعقوب رواية رويس كذلك الا أنه ضم التنوين بالقاء حركة همزة القطع عليه ، وعنه (ادخلوها) بفتح همزة عليه وكسر الحاء على أنه أمر للبلاشكة بادخلها ايها ، وفتح فى هذه القراءة التنوين بالقاء فتحة همزة عليه وعلى القراءة بصيغة (٢ - ٨ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

الماضي لاحاجة الى تقدير القول ، والماعل عليها هو الله تعالى أى ادخلهم الله سبحانه اياها (بسلام) أى ملتبسين به أى سالين أو مسلما عليكم وعلى الاول يراد سلامتهم من الآفة والزوال فى الحال ، ويراد بالامن فى قوله سبحانه: ﴿ آمين ٦٦ ﴾ الامن من طرو ذلك فى الاستقبال فلا حاجة الى تخصيص السلامة بما يكون جسمانيا والامن بغيره ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾ أى حقد، وأصله على ما قيل من الغللة وهو ما يلبس بين الثوبين الشعار والدثار وتستعار للدرع بما يستعار الدرع لها، وقيل: قيل للحقد غل أخذ له من انفل فى كذا وتغل اذا دخل فيه ، ومثله قيل للباء الجارى بين الشجر غل، وقد يستعمل الغل فيما يضر فى القلب مما يذم كالحسد والحقد وغيرهما ، وهذا النزاع قيل فى الدنيا، فقد أخرج ابن أبى حاتم. وابن عساكر عن كثير النوا قال: قلت لأبى جعفر إن فلانا حدثنى عن على بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أن هذه الآية نزلت فى أبى بكر. وعمر. وعلى رضى الله تعالى عنهم (١) (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) قال: والله انها لفهم أنزلت وفيهم نزل الا فيهم؟ قلت: وأى غل هو؟ قال: غل الجاهلية ان بنى تيم وبنى عدى وبنى هاشم كان بينهم فى الجاهلية ذأ أسلم هؤلاء القوم تحابوا فأخذت أبا بكر الخاصرة فجعل على كرم الله تعالى وجهه يسخن يده فيكوى بها خاصرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه فنزلت هذه الآية ، ويشعر بذلك على ما قيل ما أخرجه سعيد بن منصور . وابن جرير . وابن المنذر . والحاكم . وغيرهم من طرق عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال لابن طلحة : إني لارجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله تعالى : (ونزعنا) الآية فقال الرجل من همدان : ان الله سبحانه أعدل من ذلك فصاح على كرم الله تعالى وجهه عليه صيحة تداعى لها القصر ، وقال : فن اذن ان لم تكن نحن أولئك؟ وقيل: ان ذلك فى الآخرة بعد دخول الجنة، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم. وابن مردويه من طريق القاسم عن أبى أمامة قال : يدخل أهل الجنة الجنة على ما فى صدورهم فى الدنيا من الشحناء والضغائن حتى إذا تدانوا وتقابلوا على السر نزع الله تعالى ما فى صدورهم فى الدنيا من غل •

وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الكريم بن رشيد قال : ينتهى أهل الجنة إلى باب الجنة وهم يتلاحظون تلاحظ الفيران فاذا دخلوها نزع الله تعالى ما فى صدورهم من الغل ، وقيل : فيها قبل الدخول، فقد أخرج ابن أبى حاتم أيضا عن الحسن قال : بلغنى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلماتهم فى الدنيا يدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل» ه وهذا ونحوه يؤيد ما قاله الامام فى المتقين ، وقيل : معنى الآية طهر الله تعالى قلوبهم من أن يتحاسدوا على الدرجات فى الجنة ونزع سبحانه منها كل غل وألقى فيها التواد والتحاب، والآية ظاهرة فى وجود الغل فى صدورهم قبل النزاع فتأمل •

﴿ إخواناً ﴾ حال من الضمير فى (فجنات) وهى حال مترادفة ان جعل (ادخلوها) حالامن ذلك أيضا وحال من فاعل (ادخلوها) وهى مقدرة إن كان النزاع فى الجنة أو من ضمير (آمين) أو الضمير المضاف اليه (صدورهم) وجاز لأن المضاف بعض من ذلك وهى حال مقدرة أيضا ، ويقال نحو ذلك فى قوله تعالى : ﴿ عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ٤٧ ﴾ ويجوز أن يكونا صفتين- لاخوانا- أو حالين من الضمير المستتر فيه لانه فى

(١) رأيت فى بعض النسخ زيادة وعثمان رضى الله تعالى عنه وآخر الخبر لا يقتضيا فتأمل اه منه



المشتق أي متصافين، ويجوز أن يكون (متقابلين) حالاً من المستتر في (على سرر) سواء كان حالاً أو صفة. وأبو حيان لا يرى جواز الحال من المضاف إليه إذا كان جزءاً أو كجزئته ويخصه فيما إذا كان المضاف ما يعمل في المضاف إليه الرفع أو النصب، وزعم أن جواز ذلك في صورتين السابقتين ما تقرره ابن مالك، ولم يقف على أنه نقله في فتاويه عن الأخفش. وجماعة واقفوه فيه، واختار كوزن (إخواناً) منصوباً على المدح، والسرر بضمتين جمع سرير وهو معروف وأخذه من السرور إذ كان ذلك لأولى النعمة، وإطلاقه على سرير الميت للتشبيه في الصورة وللنفاؤل بالسرور الذي يلحق الميت برجوعه إلى جوار الله عز وجل وخلاصه من سجنه المشار إليه بما جاء في بعض الآثار «الدنيا سجن المؤمن». وكلب. وبعض نبي تميم يفتحون الرمال وكذا كل ضاعف فعيل، ويجمع أيضاً على أسرة، وهي على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من ذهب مكللة باليواقيت والزبرجد والدرر وسعة كل كسعة ما بين صنعاء إلى الجابية. وفي كونهم على سرر إشارة إلى أهم في رفعة وكرامة تامة. وروى عن مجاهد أن الأسرة تدور بهم حيثما داروا فهم في جميع أحوالهم متقابلون لا ينتظر بعضهم إلى قفا بعض، فالنقابل التواجه وهو تقيض التدابر، ووصفهم بذلك إشارة إلى أنهم على أشرف أحوال الاجتماع. وقيل: هو إشارة إلى أنهم يجتمعون ويتنادون، وقيل: معنى (متقابلين) متساوين في التواصل والتزاورة. وفي بعض الأخبار إن المؤمن في الجنة إذا أراد أن يلقي أخاه المؤمن سار كل واحد منهم إلى صاحبه فيلتمتان ويتحدثان ﴿لَا يَمْسُهُمْ فِيهَا﴾ أي في تلك الجنات ﴿نَصَبٌ﴾ تعب ما لما بأن لا يكون لهم فيها ما يوجب من السعي في تحصيل ما لا بد لهم منه لحصول كل ما يشتهونه من غير منازلة عمل أصلاً، وإما بأن لا يعترهم ذلك وإن باشروا الحركات العنيفة لسكال قوتهم. وفي بعض الآثار أن قوة الواحد منهم قوة أربعين رجلاً من رجال الدنيا، والجملة استئناف نحوي أو بياني أو حال من الضمير في (في جنات) أو من الضمير في (إخواناً) أو من الضمير في (متقابلين) أو من الضمير في (على سرر) ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ أي هم خالدون فيها. فالمراد استمرار النفي وذلك لأن إتمام النعمة بالخلود، وهذا متكرر مع (آمنين) إن أريد منه الأمن من ذوالهم عن الجنة واتقاهم منها، وارتكبت ذلك للاعتناء والتأكيد وإن أريد به الأمن من زوال المعام عليه من النعيم والسرور والصحة لا يتكرر، وبحث بعضهم في لزوم التكرار بأن الأمن من الشيء لا يستلزم عدم وقوعه كأمن الكفرة من مكر الله تعالى مثلاً وأنه يجوز أن يكون المراد زوال أنفسهم بالموت لا الزوال عن الجنة، وتعقب بأن الثاني في غاية البعد فإنه لا يقال الميت: إنه فيها وإن دفن بها كالأول فإن الله تعالى إذا بشرهم بالأمن منه كيف يتوهم عدم وقوعه ﴿نَبِيٌّ عَبْدِي﴾ قيل: مطلقاً، وقيل: الذين عبر عنهم بالمتقين أي أخبرهم ﴿أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ٩٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ ٥٠﴾ وهذا الجمال لما سبق من الوعد والوعيد وتأكيد له، و(أنا) إما مبتدأ أو تأكيد أو فصل، وهو إما مبتدأ أو فصل، وأن وما بعدهما قال أبو حيان: ساد مسد مفعولي (نبي). إن قلنا: إنها تعدت إلى ثلاثة ومسد واحد إن قلنا تعدت إلى اثنين، وفي ذكر المغفرة اشعار على ما قيل بأن ليس المراد بالمتقين من يتقى جميع الذنوب إذ لو أريد ذلك لم يكن لذكرها موقع، وقيل: إن ذكرها حيثئذ لدفع توهم أن غير أولئك المتقين لا يكون في الجنة بأنه يدخلها وإن لم يقب لأنه تعالى الغفور الرحيم، وله وجه، وفي توصيف ذاته تعالى بالمغفرة والرحمة دون التعذيب حيث لم يقبل سبحانه: وإن أنا المعذب المؤلم

ترجيح لجانب الوعد على الوعيد وإن كان الاليم على ما قال غير واحد في الحقيقة صفة العذاب ، وكذا لا يضر في ذلك الاضافة لانها لا تقتضى حصول المضاف اليه بالفعل كما إذا قيل ضربي شديداً فإنه يصح أن يراد منه ذلك شديداً إذا وقع ويكفي في الاضافة أدنى ملاسة ، ويقوى أمر الترجيح الاتيان بالوصف بصيغة المبالغة ، وكذا ما أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق عطاء بن أبي رباح عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اطلم علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الباب الذى منه نبوشية فقال: الأارام تضحكون ثم أدبر حتى إذا كان عند الحجر رجع الينا القهقرى فقال: إني لما خرجت جاء جبريل عليه السلام فقال: يا محمد ان الله تعالى يقول لم تفتن عبادى؟ (نبي عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) الآية، وتقديم الوعد أيضاً يؤيد ذلك، وفيه اشارة إلى سبق الرحمة حسبا لنطق به الخبر المشهور

ومع هذا كله في الآية ما تشع منه القلوب ، فقد أخرج عبد بن حميد . وجماعة عن قتادة أنه قال في الآية: بلغنا أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: « لو يعلم العبد قدر عفو الله تعالى لما تورع من حرام ولو يعلم قدر عذابه ليجع نفسه » وأخرج الشيخان . وغيرهما عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ان الله سبحانه خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعة وتسعين رحمة وأرسل في خلقه كلهم رحمة واحدة فلو يعلم الكافر كل الذى عنده من رحمة لم يئأس من الرحمة ولو يعلم المؤمن بكل الذى عند الله تعالى من العذاب لم يأمن من النار » ثم انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ذكر ما يحقق ذلك لما تضمنه من البشرى والاهلاك بقوله سبحانه: ﴿ وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ (٥١) الخ، وقيل: انه تفصيل لما تضمنته الآية السابقة منهما لا من الوعيد فقط كما قيل ، والمراد بضيف ابراهيم الملائكة عليهم السلام الذين بشروه بالولد وبهلك قوم لوط عليه السلام ، وانما سموا ضيفا لانهم في صورة من كان ينزل به عليه السلام من الاضياف وكان لا ينزل به أحد الا اضافة، وكان لقصره عليه السلام أربعة أبو ب من كل جهة باب كذا يفوته أحد، ولذا كان يكنى أبا الضيفان، واختلف في عددهم كما تقدم، وهو في الأصل مصدر والافصح أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث للثنى والمجموع والمؤنث فلا حاجة الى تكلف اضمار أى أصحاب ضيف كما قاله النحاس . وغيره ، ولم يتعرض سبحانه لعنوان رسالتهم لانهم لم يكونوا مرسلين اليه عليه السلام بل الى قوم لوط عليه السلام كما يأتي ان شاء الله تعالى ذكره . وقرأ ابو حيوه (ونبيهم) بابدال الهزة ياء ﴿ اذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ نصب على أنه مفعول بفعل محذوف معطوف على (نبي) أى واذ كروقت دخولهم عليه أو ظرف - لضيف - بناء على أنه مصدر فى الأصل، وجوز أبو البقاء كونه ظرفا له بناء على أنه مصدر الآن مضاف الى المفعول حيث كان التقدير أصحاب ضيف حسبا سمعته عن النحاس . وغيره، وأن يكون ظرفا لخبر مضاف الى (ضيف) أى خبر ضيف ابراهيم حين دخولهم عليه ﴿ فَقَالُوا ﴾ عند ذلك: ﴿ سَلَامًا ﴾ مقتطع من جملة محكية بالقول وليس منصوبا به أى سلمت سلاما من السلامة أو سلمنا سلاما من التحية ، وقيل: هو نعت لمصدر محذوف تقديره فقالوا قولا سلاما ﴿ قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجُلُونَ (٥٢) ﴾ أى خائفون فان الوجل اضطراب النفس لتوقع مكروه ، وقوله عليه السلام هذا كان - عند غير واحد - بعد أن قرب اليهم العجل الحنيد فلم يأكلوا منه ، وكان المادة أن الضيف اذا لم يأكل مما يقدم له ظنوا أنه لم يجي بجفيد ، وقيل: كان

عند ابتداء دخولهم حيث دخلوا عليه عليه الصلاة والسلام بغير اذن وفي وقت لا يطرق في مثله ، وتعقب بأنه لو كان كذلك لاجابوا حينئذ بما اجابوا به ولم يكن عليه السلام يقرب اليهم الطعام ، وأيضا قوله تعالى: (فأبى رأى أيديهم لاتصل اليه نكروهم وأوجس منهم خيفة) ظاهر فيما تقدم ، ولعل هذا التصريح كان بعد الايجاسه وقيل : يحتمل أن يكون القول هنا مجازا بأن يكون قد ظهرت عليه عليه الصلاة والسلام مخايل الخوف حتى صار كالفائل المصرح به ، وإنما لم يذكر هنا تقرب الطعام اكتفاء بذكره في غير هذا الموضوع كما لم يذكره عليه السلام عليهم لذلك ، وقد تقدم ما ينفعك هنا مفصلا في هود فتذكره . ﴿ قَالُوا لَا تَوْجَلْ ﴾ لا تخف وقرأ الحسن (لا توجل) بضم التاء مبيد للفعول من الايجال ، وقرئ (لا توجل) من واجله بمعنى اوجهه و (لا توجل) بابدال الواو ألفا كما قالوا تابة في توبة . ﴿ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ استئناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل فان المبشر لا يكاد يحوم حول ساحة خوف ولا حزن كيف لا وهي بشارة ببقائه وبقاء أهله في عافية وسلامة زمانا طويلا . ﴿ بَغْلَامٌ ﴾ هو إسحق عليه السلام لأنه قد صرح به في موضع آخر ، وقد جعل سبحانه البشارة هنا لابراهيم وفي آية أخرى لامرأته ولكل وجهة ، ولعلها هنا كونها أوفق بآباء العرب عما وقع لجدهم الاعلى عليه السلام ، ولعله سبحانه لم يتعرض ببشارة يعقوب اكتفاء بما ذكر في سورة هود ، والتتوين للتعظيم أي بغلام عظيم القدر (علم ٥٣) ذى علم كثير ، قيل : أريد بذلك الإشارة الى أنه يكون نبيا فهو على حد قوله تعالى: (وبشرناه بإسحق نبيا) ﴿ قَالَ بَشِّرْهُنَّ ﴾ بذلك ﴿ عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ ﴾ وأثر في الاستفهام للتعجب ، و (على) بمعنى مع مثلها في قوله تعالى: (وأتى المال على حبه) على أحد القولين في الضمير ، والجار والمجرور في موضع الحال فيكون قد تعجب عليه السلام من بشارتهم اياه مع هذه الحال المنافية لذلك ، ويجوز أن يكون الاستفهام للانكار و (على) على ما سمعت بمعنى أنه لا ينبغي أن تكون البشارة مع الحال المذكورة . وزعم بعض المنتهين إلى أهل العلم أن الاولى جعل (على) بمعنى في مثلها في قوله تعالى: (ودخل المدينة على حين غفلة) وقوله سبحانه: (واتبعوا ما اتلو الشياطين على ملك سليمان) لوجهين الاستغناء عن التقدير وكون المصاحبة لصديقها بأول المس لا تنافي البشارة ، وهو لعمري ضرب من الهذيان كما لا يخفى على انسان . ثم انه عليه السلام زاد في ذلك فقال. ﴿ فَمَ تَبَشِّرُونَ ٥٤ ﴾ أي فأي اعجوبة تبشرون أو بأي شيء تبشرون فان البشارة بما لا يقع عادة بشارة بغير شيء . . . . . وجوز أن تكون البلاء للابسة والاستفهام سؤال عن الوجه والطريقة أي تبشرون لتبسين بأي طريقة ولا طريقتين لذلك في العادة . وقرأ الاعرج (بشرون) بغير همزة الاستفهام ، وابن محيصن (الكبر) بضم الكاف وسكون الباء . ه . وقرأ ابن كثير بكسر النون مشددة بدون ياء على ادغام نون الجمع في نون الوقاية والاكتفاء بالكسرة عن الياء . ه . وقرأ نافع بكسر النون مخففة ، واعترض على ذلك أبو حاتم بأن مثله لا يكون الا في الشعر وهو مما لا يلتفت اليه ، وخرج على حذف نون الرفع كما هو مذهب سيويه استقالا لاجتماع المثلين ودلالة باقيا . نون الوقاية على الياء . وقيل : حذف نون الوقاية وكسرت نون الرفع وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة وحذفها كذلك كثير فصيح وقد قرئ . به في مواضع عديدة ، ورجح الاول بقلة المؤنة واحتمال عدم حذف نون في هذه القراءة ، بأن يكون اكتفى بكسر نون الرفع من أول الامر خلاف المنقول في كتب النحو ، والتصريف وان ذهب اليه بعضهم .



وقرأ الحسن كابن كثير الا انه أثبت الياء وباقي السبعة يقرؤون بفتح النون وهي نون الرفع •  
 ﴿ قَالُوا بَشْرًا كَ الْبَاقِ ﴾ أى بالامر المحقق لاجل حاله أو باليقين الذى لا لبس فيه أو بطريقة هي حق، وهو  
 أمر من له الامر القادر على خلق الولد من غير أبوين فكيف يا مجاهد من شيخ وعجوز ﴿ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ ٥٥ ﴾  
 أى الآيسين من خرق العادة لك فان ظهور الخوارق على يد الانبياء عليهم السلام كثير حتى لا يعد بالنسبة  
 اليهم مخالفا للعادة، وكان مقصده عليه السلام استعظام نعمته تعالى عليه في ضمن التعجب العادى المبني على سنة  
 الله تعالى المسلموك فيما بين عباده جل وعلا لاستبعاد ذلك بالنسبة الى قدرته جل جلاله ، فانه عليه السلام  
 بل النبي مطلقا أجل قدرا من ذلك ، وبقي عنه قول الملائكة عليهم السلام : ( فلا تكن من القانطين ) على  
 ما فيه من المبالغة دون أن يقولوا : من المعترين ونحوه ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنُطُ ﴾ استفهام انكارى أى لا يقنط  
 ﴿ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦ ﴾ أى الكفرة المخطئون طريق معرفة الله تعالى فلا يعرفون سعة رحمته  
 وكمال علمه وقدرته سبحانه وتعالى، وهذا كقول ولده يعقوب: (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون)  
 ومراده عليه السلام نفي القنوط عن نفسه بأبلغ وجه أى ليس بى قنوط من رحمته تعالى وانما الذى أقول لبيان  
 منافاة حالى لفيضان تلك النعمة الجليلة على ، وفي التعرض لعنوان الربوبية والرحمة مالا يخفى من الجزالة •  
 وقرأ ابن وثاب . وطلحة والأعمش . وأبو عمرو في رواية ( القنطين ) والنحوان : والأعمش ( يقنط )  
 بكسر النون ، وباقي السبعة بفتحها ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب بضمها ، وهو شاذ وماضيه مثله  
 في التثنية : واستدل بالآية على تفسير (الضالين) بما سمعت لما سمعت من الآية على أن القنوط وهو - كما قال  
 الراغب - اليأس من الخير كفر ، والمسئلة خلافية ، والشافعية على أن ذلك وكذا الامن من المكرب من الكبائر  
 «للحديث الموقوف على ابن مسعود أو المرفوع من الكبائر الاشرالك بالله تعالى واليأس من روح الله تعالى والامن من  
 مكرب الله تعالى » وقال الكمال بن أبي شريف : العطف على الاشرالك بمعنى مطلق الكفر يقتضى المغايرة فان  
 أريد باليأس انكار سعة الرحمة الذنوب وبالامن اعتقاد أنه لا مكرب فكل منهما كفر اتفاقا لأنه رد للقرآن  
 العظيم ، وإن أريد استعظام الذنوب واستبعاد العفو عنها استبعاداً يدخل في حد اليأس وغلبة الرجاء المدخل  
 له في حد الامن فهو كبيرة اتفاقا اه وقد تقدم الكلام في ذلك فذكره

﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ ﴾ أى أمركم وشأنكم الخطير الذى لاجله أرسلتم سوى البشارة ﴿ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧ ﴾  
 لعله عليه السلام علم أن حال المقصود ليس البشارة من مقالة لهم في أثناء المحاوراة مطوية هنا، وتوسط (قال) بين  
 كلاميه عليه السلام مشيراً إلى أن هناك ما طوى ذكره ، وخطابه لهم عليهم السلام بعنوان الرسالة بعد ما كان  
 خطابه السابق مجردا عن ذلك مع تصديره بالفاء ظاهر في أن مقالاتهم المطوية كانت متضمنة ما فهم منه ذلك  
 فلا حاجة إلى الالتجاء إلى أن عمله عليه السلام بأن كل المقصود ليس البشارة بسبب أنهم كانوا ذوى عدد والبشارة  
 لا تحتاج إلى عدد ولذلك اكتفى بواحد في ذكرها ومريم عليها السلام ولا إلى أنهم بشروه في تضاعف الحال لإزالة  
 الرجل ولو كانت تمام المقصود لا يتأدوا بها على أن فيما ذكر بحثاً فقد قيل : ان التعذيب كالبشارة لا يحتاج أيضاً إلى  
 العدد؛ ألا يرى أن جبريل عليه السلام قلب مدائنهم بأحد جناحيه، وأيضاً يرد على قوله : ولذلك اكتفى الخ

آن ذکر کیا علیہ السلام لم یکتف فی بشارتہ بواحد کا بدل علیہ قولہ تعالیٰ: (فنادتہ الملائکۃ وهو قائم یصلی فی المحراب أن الله یشرک بیتی) واما مریم علیہا السلام فانما جاءها الواحد لفتح الروح والہیۃ کا بدل علیہ قولہ: (لاہب لک غلاما زکیا) وقولہ تعالیٰ: (فنفختنا فیہ من روحنا) واما التبشیر فلزام اتک الہیۃ وفی ضمنہا ولیست مقصودۃ بالذات، وأیضا یخشد قولہ: ولو كانت تمام المقصود لا بتدراا ہما فی قصۃ مریم علیہا السلام قالت: (انی اعوذ بالرحمن منک إن كنت تقیا قال إنما أنا رسول ربک لاہب لک غلاما زکیا) ہ فیجوز أن یکون قولہم: (لا تووجل) تمہید للبشارۃ. وأجیب عن هذا بأنه لا وودله لأن مریم علیہا السلام لنزاهۃ شأنہا اول ما أبصرته متمثلا عاجلتہ بالاستعاذۃ فلم تدعہ یتدیء بالبشارۃ بخلاف ما نحن فیہ، وعمّا تقدم بأن المعنی إن العادۃ الجاریۃ بین الناس ذلك فیرسل الواحد للبشارۃ والجمع لغيرها من حرب وأخذ ونحو ذلك والله تعالیٰ یجرى الأمور للناس علی ما اعتادوه فلا یرد قصۃ جبریل علیہ السلام فی ذلك وان قیل: المراد بالملائکۃ فی تلك الآیۃ جبریل علیہ السلام کقولہم فلان یرکب الخیل ویلبس الثیاب أی المجلس الصادق بالواحد من ذلك قالہ بعض المحققین، وتعمق ما تقدم من كون العلم من کلام وقع فی أثناء المحاورۃ وطوی ذکرہ بانہ بعید وتوسیط (قال) والفاء والخطاب بعنوان الرسالۃ لا یقر بہ، أما الاول فلجواز أن یکون لما ن هناك انتقالا لی بحث آخر ومثله کثیر فی الکلام، واما الثانی فلجواز أن تکون فصیحۃ علی معنی اذا تحقق هذا فأخبرونی ما أمرک الذی جتمت له سوی البشری؟، واما الثالث فلجواز أن یقال: انه علیہ السلام لم یعلم بأنہم ملائکۃ مرسلون من الله تعالیٰ إلا بعد البشارۃ ولم یکن یحسن خطابہم بذلك عند الانکار أو التعجب من بشارتہم، وکذا لا یحسن فی الجواب کما لا یخفی علی أرباب الأدواق السلیمۃ بل قد یقال: إنه لا یحسن أیضا عند قولہ: (إنا منکم وجلون) علی تقدیر أن یکون علم علیہ السلام ذلك قبل البشارۃ لما أن المقام هناك ضیق من أن یتال فیہ الکلام بنحو ذلك الخطاب فتدبر ہ

(قَالُوا إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ مَجْرَمٍ ۝۵۸) ہم قوم لوط علیہ السلام، وجیہ ہم بطریق التکبیر ووصفوا بالاجرام استہانۃ بهم وذما لهم (إِلَّا آلَ لُوطٍ) قال الزمخشری: یجوز أن یکون استثناء من قوم بملاحظۃ الصفۃ فیکون الاستثناء منقطعاً لأنہم لیسوا قوما مجرمین، واحتمال التغلیب مع هذه الملاحظۃ لیتصل الاستثناء لیس بما یقتضیہ المقام، ولو سلم فغیر صار فیما ذکر لانه مبنی علی الحقیقۃ ولا ینافی صحۃ الاتصال علی تقدیر آخر، ویجوز أن یکون استثناء من الضمیر المستتر فی (مجرمین) فیکون الاستثناء متصل لارجوع الضمیر الی القوم فقط فیکون الآل علی الاول مخرجین من حکم الارسال المراد بہ ارسال خاص وهو ما کان للاہلاک لامطلق البعث لاقتضا والمعنی، وقولہ تعالیٰ (إِنَّا لَنَجْمُهُمُ الْجَمْعِ ۝۵۹) خبر الابناء علی ماسمہ سابقا، وعن الرضی أن المستثنی المنقطع منتصب عند سیوہ بمقابل الامن الکلام کا انتصب المتصل بہ وإن كانت الای معنی لکن واما المتأخرون من البصرین فلبارأوها بمعنی لکن قالوا انہا الناصبۃ بنفسها نصب لکن للاسماء وخبر ہا فی الاغلب محذوف نحو جماعتی القوم الا حمار الی لکن حمار المہجی قالوا وقد یجیہ خبر ہا ظاہر انہو قولہ تعالیٰ (القوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم) وقال الکوفیون الا فی ذلك بمعنی سوی والنصب بعدها فی الانفصال کا نصب فی الاتصال، وتاویل البصرین اولی لان المستثنی المنقطع یلزم مخالفته لما قبلہ نغیا واثباتا کا فی لکن وفی سوی لا یلزم ذلك لانک تقول: لی علیک دیناران

سوى الدينار الفلاني وذلك اذا كان صفة، وأيضا معنى لكن الاستدراك، والمراد به فيها دفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى، وزعم بعضهم أن في كون الاستثنائية تعمل عمل لكن خفاء من جهة العربية وقال: انه في المعنى خبر وليس خبرا حقيقيا كما صرح به النحاة، ومما نقلناه يعلم ما فيه من النظر. نعم صرح الزمخشري بأن الجملة على تقدير الانقطاع جارية مجرى خبر لكن وهو ظاهر في أنها ليست خبراً في الحقيقة وذكر أنه انما قال ذلك لأن الخبر محذوف أى لكن آل لوط ما أرسلنا اليهم والمذكور دليله لتلازمها ولذا لم يجعله نفس الخبر بل جار مجراه، وفيه غفلة عن كونه مبنيا على ما نقل عن سيبويه، وزعم بعض انه قال ذلك لأن الجملة المصدرية بان يتمتع أن تكون خبرا للكن فليراجع، وقيل: قال ذلك لأن المذكور إلا لا لكن وهو كما ترى، وعلى تقدير الاتصال يكون الآل مخرجين من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلين في حكم الارسال بمعنى البعث مطلقا فيكون الملائكة قد أرسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء، وجملة (انا لمنجوم) على هذا مستأنفة استثنافا يانا كأن ابراهيم عليه السلام قال لهم حين قالوا: (انا أرسلنا قوم مجرمين إلا آل لوط) فاحال آل لوطه فقالوا: (انا لمنجوم) الخ؛ وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ﴾ على التقديرين عند جار الله مستثنى من الضمير المحرور في منجوم ولم يجوز أن يكون من الاستثناء من الاستثناء في شيء قال: لأن ذلك إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كقول المطلق أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين إلا واحدة والمقر لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما، وههنا قد اختلف الحكم لأن آل لوط متعاقب بأرسلنا أو مجرمين (والا امرأته) تعاقب بمنجوم. فأنى يكون استثناء من استثناء انتهى \* وقد يتوهم أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك فلا اختلاف إذ التقدير إلا آل لوط لم نهلكهم فهو بمعنى منجوم فيكون من الاستثناء من الاستثناء على أحد التقديرين. وأجاب عن ذلك صاحب التقریب بأن شرط الاستثناء المذكور أن لا يتخلل لفظ بين الاستثنائيين متعدد يصلح أن يكون مستثنى منه وههنا قد تخلل (منجوم) ولو قيل إلا آل لوط إلا امرأته لجاز ذلك؛ وتعقب بأنه لا يدفع الشبهة لأن السبب حينئذ في امتناعه وجود الفاصل لا اختلاف الحكمين فلا وجه للتعبير به عنه، وفي الكشف المراد من اتحاد الحكم اتحاد شخصاً وعددا فلا يرد أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله سبحانه: (انا لمنجوم) وقوله تعالى: (الا آل لوط) في معنى واحد فالاستثناء من الاول في المعنى، وإنما شرط الاتحاد لأن المتصل كاسمه لا يجوز تخلل جملة بين العضا ولحائتها وكذلك في المنقطع وبه يتضح حال ما تقدم أتم توضيح، وفيه ايضا، فان قلت: لم لا يرجع الاستثناء اليهما؟ قلت: لأن الاستثناء متعلق بالجملة المستقلة والخلاف في رجوعه إلى الجملتين فصاعدا لإلإ جملة، وبعض جملة سابقة، وهذا المعنى مختلف في ذلك ومحل الخلاف الجمل المتعاطفة لا المنقطع بعضها عن بعض انتهى، والامر كما ذكر في تعيين محل الخلاف، والمسئلة قل من تعرض لها من النحاة وفيها مذاهب. الاول وهو الاصح وعليه ابن مالك أن الاستثناء يعود للكل إلا أن يقوم دليل على ارادة البعض كما في قوله تعالى: (والذين يرمون أزواجهم) الآية فان (الالذين) فيه عائد إلى فسقهم وعدم قبول شهادتهم معالا إلى الجلد للدليل، ولايضر اختلاف العامل لأن ذلك مبنى على أن الاهی العاملة الثاني أنه يعود للكل إن سبق للكل لغرض واحد نحو حبست داري على اعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسببت سقائى لجيرانى إلا أن يسافروا والا فلا خيرة فقط نحو أكرم



العداء واحبس دارك على اقاربك وأعتق عبيدك الا للفسقة منهم. الثالث إن كان العطف بالواو عاد للكل أو بالعام أو ثم عاد للاخيرة وعليه ابن الحاجب، الرابع أنه خاص بالاخيرة واختاره أبو حيان الخامس إن اتحد العامل فله كل أو اختلف فلاخيرة إذ لا يمكن حل المختلفات في مستثنى واحد وعليه البها بادي، وهو مبنى على ان عامل المستثنى الافعال السابقة دون الاء هذا ويوم كلام بعضهم أنه لو جعل الاستثناء من (أل لوط) لزوم أن تكون امرأته غير مملوكة أو غير مجرمة وهو توهم فاحش لأن الاستثناء من (أل لوط) إن قلنا به بملاحظة الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك أو بعدم الاجرام والصلاحيات فتكون الامرأة محكوما عليه بالاهلاك أو الاجرام. ويرشدك إلى هذا ما ذكره الرضى فيما إذا تعدد الاستثناء وأمكن استثناء كل تال من مئولو نحو جاني المكيون الاقرىشا الابنى هاشم الابنى عقيل حيث قال: لا يجوز في الموجب حينئذ في كل وتر الا النصب على الاستثناء لأنه عن موجب والقياس أن يجوز في كل شفع الابدال والنصب على الاستثناء لأنه عن غير موجب والمستثنى منه مذكور والكلام في وتر وشفع غير الموجب على عكس هذا، وهو مبنى على ما ذهب اليه الجمهور من أن الاستثناء من النبي اثبات ومن الاثبات نفي خلافا للسكاني حيث قال: إن المستثنى مسكوت عن نفي الحكم عنه أو ثبوته له، ولادلالة في الكلام على شيء من ذلك، واستفادة الاثبات في كلمة التوحيد من عرف الشرع، وكما وقع الخلاف في هذه المسئلة بين النحويين وقع بين الائمة المجتهدين وتحقيق ذلك في محله. واختار ابن المنير كون (الآل لوط) مستثنى من قوم (جرمين) على أنه منقطع قال: وهو أولى وأمكن لأن في استثناءهم من الضمير العائد على قوم منكرين بعدا من حيث ان موقع الاستثناء اخراج مالولاه لدخل المستثنى في حكم الاول، وهنا الدخول معتذر مع التاكيد ولذلك قلنا تجد النكرة يستثنى منها الا في سياق نفي لانها حينئذ تعم فيتحقق الدخول لولا الاستثناء، ومن ثمة لم يحسن رأيت قوما الا يزيدا وحسن ما رأيت أحدا الا يزيدا انتهى. ورد بأن هذا ليس نظير رأيت قوما الا يزيدا بل من قبيل رأيت قوما أساءوا الا يزيدا فالوصف يعينهم ويجعلهم كالمحصورين، قال في همع الهوامع: ولا يستثنى من النكرة في الموجب ما لم تنفذ فلا يقال: جاء قوم الارجلا ولا قام رجال الا يزيدا لعدم الفائدة، فان أفاد جاز نحو (فلت فيهم ألف سنة الا خمسين عاما) وقام رجال كانوا في دارك الارجلا، على أن المراد بالقوم أهل القرية كما صرح به في آية أخرى فهم معنى محصورون، ونقل المدقق عن السكاني أنه صرح في آخر بحث الاستدلال من كتابه بأن الاستثناء من جمع غير محصور جائز على المجاز، مع أن بعض الاصوليين أيضاً جوزوا الاستثناء من النكرة في الايجاب وأطلقوا القول في ذلك. نعم المصرح به في كثير من كتب النحو نحو ما في الهمع •

وزعم بعضهم أنه ينبغي أن يكون الاستثناء من الظاهر والضمير مقطوعاً، وعال ذلك أن الضمير في الصفة هو عين الموصوف المقيد بالصفة، وذكر الجلال السيوطي أن بعض الفضلاء رفع هذا مع عدة أسئلة ترا ونظما الى الكلام بن الهمام ولم يذكر أنه أجاب عنها، والجواب عما زعمه هنا قد مررت اليه الاشارة، وأما الجواب عن سائر ما استشكله وسئل عنه الكلام فيغني عنه الاطلاع على السؤال فانه مما يتعجب منه، ومن هنا قال الشهاب: أظن أن ابن الهمام انما سكت عن جواب (١) ذلك لوضوح اندفاعه وأنه لا ينبغي أن يصدر عن تحلي بحلقة الفضل، نعم بعد كل حساب الذي ينساق الى الذهن أن الاستثناء من الظاهر لكن الرضى أنه اذا اجتمع شيان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما فهناك تفصيل فاما أن يتغيرا معنى أولا فان تغيرا وأمكن اشتركا كما في

(١) وكلا الأمرين مذكور في حواشيه على البيضاوي فارجع اليها ان أردت ذلك اه منه .

ذلك الاستثناء بلا بعد اشتركا فيه نحو ما برأب وابن الازيد أيا زيدا ببار وابن بار، فإن لم يمكن الاشتراك نحو ما فضل ابن ابا الازيدا أو كان بعيداً نحو ما ضرب أحد أحدا الازيدا فإن الاغلب مغايرة الفاعل للمفعول نظرنا فإن تعين دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه وليه أو لا نحو ما فدى وصى نيبا الاعليا كرم الله تعالى وجهه، وان احتمل دخوله في كل واحد منهما فإن تأخر عنهما المستثنى فهو من الاخير نحو ما فضل ابن ابا الازيدا وكذا ما فضل ابا ابن الازيد لأن اختصاصه بالاقرب أولى لما تعذر جرحه اليهما، وإن تقدمهما معا فإن كان أحدهما مرفوعا لفظا أو معنى فالاستثناء منه لأن مرتبته بمد الفعل فكان الاستثناء وليه بعده نحو ما فضل الازيدا ابا ابن أو من ابن، وان لم يكن أحدهما مرفوعا فالاول أولى به لقربه نحو ما فضلت الازيدا واحدا على أحد ويقدر للاخير عامل، وان توسطهما فالمتقدم أحق به لأن أصل المستثنى تأخره عن المستثنى منه نحو ما فضل ابا الازيد ابن ويقدر أيضا للاخير عامل، وإن لم يتغيرا معنى اشتركا فيه، وان اختلف العاملان فيهما نحو ما ضرب أحد وما قتل الا خالدا لأن فاعل قتل ضمير أحد انتهى •

وجزم ابن مالك فيما إذا تقدم شيآن مثلا يصلح كل منهما للاستثناء منه بأن الاستثناء من الاخير وأطلق القول في ذلك فليتأمل ذلك مع ما نحن فيه، وقال القاضي البيضاوي: إنه على الانقطاع يجوز أن يجعل (إلا امرأته) مستثنى من (آل لوط) أو من ضمير (منجوم) وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين اللهم إلا إذا جعلت جملة (أنا لمنجوم) معترضة انتهى، ومخالفته لما نقل عن الزمخشري ظاهرة حيث جوز الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزمخشري مطلقا، وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال وأثبتته الزمخشري مطلقا أيضا وبين اختلاف الحكمين بنحو ما بين به في كلام الزمخشري، ولم يرض ذلك مولانا مرسى الدين وقال: المراد بالحكمين الحكم المفاد بطريق استثناء الثاني من الأول وهو على تقدير الاتصال اجرام الامراة والحكم المقصود بالافادة وهو الحكم عليها بالهلاك وبين إتحاد هذا الحكم المقصود مع الحكم المفاد بالاستثناء على تقدير الانقطاع بأنه على ذلك التقدير تكون الا بمعنى لكن و(إنا لمنجوم) خبرا له ثابتا للآل فيكون الحكم الحاصل من الاستثناء منه بعينه هو الحكم المقصود بالافادة ويقال على تقدير الاتصال والاعتراض: إن الحكمين وإن اختلفا ظاهرا إلا أنه لما كانت الجملة المعترضة كاليان لما يقتضيه الاستثناء الأول كان في المعنى كأنه هو وصار الاخراج منه كالاخراج منه، وهذا بخلاف ما إذا كان استثناء فانه يكون منقطعا عنه ويكون جوابا لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء ولا يتخلو عن الاعتراض. وقال بعضهم في توجيه الاستثناء على هذا: إن هناك حكيمين الاجرام والانجماء فيجوز الثاني الاستثناء الى نفسه كيلا يلزم الفصل الا اذا جعل اعتراضا فان فيه سعة حتى يتخلل بين الصفة وموصوفها فيجوز أن يكون استثناء من (آل لوط) ولذا جوز الرضى أن يقال: أكرم القوم والنحاة بصريون الازيدا، ويرد عليه أن كون الحكم المفاد بالاستثناء غير الحكم المقصود بالافادة باقيا بحاله ولا يحتاج الأمر الى ما سمعت وهو كما سمعت، والذي ينساق الى الذهن ما ذكره الزمخشري. وفي الحواشي الشهادية أنه الحق دراية ورواية. أما الأول فلا لأن الحكم المقصود بالاجراج منه هو الحكم المخرج منه الأول والثاني حكم طارئ من تأويل الا بلكن وهو أمر تقديري، وأما الثاني فلذا ذكر في التسهيل من أنه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الأول، وما يدل عليه أنه لو كان الاستثناء مفرغا في هذه الصورة كما اذا قلت: لم يبق في الدار الا العايفير أباقها الزمان الا يعفور صيد منها فانه يتعين اعرابه بحسب العامل الأول كقولك:

ماعدى الا عشرة الا ثلاثة، ثم أن كلامه مبنى على أمر ومانع معنوى لا على عدم جواز تحال كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وأن كان مانعاً أيضاً كما صرح به الرضى قدبر انتهى، فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك. وقرأ الأخوان (لمنجوم) بالتخفيف ه

(قَدَّرْنَا إِنهَآ لَمَنْ الغَابِرِينَ ٦٠) أى الباقين فى عذاب الله تعالى كما أخرج ابن أبى حاتم عن قتادة أو الباقين مع الكفرة لتهلك معهم، وأصله من الغبرة وهى بقية اللبن فى الضرع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (قدرنا) بالتخفيف، وكسرت همزة (أن) لتعاقب الفعل بوجود لام الابتداء التى لها صدر الكلام، وعلق مع أن التعاقب فى المشهور من خواص افعال القلوب - قال الزمخشرى: - لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسره العلماء بتقدير الله تعالى أفعال العباد بالعلم، والمراد بتضمنه ذلك قيل المعنى المصطلح، وقيل: التجوز عن معناه الذى كأنه فى ضمنه لأنه لا يقدر إلا ما يعلم ذكره المدقق توجيهها لكلام الزمخشرى، ثم قال: وليس ذلك من باب تضمين الفعل معنى فعل آخر فى شئ حتى يعترض بأنه لا يتنعف الزمخشرى لبقاء معنى الفعلين. نعم هو على أصلهم من أنه كناية معلوم محقق لا مقدر مراد، وقال القاضى: جاز أن يقال: أجرى مجرى القول لأن التقدير بمعنى القضاء قول، وأما أنا فلا أنكر على جار الله أن التعاقب لتضمن معنى العلم وإنما أنكر نفى كونه مقدورا مرادا انتهى، وإنما أنكره لأنه اعتزال تأباه الظواهر، ومن هنا قال إبراهيم النخعى فيما أخرجه عنه ابن أبى حاتم: بينى وبين القدرية هذه الآية وتلاها، والظاهر أن هذا من كلام الملائكة عليهم السلام وإنما أسندوا ذلك إلى أنفسهم وهو فعل الله سبحانه لما لهم من الزلفى والاختصاص، وهذا كما يقول حاشية السلطان أمرنا ورسنا بكذا والأمر هو فى الحقيقة، وقيل: ولا يخفى بعده هو من كلام الله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل قيل: وكذا لا يحتاج إليه إذا كان المراد بالتقدير العلم مجازا.

(فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطَ المُرْسَلُونَ ٦١) شروع فى بيان اهلاك المجرمين ونتيجة آل لوط، ووضع الظاهر. وضع الضمير للإيدان بأن مجيئهم لتحقيق ما أرسلوا به من ذلك، وليس المراد به ابتداء مجيئهم بل مطلق كينوئتهم عند آل لوط فإن ما حكى عنه عليه السلام بقوله تعالى (قَالَ إِنَّكُمْ قومٌ مُنكَرُونَ ٦٢) إنما قاله عليه السلام بعد اللتيا والتى حين ضاقت عليه الخيل وعيت به العلل ولم يشاهد من المرسلين عند مقاساة الشدائد ومعاناة المسكائد من قومه الذين يريدون بهم ما يريدون ما هو المعهود والمعتمد من الاعانة والامداد فيما أتى ويذر عند تجشمه فى تخليصهم انكاراً لحذلائهم وتركم نصره فى مثل المضايقة المدترية له بسببهم حيث لم يكونوا عليهم السلام مباشرين معه لأسباب المدافعة والممانعة حتى الجأته إلى أن قال: (لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) حسبا فضل فى سورة هود لأنه عليه السلام قاله عند ابتداء ورودهم له على معنى انكم قوم تنكركم نفسى وتنفر منكم فاخاف أن تطرقونى بشركا قيل: كيف لا وهم بجواهم المحكى بقوله سبحانه (قَالُوا أَلَيْسَ لَكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ٦٣) أى بالعذاب الذى كنت تنو عدمه فيه مترون ويشكون ويكذبونك فيه، قد قشروا العصا وبينوا له عليه السلام جليلة الأمر فأتى يعتريه بعد ذلك المسامة وضيق الذرع قاله العلامة أبو السعود وهو كلام معقول. وجعل (بل) اضرابا عما حسبه عليه السلام من ترك النصرة له والمعنى



وماخذ لناك وماخيلنا بينك وبينهم بل جئناك بما يدمرهم من العذاب الذي كانوا يكذبونك فيه حين تتوعدهم به  
 وجعله غير واحد بعد أن فسر قوله عليه السلام : بما سمعت اضراباً عن موجب الخوف المذكور على معنى  
 ما جئناك بما تنكرنا لأجله بل جئناك بما فيه فرحك وسرورك وتشفيك من عدوك وهو العذاب الذي كنت  
 تتوعدهم به ويكذبونك، ولم يقولوا - بعد بهم - مع حصول الغرض ليتضمن الكلام الاستئناس من وجهين تحقق  
 عندهم وتحقق صدقه عليه السلام ففيه تذكير لما كان يكاد منهم من التكذيب، قيل : وقد كنى عليه السلام  
 عن خوفه ونفاره بأنهم منكرون فقابلوه عليه السلام بكناية أحسن وأحسن، ولا يمتنع فيما أرى حمل الكلام  
 على الكناية على ما نقلناه عن العلامة أيضاً، ولعل تقديم هذه المقابلة على ما جرى بينه وبين أهل المدينة  
 من المجادلة - كما قال - للسارة إلى ذكر بشارته لوط عليه السلام بأهلاك قومه المجرمين ونتيجة آله عقيب ذكر  
 بشارته إبراهيم عليه السلام بهما، وحيث كان ذلك مستدعياً لبيان كيفية النجاة وترتيب مبادئها أشير إلى ذلك  
 اجمالاً ثم ذكر فعل القوم وما فعل بهم، ولم يبال بتغيير الترتيب الوقوعي ثقة بمراعته في موضع آخر، ونسبة  
 المحيى بالعذاب إليه عليه السلام مع أنه نازل بالقوم بطريق تفويض أمره إليه كأنهم جاؤا به وفوضوا أمره  
 إليه ليرسله عليهم حسبما كان يتوعدهم به فإلباء للتعدية، وجوز أن تكون للدلاسة، وجوز الوجهان  
 في الإباء في قوله سبحانه : ﴿ وَأَتَيْتَكَ بِالْحَقِّ ﴾ أى بالأمر المحقق المتيقن الذي لا مجال للامتراء والشك فيه  
 وهو عذابهم، عبر عنه بذلك تنصيصاً على نفي الامتراء عنه، وجوز أن يراد (بالحق) الاخبار بمجئ العذاب المذكور  
 وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ ٦٤ تأكيده أى أتيناك فيما قلنا بالخبر (١) الحق أى المطابق للواقع وإنما صادقون  
 في ذلك الخبر أو في كل خبر فيكون ظاهراً على صدقهم فيه، وعلى الأول تأكيده أثر تأكيده، ومن الناس من  
 جوز كون الإباء للدلاسة وجعل الجار والمجرور في موضع الحال من ضمير المفعول، ولا يخفى حاله  
 ﴿ فَأَسْرَى بِأَهْلِكَ ﴾ شروع في ترتيب مبادئ النجاة أى اذهب بهم في الليل. وقرأ الحجازيان بالوصل على أنه  
 من سرى لامن أسرى كما في قراءة الجمهور وهما بمعنى على ما ذهب إليه أبو عبيدة وهو سير الليل، وقال الليث :  
 يقال : أسرى في السير أول الليل وسرى في السير آخره، وروى صاحب الألفيد (فسر) من سار وحاكها ابن عطية  
 وصاحب اللوامع عن اليماني وهو عام، وقيل : انه مختص في السير بالنهار وليس مقولاً من سرى  
 ﴿ بقطع من الليل ﴾ بطائفة منه أو من آخره، ومن ذلك قوله :  
 افتحى الباب وانظري في النجوم كم علينا من قطع ليل بهم  
 وقيل : هو بعد ماضى منه شيء صالح، وفي الكلام تأكيده وتجريد على قراءة الجماعة على ما قبل، وعلى  
 قراءة (سر) لا شيء من ذلك، وسيأتي لهذا اتئمة ان شاء الله تعالى. وحكى منذر بن سعيد أن فرقة قرأت (بقطع) بفتح الطاء  
 ﴿ وَأَتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ ﴾ وكن على اثرهم تدوهم وتسرع بهم وتطلع على أحوالهم، وأهل ايثار الاتباع على  
 السوق مع أنه المقصود بالامر كما قيل للبالغة في ذلك اذ السوق ربما يكون بالتقدم على بعض مع التأخر عن  
 بعض ويلزمه عادة الغفلة عن حال المتأخر، والاتلفات المنهى عنه بقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَلْتَفَتْ مِنْكُمْ ﴾ أى منك  
 (١) ويجوز وصف الخبر بالحق وان كان الاكثر وصفه بالصدق اه منه

ومنهم (أحد) فیری ماوراءه من الهول مالا يطيقه أو فيصبيه العذاب فالالتفات على ظاهره، وجوز أن يكون المعنى لا ينصرف أحدكم ولا يتخاف لغرض فيصبيه ما يصبب المجرمين فالالتفات مجاز لأن الالتفات إلى الشيء يقتضى محبته وعدم مفارقتها فيتخلف عنده، وذكر جار الله أنه لما بعث الله تعالى الهلاك على قومه ونجاء وأهله اجابة لدعوته عليهم وخرج مهاجرالم يكن له بد من الاجتهاد في شكر الله تعالى وادامة ذكره وتفرغ باله لذلك فأمر بأن يقدمهم لثلاثا يشغل بمن خلفه قلبه وليكون مطلعاً عليهم وعلى أحوالهم فلا تفرط منهم التفاتة احتشاما منه ولا غيرها من الهفوات في تلك الحال المهولة المحذورة ولثلاثا يتخلف أحد منهم لغرض فيصبيه العذاب وليكون مسيره مسير الهارب الذى يقدم سريره ويفوت به، ونهوا عن الالتفات لثلاثا يروا ما ينزل بقومهم فيقرأ لهم وليوطنوا نفوسهم على المهاجرة ويطيئوها عن مساكنهم ويمضوا قدما غير ملتفتين إلى ماوراءهم كالذى يتحسر على مفارقة وطنه فلا يزال يلوى له أخاذه كما قال:

تلقت نحو الحى حتى وجدتنى وجعت من الاصفاء لينا وأخدعا

أو جعل النهى عن الالتفات كناية عن مواصلة السير وترك التواني والتوقف لأن من يتلفت لا بد له من ذلك من أدنى وقفة اه. قال المدقق: وبخلاصة ذلك أن فائدة الأمر والنهى أن يهاجر عليه الصلاة والسلام على وجه يمكنه وأهله التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره وفيه مع ذلك ارشاد إلى ما هو أدخل في الحزم للسير وأدب المسافرة وما على الأمير والمأمور فيها وتنبه على كيفية السفر الحقيقي وأنه احق بقطع العوائق وتقديم العلائق واحق وشارة إلى ان الاقبال بالكلية على الله تعالى اخلاص فته تامل در التنزيل ولطائفه التي لا تحصى اه، وانت تعلم ان كون الفائدة المهاجرة على وجه يمكن معه التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره غير متبادر كما لا يخفى، ولعله لذلك تركه بعض مختصرى كتابه وإنما لم يستثن سبحانه الامرأة عن الاسراء أو الالتفات اكتفاء بما ذكر في موضع آخر وليس نحو ذلك بدعا في التنزيل (وامضوا حيث تؤمرون ٦٥) قيل: أى إلى حيث يأمركم الله تعالى بالمضى اليه وهو الشام على ماروى عن ابن عباس والسدى، وقيل: مصر وقيل: الاردن وقيل: موضع نجاة غير معين فعدى (امضوا) إلى (حيث) وتؤمرون إلى الضمير المحذوف على الاتساع واعتراض بأن هذا مسلم في تعدية تؤمرون إلى حيث فانصلته وهى الباء محذوفة إذ الاصل تؤمرون به أى بمضيه فواصل بنفسه، وأما تعدية (امضوا) إلى حيث فلا اتساع فيها بل هى على الاصل لكونه من الظروف المهمة إلا أن يجعل ما ذكر تغليا، وأجيب بأن تعلق (حيث) بالفعل هناليس تعلق الظرفية ليتجه تعدى الفعل اليه بنفسه لكونه من الظروف المهمة فانه مفعول به غير صريح نحو سرت إلى الكوفة، وقد نص النجاة على أنه قد يتصرف فيه فالمحذوف ليس في بل إلى فلا اشكال اه، والمذكور في كتب العربية أن الاصل في حيث أن تكون ظرف مكان وترد للزمان قليلا عند الاخفش كقوله:

للفتى عقل يعيش به حيث تهدى ساقه قدمه

أراد حين تهدى، ولا تستعمل غالبا الاظرفا وندرجها بالباء في قوله كان منا بحيث يفى الازاره ويالى في قوله إلى حيث ألفت رحلها أم قسمهم وبفى في قوله:

فأصبح في حيث التقينا شريدم طليق ومكتوف اليدين ومرعب

وقال ابن مالك : تصرفها نادر، ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله :

إن حيث استقر من أنت راعيه حتى فيه عزة وأمان

فحيث اسم إن، وقال ابو حيان : إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسمع في ذلك البتة بل اسم إن في البيت - حتى - و - حيث الخبر لأنه ظرف، والصحيح أنها لا تصرف فلا تكون فاعلاً ولا مفعولاً به ولا مبتدأً له، ونقل ابن هشام وقوعها مفعولاً به عن الفارسي، وخرج عليه قوله تعالى: (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وذكر أنها قد تخفض بن وبغيرها وانها لا تقع اسمالان خلافاً لابن مالك، وزعم الزجاج انها اسم وصول، وبما ذكرنا يظهر حال التصرف فيها، واعترض ما ذكره المحجيب بأنه وإن رفع به اشكال التعدى لكنه غير صحيح لأنهم قد صرحوا بأن الجمل المضاف اليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف، قال نجم الائمة: اعلم أن الظرف المضاف إلى الجملة لما كان ظرفاً للمصدر الذي تضمنته الجملة لم يجوز أن يعود من الجملة ضمير اليه فلا يقال: يوم قدم زيد فيه لأن الربط الذي يطلب حصوله حصل باضافة الظرف إلى الجملة وجمله ظرفاً لمضمونها فيكون كأنك قلت: يوم قدم زيد فيه اه، و(حيث) على ما ذكرنا تلزم في الغالب الاضافة الى الجملة وكونها فعلية اكثر واضافتها الى مفرد قلبية نحو: هـ يبيض المواضي حيث لى العمائم هـ وحيث سهيل طالعا، ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائي، وأقل من ذلك عدم اضافتها لفظاً بأن تضاف إلى محذوفة معوضاً عنها ما يقوله هـ إذا ريدة من حيث ما فتحت له • أى من حيث هبت وهى هنا مضافة للجملة بعد ما فكيف يقدر الضمير فى (يؤمرون) عائداً عليها، وقد نص بعضهم على أن (حيث) لا يصح عود الضمير عليها والذى فى البحر أنها ظرف مكان مبهم تعدى اليها (امضوا) بنفسه كما تقول: تعدت حيث فقد زيد، والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المحجيب ليس تعاق الظرفية فعمل ذلك مبنى على تضمين فعل صالح لأن يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما

ونقل عن بعضهم القول بأن (حيث) هنا ظرف زمان أى امضوا حين أمرتم، والمراد بهذا الامر ما سبق من قوله تعالى: (فأسر بأهلك بقطع من الليل) ورد بأن الظاهر على هذا أمرتم دون (تؤمرون) مع أن فيه استعمال (حيث) فى أقل معنيها وروداً من غير موجب، وظاهر كلام بعض الاجلة ان المضارع مستعمل فى مقام الماضى على المعنى الذى أشير اليه أولاً وهو يقتضى تقدم أمر بالمضى الى مكان فان كان فصيغة المضارع لاستحضار الصورة، وإيثار الماضى الى ذلك على ما قيل دون الوصول اليه واللاحق به للايدان بأهمية النجاة ولمراعاة لمهنا نسبة بينه وبين ما سلف من الغابرين • (وَقَضَيْنَا) أى أوحينا ﴿إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرُ﴾ مقضياً مشتبهاً بقضى مضمون معنى أوحى ولذا عدى تعديته، وجعل المضمن حالاً كما أشرنا اليه أحد الوجهين المشهورين فى التضمن وذلك مبهم يفسره ﴿أَنَّ دَابِرَ هُوَلَا مَقْطُوعٌ﴾ على أنه بدل منه كما قال الاخفش، وجوز أبو البقاء كونه بدلاً من الامر اذا جعل بياناً لذلك لا بدلاً، وعن القراء أن ذلك على اسقاط الباء أى بأن دابر النخ، ولعل المشار اليه بذلك الامر عليه الامر الذى تضمنه قوله تعالى: (وامضوا حيث تؤمرون) والباء للبابسة والجار والمجرور فى موضع الحال أى أوحينا ذلك الأمر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملابساً لبيان حال قومه المجرم من قطع دابرهم، وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد، وقرأ زيد بن على، والاعمش رحمهم الله تعالى (إن) بكسر الهمزة وخرج على الاستئناف البيانى كأنه قيل: ما ذلك الامر؟ فقيل فى جوابه: إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن فى



الروحى معنى القول ، قيل : ويؤيده قراءة عبد الله ( وقلنا إن دابر ) الخ وهى قراءة تفسير لافقرآن لمخالفتها لسواد المصحف ، والدابر الآخر وليس المراد قطع آخرهم بل استمصلهم حتى لا يبقى منهم أحد ( مُصْبِحِينَ ٦٦ ) أى داخلين فى الصباح فان الافعال يكون للدخول فى الشئ نحو أنهم وأنجد ، وهو من أصبح التامة حال من ( هؤلاء ) وجاز بناء على أن المضاف بعضه ، وقد قيل : يجوز مجئ الحال من المضاف اليه فى حال كان المضاف كذلك ، وليس العامل معنى الاضافة خلافا لبعضهم ، وكونه اسم الاشارة تورم لأن الحال لم يقل أحدان صاحبها يعمل فيها ، واختار أبو حيان كونه حالا من الضمير المستكن فى ( مقطوع ) الرجوع إلى ( دابر ) وجاز ذلك مع الاختلاف افراداً وجمعا رعاية للمعنى لأن ذلك فى معنى دابرى هؤلاء فيتفق الحال وصاحبها جمعة .

وقدر الفراء . وأبو عبيد إذا كانوا مصبحين كما تقول : أنت رايا أحسن منك ماشيا . وتمقب بأنه إن كان تقدير معنى فصحيح وإن كان بيان اعراب فلا ضرورة تدعو إلى ذلك كما لا يخفى ( وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ ) شروع فى حكاية ماصدر من القوم عند وقوفهم على مكان الاضياف من الفعل وما ترتب عليه مما أشير اليه أولا على سبيل الاجمال ، وهذا مقدم وقوعا على العلم بها كما سمعت والواو لا تدل على الترتيب ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يكون هذا بعد العلم بذلك وما صدر منه عليه السلام من المحاوره معهم كان على جهة التكم عنهم والاملاء لهم والترتب بـ ، ولا يخفى أن كون المساءه وضيق الذرع من باب التكم والاملاء أيضا مما أبى عنه الطبع السليم ، والمراد بالمدينة سدوم (١) وبأهلها أولئك القوم المجرمون ، ولعل التعبير عنهم بذلك للاشارة إلى كثرتهم مع ما فيه من الاشارة إلى مزيد فظاعة فعلهم ، فان اللاتق بأهل المدينة أن يكرموا الغرباء الواردين على مدقبتهم ومحسنوا المعاملة معهم فهم عدلوا عن هذا اللاتق مع من حسبهم غرباء واردين إلى قصد العاشحة التى ما سبقتم بها أحد من العالمين وجاءوا منزل لوط عايه السلام ( يَسْتَبْشِرُونَ ٦٧ ) مستبشرين مسرورين إذ قيل لهم : إن عنده عليه السلام ضيوفا مرادا فى غاية الحسن والجمال فطمعوا فانلهم الله تعالى فيهم ( قَالَ إِنَّ هَؤُلاءِ ضَيْفِي ) الضيف كما قدمنا فى الاصل مصدر ضافه فيطلق على الواحد والجمع ولذا صح جملة خبره هؤلاء - ، واطلاقه على الملائكة عليهم السلام بحسب اعتقاده عليه السلام لكونهم فى زى الضيف ، وقيل : بحسب اعتقادهم لذلك ، والنأيد ليس لانكارهم ذلك بل لتحقيق اتصالحهم به وإظهار اعتنائهم بهم عليهم السلام وتشميرهم لمراعاة حقوقهم وحمائهم عن السوء ، ولذلك قال : ﴿ فَلَا تَفْضَحُون ٦٨ ﴾ أى عندهم بأن تعرضوا لهم بسوء فيعلوا أنه ليس عندكم قدر أولا تفضحونى بفضيحة ضيفى فان من أسئ إلى ضيفه فقد أسئ اليه ، يقال : فضحته فضحا وفضيحة إذا أظهر من أمره ما يلزمه به العار ، ويقال : فضح الصبح إذا تبين للناس ( وَأَتَقُوا اللَّهَ ) فى مباشرتك لما يسوءنى ﴿ وَلَا تَخْزُون ٦٩ ﴾ أى لا تذلوونى ولا تنهونى بالتعرض بالسوء لمن أجزتهم فهو من الخزى بمعنى الذل والهوان ، وحيث كان التعرض لهم بعد أن نهاهم عنه بقوله : ( فلا تفضحون ) أكثر تأييراً فى جانبه عليه السلام وأجلب

(١) يفتح السين على وزن فعمل بفتح الفاء وذال معجمة وروى اماله ، وقيل : إنه خطأ ، وفى الصحاح والبدال غير معجمة ، وهو معرب ولذا قيل انه بالانعام بعد التعريب والاممال قبله ، وسميت هذه المدينة باسم ملك من بقايا اليونان وكان ظلوما غشوما وكان بمدينة سريمن من أرض فسرين قاله الطبرى اه منه

للعار الیه إذ تعرض للجار قبل العلم ربما يتساح فيه وأما بعد العلم والمناسبة بحمايته والذب عنه فذاك أعظم العار، تبر عليه السلام عما يعتربه من جهتهم بعد النهی المذكور بسبب لجأهم ومجاهرتهم بمخالفته بالخزى وأمرهم بتقوى الله تعالى في ذلك، وجوز أن يكون ذلك من الخزية وهى الحياء أى لا يتجمعونى استحي من الناس بتعرضكم لهم بالسوء، واستظهر بعضهم الاول، وإنما لم يصرح عليه السلام بالنهى عن نفس تلك الفاحشة قيل: لانه كان يعرف أنه لا يفيدهم ذلك، وقيل: رعاية لمزيد الادب مع ضيفه حيث لم يصرح بما يثقل على سمعهم وتفرغ عنه طباعهم ويرى الحر الموت أذ طعما منه، وقال بعض الاجلة: المراد بانقوا الله أمرهم بتقواه سبحانه عن ارتكاب الفاحشة. وتمقب بأنه لا يساعد ذلك توسيطه بين النهيين المتعلقة بنفسه عليه السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قَالُوا لَمْ نَمُكِّكَ عَنْ الْعَبَاءِ ۗ ﴾ (۷) أى عن اجارة أحد منهم وحيلوتك بيننا وبينه أو عن ضيافة أحد منهم، والهزمة للانسكار والواو على ما قال غير واحد للطف على مقدر أى لم تقدم اليك ولم تنهك عن ذلك فانهم كانوا يتعرضون لكل أحد من الغرباء بالسوء وكان عليه السلام ينههم عن ذلك بقدر وسعه ويحول بينهم وبين من يتعرضون له وكانوا قد نهوه عن تعاطى مثل ذلك فكانهم قالوا: ما ذكرت من الفضيحة والخزى إنما جاك من قبلك لا من قبلنا إذ لو لا تعرضك لما تصدى له لما اعتراك، ولما آرم لا يقبلون عمائم عليه ﴿ قَالَ هُوَ لَآءِ بَنَاتِي ﴾ يعنى نساء القوم أو بناته حقيقة. وقد تقدم الكلام في ذلك، واسم الاشارة مبتدا وبناتى خبره، وفي الكلام حذف أى فتزوجهن، وجوز أن يكون (بناتى) بدلا أو يائنا والخبر محذوف أى أظهر لكم كما في الآية الاخرى، وأن يكون (هؤلاء) في موضع نصب بفعل محذوف أى تزوجوا بناتى، والمتبادر الاول ه ﴿ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ۗ ﴾ (۷۱) شك في قبولهم لقوله فكانته قال: إن فعلتم ما أتول لكم وما أظنكم تفعلون، وقيل: إن كنتم تريدون قضاء الشهوة فيما أحل الله تعالى دون ما حرم، والوجه الاول كما في الكشف أوجه. وفي الحواشى الشهاية أنه أنسب بالشك، ويفهم صذبح بعضهم ترجيح الثانى قيل لتبادره من الفعل، وعلى الوجهين المفعول مقدر، وجوز تنزيل الوصف: نزلة اللازم، وجواب الشرط محذوف أى فهو خير لكم أوافقوا ذلك ﴿ لَعْمَرُكَ ﴾ قسم من الله تعالى بعمر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم على ما عليه جمهور المفسرين • وأخرج البيهقى في الدلائل. وأبو نعيم. وابن مردويه. وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: ما خلق الله تعالى وما ذرا وما برأ نفسا أكرم عليه من محمد ﷺ وما سمعت الله سبحانه أقسم بحياة أحد غيره قال تعالى: (لعمرك) الخ، وقيل: هو قسم من الملائكة عليهم السلام بعمر لوط عليه السلام، وهو مع مخالفته للأنور محتاج لتقدير القول أى قالت الملائكة للوط عليهم السلام: (لعمرك) الخ، وهو خلاف الاصل وإن كان سياق القصة شاهدا له وقرينة عليه، فلا يرد ما قاله صاحب الفرائد من أنه تقدير من غير ضرورة ولوارتكاب مثله لا يمكن اخراج كل نص عن معناه بتقدير شىء غير تفتح الوثوق بمعانى النص، وأيا ما كان - فعمرك - مبتدا محذوف الخبر وجوبا أى قسمى أو يمينى أو نحو ذلك، والعمر بالفتح والضم البقاء والحياة إلا أنهم التزموا الفتح في القسم لكثرة دوره فانسب التخفيف وإذا دخلته اللام التزم فيه الفتح وحذف الخبر في القسم، وبدون اللام يجوز فيه النصب والرفع وهو صريح، وهو مصدر مضاف للفاعل أو المفعول، وسمع فيه دخول الباء وذكر الخبر

قليلًا، وذكر أنه إذا تجرد من اللام لا يتعين للقسم، ونقل ذلك عن الجوهري، وقال ابن يعيش: لا يستعمل الافيه أيضا وجاء شاذرا على وعدوه من القلب، وقال أبو الهيثم: معنى ( لعمرك ) لديك الذي تعمر ويفسر بالعبادة، وأنشد:

أيها المنكح الثريا سهيلا      عمرك الله كيف يلتقيان

أراد عبادتك الله تعالى فانه يقال- على ما نقل عن ابن الاعراب- عمرت ربى أى عبدته، وفلان عامر لربه أى عابد، وتركت فلانا يعمر ربه أى يعبده وهو غريب: وفي البيت توجيهات فقال سيوبه فيه: الاصل عمرتك الله تعالى تعميرا مخذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافا إلى مفعوله الاول، ومعنى عمرتك أعطيتك عمرا بأن سألت الله تعالى أن يعمرك فلما ضمن عمر معنى السؤال تعدى إلى المفعول الثاني- أعنى الاسم الجليل- فهو على هذا منصوب، وأجاز الاخفش رفعه ليكون فاعلا أى عمرك الله سبحانه تعمر، وجوز الرضى أن يكون -عمرك- فيه منصوب على المفعول به لفعل مخذوف أى أسأل الله تعالى عمرك وأسأل متعد إلى مفعولين، أو يكون المعنى أسألك بحق تعميرك الله تعالى أى اعتقادك بقاءه وأبديته تعالى فيكون انتصابه مخذف بحرف القسم نحو الله لافدان، وهو مصدر مخذوف الزوائد مضاف إلى الفاعل والاسم الجليل مفعول به له، ولا بأس باضافة -عمر- إليه تعالى، وقد جاء مضافا كذلك قال الشاعر:

إذا رضيت على بنو قشير      لعمر الله أعجبتى رضاها

وقال الأعشى:

ولعمر من جدل الشهور علامة      منها تبين نقصها وإيها

وزعم بعضهم أنه لا يجوز أن يقال: لعمر الله تعالى لأنه سبحانه أزلى أبدي، وكأنه توهم أن العمر لا يقال الا فيه لا انقطاع وليس كذلك، وجاء في كلامهم اضافته لضمير المتكلم، قال النابغة: لعمرى وما عمرى على عينه وكره النخعي ذلك لأنه حالف بحياة المقسم، ولا أعرف وجه التخصيص فان في (لعمرك) خطابا بالشخص حافيا بحياة المخاطب وحكم الحلف بغير الله تعالى مقرر على آتم وجه في عمله.

وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما و(عمرك) بدون لام ﴿لَهُمْ أَنَّى سَكْرَتَهُمْ﴾ أى لنى غوايتهم أو شدة غلبتهم التى أزال عقولهم وتميزهم بين خطيئهم والصواب الذى يشار به اليهم ﴿يَعْمَهُونَ ٧٣﴾ يتحIRON فكيف يسمعون النصح، وأصل العمه عمى البصيرة وهو مورث للحيرة وبهذا الاعتبار فسر بذلك، والضائر لأهل المدينة، والتعبير بالمضارع بناء على المأثور فى الخطاب لحكاية الحال الماضية، وقيل: ونسب الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الضائر لقريش، واستبعده ابن عطية وغيره لعدم مناسبة السباق والسياق، ومن هنا قيل: الجملة اعتراض وجملة (يعمهون) حال من الضمير فى الجار والمجرور، وجوز أن تكون حالا من الضمير المجرور فى (سكرتهم) والعامل السكره أو معنى الاضافة، ولا يخفك حاله، وقرأ الاشهب (سكرتهم) بضم السين، وابن أبى عمير (سكراتهم) بالجمع، والأعشى (سكرهم) بغير تاء، وأبو عمرو فى رواية الجهمضى (أنهم) بفتح الهمزة، قال أبو البقاء: وذلك على تقدير زيادة اللام، ومثله قراءة سعيد بن جبير (الإنهم ليا طون الطعام) بالفتح بناء على أن لام الابتداء إنما تصحب إن المكسورة الهمزة وكان التقدير على هذه القراءة لعمرك قسمى على أنهم فافهم.



﴿ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ ﴾) بمعنى صيحة هائلة، والتعريف للجنس، وقيل: صيحة جبريل عليه السلام فالتعريف لدهده، وقال الامام: ليس في الآية دلالة على هذا التعيين فان ثبت بدليل قوى قيل به •  
وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال في الآية: الصيحة مثل الصاعقة فكل شئ أهلكت به قوم فهو صاعقة وصيحة ﴿ مُشْرِقِينَ ٧٣ ﴾ داخلين في وقت شروق الشمس، قال المدقق: والجمع بين مصبحين ومشرقين باعتبار الابتداء والانهاء بأن يكون ابتداء العذاب عند الصبح وانتهائه عند الشروق، وأخذ الصيحة قهرها اياهم وتمكنها منهم، ومنه الاخذ الاسير، ولك أن تقول: (مقطوع) بمعنى يقطع عماقرب انتهى، وقيل: (مشرقين) حال مقدرة ﴿ فَجَعَلْنَا عَلِيًّا ﴾ أى المدينة كما هو الظاهر. وجوز رجوعه الى القرى وان لم يسبق ذكرها والمراد بعاليها وجه الأرض وما عليه وهو المفعول الاول لجعل و ﴿ سَافِهًا ﴾ الثانى له، وقد تقدم الكلام في ذلك ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ ﴾ في تضاعيف ذلك (حجارة) كائنة ﴿ مِنْ سَجِيلٍ ٧٤ ﴾ من طين متحجر وهو في المشهور معرب سنك كل، وذهب أبو عبيد وطائفة الى أنه عربى وأنه يقال فيه (سجين) بالنون واحتجوا بقول تميم بن مقبل: ضربا توأصى به الأبطال سجيناً • وهو كما ترى. وسئل الاصمعي عن معناه في البيت فقال: لا أفسره اذ كنت أسمع وأنا حدث. سخينا. بالخاء المعجمة أى سخنا وسجين بالجيم أيضاً، وقيل: هو مأخوذ من السجل وهو الكتاب أى من طين كتب عليه أسماؤهم أو كتب الله تعذيبهم به، وقد مر الكلام في ذلك أيضاً •  
﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أى فيما ذكر من القصة ﴿ لآيات ﴾ لعلامات يستدل بها على حقيقة الحق ﴿ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ٧٥ ﴾ قال ابن عباس: للناظرين، وقال جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما: للمتفرسين، وقال مجاهد: للدعبرين، وقيل غير ذلك وهى معان متقاربة. وفي البحر التوسم تفعل من الوسم وهو العلامة التى يستدل بها على مطلوب، وقال ثعلب: التوسم النظر من القرن الى القدم واستقصاء وجوه التعريف، قال الشاعر:  
أو كلما وردت عكاظ قبيلة  
بعثوا الى عريفهم يتوسم  
وذكر أن أصله التثبت والتفكر مأخوذ من الوسم وهو التأثير بمجديدة محمداً في جلد البعير أو غيره، ويقال: توسمت فيه خيراً أى ظهرت علاماته لي منه، قال عبد الله بن رواحة في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم:  
انى توسمت فيك الخير أعرفه  
والله يعلم انى ثابت البصر  
والجار والمجرور في موضع الصفة (آيات) أو متعاقب به، وهذه الآية - على ما قال الجلال السيوطى - أصل في الفراسة، فقد أخرج الترمذى من حديث أبى سعيد مرفوعاً «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظرنور الله تعالى، ثم قرأ الآية وكان بعض المالكية يحكم بالفراسة في الاحكام جرياعلى طريق اياس بن معاوية ﴿ وَأَنَّى ﴾ أى المدينة المهلكة وقيل القرى (أبسيل مقيم ٧٦) أى طريق ثابت يسلكه الناس ويرون آثارها وقيل: الضمير للآيات، وقيل: للحجارة، وقيل: للصيحة أى وان الصيحة لجر صدى من يعمل عملهم لقوله تعالى: (وماهى من الظالمين ببيد) (ومقيم) قيل معلوم، وقيل: معتد دائم السنوك ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أى فيما ذكر من المدينة او القرى أو في كونها •  
من الناس يشاهدونها عند مرورهم عليها ﴿ لآية ﴾ عظيمة ﴿ لِّلْمُؤْمِنِينَ ٧٧ ﴾ بالله تعالى ورسوله ﷺ فانهم

الذين يعرفون ان سوء صنيعهم هو الذى ترك ديارهم بلاقع ، واما غيرهم فيحملون ذلك على الاتفاق او الاوضاع الفلكية ، و افراد الآية بعد جمعها فيما سبق قيل لما أن المشاهد هاهنا بقية الآثار لا كل القصة كما فيما ساف ، وقيل : للاشارة الى ان المؤمنين يكفيهم آية واحدة ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ ظَالِمِينَ ۗ ﴾ هم قوم شعيب عليه السلام؛ والايكة فى الأصل الشجرة الملتفة واحدة الايكة ، قال الشاعر :

تجولو بقادمتى حمامة ايكة بردا اسف لثاته بالأمثد

والمراد بها غبضة أى بقعة كثيفة الاشجار بناء على ما روى أن هؤلاء القوم كانوا يسكنون الغبضة وعامة شجرها الدوم - وقيل السدر- فبعث الله تعالى اليهم شعيبا فكذبوه فأهلكوا بما ستمعه ان شاء الله تعالى ، وقيل : بلدة كانوا يسكنونها ، واطلاقها على ما ذكر اما بطريق النقل او تسمية المحل باسم الحال فيه ثم غلب عليه حتى صار علما ، وأيد القول بالعلمية أنه قرئ فى الشعراء وص (ايكة) ممنوع الصرف ، و(إن) عند البصريين هى المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف واللام هى الفارقة، وعند الفراء هى النافية ولا اسم لها واللام بمعنى الا ، والمعول عليه الاول أى وأن الشأن كان أولئك القوم متجاوزين عن الحد ﴿ فَأَتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ جاز بنامهم على جنائتهم السابقة بالمعذاب؛ والضمير لاصحاب الايكة •

وزعم الطبرسى أنه لهم ولقوم لوط وليس بذلك . روى غير واحد عن قتادة قال : ذكر لنا أنه جل شأنه سلط عليهم الحر سبعة أيام لا يظلمهم منه ظل ولا يمنعهم منه شئ ، ثم بعث سبحانه عليهم سحابة فجعلوا يلتمسون الروح منها فبعث عليهم منها نارا فأكلتهم فهو عذاب يوم الظلة ﴿ وَإِنَّهَا ﴾ أى محلى قوم لوط . وقوم شعيب عليها السلام ، وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقيل : الضمير للأيكة ومدين ، والثانى ولم يذكر هنا لكن ذكر الاول يدل عليه لارسال شعيب عليه الصلاة والسلام الى أهلها ، فقد أخرج ابن عساكر وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنها قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مدین وأصحاب الأيكة أمانتان بعث الله تعالى اليهما شعيبا عليه السلام » ولا يتخلو عن بعد بل قيل : إن القول الاول كذلك أيضا لأن الاخبار عن مدينة قوم لوط عليه السلام بأنها ﴿ لَبِأَمَامُ مُبِين ۗ ﴾ أى لطريق واضح يتكرر مع الاخبار عنها آنفأ ، بأنها لبسيل مقيم على ما عليه أكثر المفسرين ، وجمع غيرها معها فى الاخبار لا يدفع التكرار بالنسبة اليها وكأنه لهذا قال بعضهم : الضمير يعود على لوط وشعيب عليها السلام أى وانها لطريق من الحق واضح . وقال الجبائى : الضمير لخير هلاك قوم لوط . وخير هلاك قوم شعيب ، والامام اسم لما يؤتم به وقد سمي به الطريق واللوح المحفوظ ومطلق اللوح المعد للقرأة وزيج البناء ويراد به على هذا اللوح المحفوظ •

وقال مؤرج الامام : الكتاب فى لغة حمير ، والاخبار عنها بأنها فى اللوح المحفوظ اشارة الى سبق حكمه تعالى بهلاك القومين لما علمه سبحانه من سوء أفعالهم ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ ﴾ يعنى قومود ﴿ الْمُرْسَاينِ ﴾ حين كذبوا رسولهم صالحا عليه السلام ، فان من كذب واحدا من رسل الله سبحانه فكذبا كما كذب الجميع لاتفاق كلمتهم على التوحيد والاصول التى لا تختلف باختلاف الأمم والأعصار ، وقيل : المراد بالمرساين صالح عليه السلام ومن معه من المؤمنين على التقلب وجعل الاتباع مرسلين كما قيل : الحبيبون الحبيب ابن الزبير وأصحابه ، وقال الشاعر : قدنى من نصر الحبيبين قدى • والقول بأنه نزل كل من الناقة وسقها

منزلة رسول لأنه كالداعي لهم إلى اتباع صالح عليه السلام فجمع بهذا الاعتبار لاعتبار له أصلاً فيما أرى ه  
والحجر واد بين الحجاز والشام كانوا يسكنونه، قال الراغب: يسمى ما يحيط به الحجارة حجراً وبه سمي حجر  
الكعبة وديار ثمود، وقد نهى صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضى الله تعالى عنهم كما في صحيح البخارى وغيره  
عن الدخول على هؤلاء القوم الا أن يكونوا باكين حذراً من أن يصيبهم مثل ما أصابهم \*  
وجاء عن ابن عمر رضى الله تعالى عنها أن الناس عام غزوة تبوك استقوا من مياه الآبار التي كانت تشرب منها  
ثمود ومجنوا منها ونصبوا القدور باللحم فأمرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باهراق القدور وأن يعلقوا الابل  
العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد الناقة (وَأَتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا) من الناقة وسقها وشربها ودرها ه  
وذكر بعضهم أن في الناقة خمس آيات خروجها من الصخرة ودنو نتاجها عند خروجها وعظمتها حتى لا  
تشبهها ناقة. وكثرة لبنها حتى يكفيهم جميعاً، وقيل: كانت لنيهم عليه السلام معجزات غير ما ذكره ولا يضربنا  
أنها لم تذكر على التفصيل، وهو على الاجمال ليس بشيء، وقيل: المراد بالآيات الأدلة العقلية المنصوبة لهم  
الدالة عليه سبحانه المبثوثة في الأنفس والآفاق وفيه بعد، وقيل: آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام ه  
وأورد عليه أنه عليه السلام ليس له كتاب مأثور إلا أن يقال: الكتاب لا يلزم أن ينزل عليه حقيقة بل  
يكفى كونه معه مأموراً بالأخذ بما فيه ويكون ذلك في حكم نزوله عليه، وقد يقال: بتكرار النزول حقيقة  
ولا يخفى قوة اليراد، وقيل: يجوز أن يراد بالآيات ما يشمل ما بلغهم من آيات الرسل عليهم السلام، ومتى صح  
أن يقال: ان تكذيب واحد منهم في حكم تكذيب الكل فلم يصح أن يقال: ان ما أتى به واحد من  
الآيات كأنه أتى به الكل وفيه نظر، وبالجملة الظاهر هو التفسير الاول (فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٨١) غير  
مقبولين على العمل بما تقتضيه، وتقديم المعمول لرعاية تناسب رؤس الآي ه

(وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ؕ آمِنِينَ ٨٢) من نزول العذاب بهم، وقيل: من الموت لا غترارهم بطول  
الاعمار، وقيل: من الانهدام ونقب اللصوص وتحزيب الأعداء لمزيد وثاقها، وقال ابن عطية: أصح ما  
يظهر لي في ذلك انهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة فكانوا لا يعملون بحسبها بل يعملون بحسب الأمن،  
وتفريع قوله تعالى: (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ ٨٣) أظهر في تأييد الاول، ووقع في سورة الاعراف (فأخذتهم  
الرجفة) ووقف بينها بان الصيحة تقضى إلى الرجفة أو هي مجاز عنها، واستشكل التقييد بمصحين. مع ما روى  
في ترتيب أحوالهم بعد أن أوعدهم عليه السلام بنزول العذاب من أنه لما كانت ضحوة اليوم الرابع تنشطوا  
بالصبر وتكفئوا بالانقطاع فاتتهم صيحة من السماء فتقطعت لها قلوبهم، فان هذا يقتضى أن أخذ الصيحة أيام  
بعد الضحوة لامصحين. وأجيب بانه ان سحبت الرواية يحمل (مصحين) على كون الصيحة في النهار دون الليل  
أو أطلق الصبح على زمان امتد إلى الضحوة وقيل: يجمع بين الآي والخبر بنحو ما جمع به بين الآيتين  
آتفا، وفيه تأمل فتأمل \*

(فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ) ولم يدفع عنهم ما نزل بهم (مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ٨٤) من نحت البيوت الوثيقة أو منه  
ومن جمع الأموال والعدد بل خروا جاثمين هلكي. فما الاول نافية وتحتمل الاستفهام (ما) الثانية يحتمل أن تكون



مصدرية وأن تكون موصولة واستظهره أبو حيان والعائد عليه محذوف أى الذى كانوا يكسبونه .  
 وفي الارشاد أن الغاء لترتيب عدم الاغتناء الخاص بوقت نزول العذاب حسبا كانوا يرجونه لاعدام الاغتناء  
 المطلق فانه أمر مستمر، وفي الآية من التهكم بهم ما لا يخفى •

( وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ) أى الاخلاقا متلبسا بالحق والحكمة بحيث  
 لا يلائم استمرار الفساد واستقرار الشرور، وقد اقتضت الحكمة اهلاك أمثال هؤلاء دفعا لفسادهم وارشادا  
 لمن بقى الى الصلاح ( وَأَنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ ) ولا بدفنتقم أيضا من أمثال هؤلاء، فالجمله الاولى اشارة الى عذابهم  
 الدنيوى والثانية الى عقابهم الآخروى، وفي كلتا الجملتين من تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى مع  
 تضمن الاولى الاشارة الى وجه اهلاك أولئك بأنه أمر اقتضته الحكمة، وفي التفسير الكبير في وجه النظم انه  
 تعالى لما ذكر اهلاك الكفار فأنه قيل: كيف يليق ذلك بالرحيم؟ فأجاب سبحانه بأنه إنما خلقت الخالق ليكنوا  
 مشغولين بالعبادة والطاعة فاذا تركوها وأعرضوا عنها وجب في الحكمة اهلاكهم وتطهير الارض •

وتعقبه المفسر بانما يستقيم على قول المعتزلة، ثم ذكر وجه آخر لذلك وهو أن المقصود من هذه القصة تهيير  
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على سفاهة قومه فانه عليه الصلاة والسلام اذا سمع ان الامم السالفة كانوا يعاملون  
 انبياءهم عليهم السلام بمثل هذه المعاملات الفاسدة هارت عليه عليه الصلاة والسلام تحمل سفاهة قومه،  
 ثم انه تعالى لما بين ازال العذاب على الامم السالفة المكذبة قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ان الساعة لآتية وان  
 الله تعالى ينتقم لك فيها من اعدائك ومجازيك وايامهم على حسناتك وسيئاتهم فانه سبحانه ما خلق السموات  
 والارض وما بينهما الا بالعدل والانصاف فكيف يليق بحكمته اهمال امرك، والى جواز تفسير (الحق) بالعدل  
 ذهب شيخ الاسلام وأشار الى ان الباء للسببية وان المعنى ما خلقنا ذلك الا بسبب العدل والانصاف يوم الجزاء  
 على الاعمال، وذكر انه ينبي عن ذلك الجملة الثانية، ولعل جعل كل جملة اشارة الى شىء حسبا أثرتنا اليه اولى •  
 واستدل بالأولى بعض الاشاعرة على أن أفعال العباد مطلقاً مخلوقة له تعالى لدخولها فيما بينهما، وزعم بعض  
 المعتزلة الرد بها على القائلين بذلك لأن المعاصى من الأفعال باطلة فاذا كانت مخلوقة له سبحانه لكانت مخلوقة  
 بالحق والباطل لا يكون مخلوقاً بالحق، وهو كلام خال عن التحقيق ( فأصْفَحْ ) أى أعرض عن الكفرة  
 المكذبين ( الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ٨٥ ) وهو ما خلا عن عتاب على ما روى غير واحد عن على كرم الله تعالى وجهه  
 وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفسر الراغب (الصفح) نفسه بترك التثريب وذكر انه ابلغ من العفو وفي امره  
 صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام قادر على الانتقام منهم فكانه قيل: أعرض  
 عنهم وتحمل أذيتهم ولا تعجل بالانتقام منهم وعاملهم معاملة الصفوح الحليم، وحاصل ذلك أمره صلى الله تعالى  
 عليه وسلم بمخالفتهم بخلق رضى وحلم وتأن بأن يذرمهم ويدعوهم الى الله تعالى قبل القتال ثم يقا تلهم، وعلى هذا  
 فالآية غير منسوخة، وعن ابن عباس. وقادة. ومجاهد. والضحاك انها منسوخة بآية السيف، وكانهم ذهبوا الى  
 أن المراد بها مداراتهم وترك قتلهم، وآثر هذا الأخير العلامة الطيبي قال: ليكون خاتمة القصص جامعة للتسلي  
 والأمر بالمدارةة وتخلصاً إلى مشرع آخر وهو قوله تعالى الآتى: ( ولقد ) إلى آخره ففيه حديث الاعراض عن

زهرة الحياة الدنيا وهو من أعظم أنواع الضر لكن ذكر في الكشف ان الذى يتضيه النظم ان قوله تعالى :  
(وما خلقنا السموات) إلى آخره جمع بين حاشيتي مفصل الآيات البرهانية والامتنانية ملخص منها مع زيادة  
مبالغة من الحصر ليلقيه المحتجج به إلى المعاندين ويتسلى به عن استهزاء الجاحدين وبمهد لنظرية ذكر المقصود  
من كون الذكر كاملاً في شأن الهداية وأيضاً بكل ماعلق به من الغرض القائم له بحق الرعاية، ثم قال: ومنه يظهر  
ان الآية عطف على (وما خلقنا) الخ عطف الخاص على العام إشارة إلى أنه أتم النعم وأحق دليل وأحق ما يتشبه به  
عن الغايل وان من أوتيه لا يضره فقد شئ. سواه ومن طلب الهوى في غيره تركه هو اه فتدبر (إِنَّ رَبَّكَ)  
الذى يبلغك إلى غاية السكال (هُوَ الْخَلَّاقُ) لك ولهم ولسائر الاشياء على الإطلاق (العليم ٨٦) بأحوالك  
وأحوالهم وبكل شئ. فلا يخفى عليه جل شأنه شئ مما جرى بينك وبينهم فحقيق أن تكل الأمور اليه ليحكم  
بينكم أو هو الذى خلقكم وعلم تفاصيل أحوالكم وقد علم سبحانه ان الصفح الجميل اليوم أصلح إلى أن يكون  
السيف أصلح، فهو تليد الأمر بالصفح على التقديرين على ما قبل، وقال بعض المدققين: انه على الأخير تذييل  
للأمر المذكور وعلى الأول لقوله سبحانه: (ان الساعة لآتية) وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما والمجهدى  
والاعمش. وما لك بن دينار (هو الخالق) وكذا في مصحف أبي. وعثمان رضي الله تعالى عنهما وهو صالح  
للقليل والكثير و(الخالق) مختص بالكثير و(العليم) أوفق به، وهو على ما قبل أنسب بما تقدم من قوله سبحانه:  
(وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا) أى سبع آيات وهى الفاتحة وروى  
ذلك عن عمر. وعلى. وابن عباس. وابن مسعود. وأبي جعفر. وأبي عبد الله. والحسن. ومجاهد. وأبي العالية  
والضحاك. وابن جبير. وقتادة رضي الله تعالى عنهم. وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً إلى رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم من حديث أبي وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما، وقيل: سبع سور وهى الطول وروى ذلك  
أيضاً عن عمر وابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وهى فى رواية البقرة وآل عمران والنساء والمائدة  
والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة سورة واحدة، وفى أخرى عد براءة دون الأنفال السابعة، وفى أخرى  
عد يونس دونهما، وفى أخرى عد الكهف، وقيل: السبع آل لحم، وقيل: سبع صحف من الصحف النازلة على  
الأنبياء عليهم السلام، على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أوتي ما يتضمن سبعاً منها وان لم يكن بلفظها وهى  
الأسباع، وعن زياد بن أبي مريم هى أمور سبع الأمر والنهى والبشارة والانذار وضرب الأمثال وتعداد  
النعم وأخبار الأمم، وأصح الأقوال الأول. وقد أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى ورفعوه، وقال  
أبو حيان: إنه لا يفتنى العدول عنه بل لا يجوز ذلك. وأورد على القول بأنها السبع الطول ان هذه السورة مكية  
وتلك السبع مدنية، وروى هذا عن الربيع، فقد أخرج البيهقي فى الشعب وابن جرير وغيرهما أنه قيل له:  
لأنهم يقولون: هى السبع الطول فقال: لقد أنزلت هذه الآية وما نزل من الطول شئ. وأجيب بأن المراد بآياتها  
إنزالها إلى السماء الدنيا ولا فرق بين المدنى والمكى فيها. واعتراض بأن ظاهر (آتيناك) يأباه، وقيل: انه تنزيل  
للتوقع منزلة الواقع فى الامتنان ومثله كثير (مِنَ الْمَنَآتِ) يات للسبع وهو- على ما قال فى موضع من  
الكشاف- جمع منى بمعنى مردد ومكرر ويجوز أن يكون منى مفعول من التثنية بمعنى التكرير والاعادة كما فى

تعالى: (ثم ارجع البصر كرتين) أى كرتين بعد كرتين ونحو قولهم ليبيك وسعديك وأراد كما في الكشف أنه جمع لمعنى التكرير والاعادة كما نثني لذلك لكن استعمال المثني في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار ويحتمل أن يريد ان مثنى بمعنى التكرير والاعادة كما ان صريح المثني كذلك في نحو (كرتين) ثم جمع بالفتح والقول من التثنية إيضاح للمعنى لأنه من الثني بمعنى التثنية والاول أرجح نظراً إلى ظاهر اللفظ والثاني نظراً إلى الأصل وقال في موضع آخر: إنه من التثنية أو التثاء والواحدة مثناة أو مثنية بفتح الميم على ما في أكثر النسخ والاقيس على ما قال المدقق بحسب اللفظ ان ذلك مشتق من التثاء أو الثني جمع مثنى ففعل منهما اما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن محل التثاء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثنى عليه وكذلك محل الثني ولا بعد في باب العدل أن يكون منقولاً عنه لاخترعاً ابتداءً، واطلاق ذلك على الفاتحة لأنها تكرر قراءتها في الصلاة وروى هذا عن الحسن وأبي عبد الله رحمهما الله تعالى وعن الزجاج لأنها ثنتي بما يقرأ بعدها من القرآن وقيل ونسب إلى الحسن أيضاً؛ لأنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة. وتعقب بأنها كانت مسماة بهذا الاسم قبل نزولها الثاني إذ السورة كما سمعت غير مرة مكية وقيل: لأن كثيراً من ألفاظها مكرر كالرحمن والرحيم وإياك والصراط وعليهم، وقيل: لاشتغالها على التثاء على الله تعالى والقولان كالتثنية، وقيل ونسب إلى ابن عباس ومجاهد أن اطلاق المثنى على الفاتحة لأن الله سبحانه استثنىها وادخرها لهذه الأمة فلم يعطها لغريم، وروى هذا الادخار في غيرها أيضاً وفي غيرها أن ذلك لأنه تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواضعه أو لما فيه من التثاء عليه تعالى بما هو أهله جل شأنه أو لأنه مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز أو يثنى بذلك على المتكلم به، وعن أبي زيد البانخي أن اطلاق المثنى على ذلك لأنه يثنى أهل الشر عن شرمه فتأمل، وجوز أن يراد بالمثنى القرآن كله وأخرج ذلك ابن المنذر وغيره عن أبي مالك وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في توجيه اطلاقها عليه مع الاختلاف في الافراد والجمع، وأن يراد بها كتب الله تعالى لها - فن - للتبعض وعلى الاول للبيان (والقرآن العظيم ٨٧) بالنصب عطف على سبعة فان أريد بها الآيات أو السور أو الامور السبع التي رويت عن زياد فهو من عطف الكل على الجزء بأن يراد بالقرآن مجموع ما بين الدفتين أو من عطف العام على الخاص بأن يراد به المعنى المشترك بين الكل والبعض وفيه دلالة على امتياز الخاص حتى كأنه غيره كما في عكسه وإن اراد بها الاسباع فهو من عطف أحد الوصفين على الآخر كما في قوله: • إلى الملك القرم وابن الهمام • البيت بناء على أن القرآن في نفسه الاسباع أى ولقد آتيناك ما يقاله السبع المثنى والقرآن العظيم، واختار بعضهم تفسير (القرآن العظيم) كالسبع المثنى بالفاتحة لما أخرجه البخارى عن أبي سعيد بن المولى قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « الحمد لله رب العالمين هي السبع المثنى والقرآن العظيم الذي أوتيته » وفي الكشف كونها الفاتحة أوفق لمقتضى المقام لما مر في تخصيص (الكتاب وقرآن مبين) بالسورة وأشد طباقاً للواقع فلم يكن إذ ذاك قد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن كله اه، وأمر العطف معلوم بما قبله. وقرأت فرقة (والقرآن) بالجر عطفاً على (المثنى)، وأبعد من ذهب إلى أن الواو مقحمة والتقدير سبعة من المثنى القرآن العظيم (لَا مَدَدَ عَيْنِكَ) لا تطمع بنظرك طموح راغب ولا تدم نظرك (إلى ما متعنا به) من ذخارف الدنيا وزينتها (أزواجاً منهم)



أصنافا من الكفرة اليهود والنصارى والمشركين ، وقيل : رجالا مع نسأهم ، والنهي قيل له ﷺ وهو لا يقتضى الملازمة ولا المقاربة ، وقيل : هو لآتمته وان كان الخطاب له عليه الصلاة والسلام ، وأيد بما أخرجه ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : نهى الرجل أن يتمنى مال صاحبه نعم كان صلى الله تعالى عليه وسلم بعد نزول الآية شديد الاحتياط فيما تضمنته ، فقد أخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن يحيى بن أبي كبير أنه عليه الصلاة والسلام مر بابل لحنى يقال لهم بنوالمولح أو بنوالمصطلق قد عنست في أبوابها وأبعارها مع السم فتقنع بثوبه ومر ولم ينظر إليها قوله تعالى : ( لا تمدن عينك ) الآية ، وبعد نحو هذا الفعل من باب سد الذرائع . ومنهم من أيد الأول بهذا وبدلالة ظاهر السياق عليه ، وحاصلها مع ما قبل قد أوتيت النعمة العظمى التى كل نعمة وان عظمت فبى بالنسبة إليها حقيرة فعليك أن تستغنى بذلك ولا ترغب في متاع الدنيا ، وجعل من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بناء على أن « يتغن » من الغنى المقصور كاستغنى وليس مقصورا على الممدود ، ويشهد لذلك ما فى الحديث الصحيح فى الخيل « وأما التى هى له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا » وعن ابى بكر رضى الله تعالى عنه من أوتى القرآن فرأى أن أحدا وتى من الدنيا أفضل مما أوتى فقد صغر عظيما وعظم صغيرا . وقد أخرج ابن المنذر عن سفیان ابن عيينة ما هو بمعناه ، وقال العراقى : ان الخبر مروى لكن لم أقف على روايته عن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فى شىء من كتب الحديث هـ

وحكى بعضهم فى سبب نزول الآية أنه وافى من بصرى واذرعات سبع قوافل لقريظة والنضير فى يوم واحد فيها أنواع من البر والطيب والجواهر فقال المسلمون : لو كانت لنا لتقوينا بها ولأنفقناها فى سبيل الله تعالى فنزلت ، فكأنه سبحانه يقول : قد أعطيتكم سبعا هي خير من سبع قوافل ، وروى هذا عن الحسن بن الفضل وتمقب بأنه ضعيف أو لا يصح لأن السورة مكية وقريظة والنضير كانوا بالمدينة فكيف يصح أن يقال ذلك وهو كما ترى . نعم روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم وافى بأذرعات سبع قوافل ليهود بنى قريظة والنضير فيها الخ وهو غير معروف ، وقد قالوا : إنه لم يمد سفره صلى الله تعالى عليه وسلم للشام ، واستؤنس بخبر النزول على أن النهى معنى به سيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام كالنهي فى قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ حيث أنهم لم يؤمنوا ، وكان ﷺ يود أن يؤمن كل من بعث اليه ويشق عليه عليه الصلاة والسلام لمزيد شفقتة بقاء الكفرة على كفرهم ولذلك قيل له : ( ولا تحزن عليهم ) وكان مرجع الجملة الاولى إلى النهى عن الالتفات إلى أموالهم ومرجع هذه الجملة إلى النهى عن الالتفات اليهم ، وليس المعنى لا تحزن عليهم حيث أنهم المتمتعون بذلك فان التمتع به لا يكون مدارا للحرز عليهم ، وكون المعنى لا تحزن على تمتعهم بذلك فالكلام على حذف مضاف لا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر من غير داع اليه ﴿ وَأَخْفَضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ كناية عن التواضع لهم والرفق بهم ، وأصل ذلك أن الطائر إذا أراد أن يضم فرخه اليه بسط جناحيه له ، والجناحان من ابن آدم جانباه ﴿ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ٨٩ ﴾ أى المنذر الكاشف نزول عذاب الله تعالى ونقمة الخوفه بمن لم يؤمن ﴿ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ٩٠ ﴾ قيل : إنه متعلق بقوله تعالى : ( ولقد آتيناك ) الخ على أن

یکون فی موضع نصب نعتا لمصدر من (آتینا) محذوف أى آتینک سبعاً من المثانی ابتاء کما أنزلنا وهو فی معنی أنزلنا علیک ذلك انزالاً کبارنا علی أهل الكتاب (الذین جعلوا القرآن عضین ۹۱) أى قسمه إلى حق وباطل حيث قالوا عناداً وعداوة: بعضه حق موافق للتوراة والانجیل وبعضه باطل مخالف لهما، وتفسیر (المقتسمین) المذكورین بأهل الكتاب بما روى عن الحسن بن وهب، وفى الدر المنثور أخرج البخاری وسعید بن منصور، والحاکم، وابن مردويه، عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أنه قال فی الآیة: هم أهل الكتاب جزءه جزءاً فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً، فقد أخرج الطبرانی فی الاوسط عن الحبر قال: «سأل رجل رسول الله ﷺ قال: أرأیت قول الله تعالی: (کما أنزلنا علی المقتسمین) قال علیه الصلاة والسلام: اليهود والنصارى قال: (الذین جعلوا القرآن عضین) ما عضین؟ قال ﷺ: آمنوا ببعض وكفروا ببعض، أو اقتسموه لأنفسهم استهزاء به؛ فقد روى عن عكرمة أن بعضهم كان يقول: سورة القرة لى وبعضهم سورة آل عمران لى وهكذا، وجوز أن يراد بالمقتسمین أهل الكتاب ويراد من القرآن معناه اللغوى أى المقروء من كتبهم أى الذین اقتسموا ما قرؤا من كتبهم وحرفوه وأقروا ببعضه وكذبوا ببعضه، وحمل توسط قوله تعالى: (لا تمدن عینیک) الخ بین المتعلق والمتعلق علی امداد ما هو المراد بالكلام من التسلية، وتعقب القول بهذا التعلق بأنه جل هذا المقام عن التشبیه فلقد أوتى صلى الله تعالی علیه وسلم الملم یؤت أحد قلبه ولا بعده مثله، وفى حمل القرآن علی معناه اللغوى ما فيه، وقيل: هو متعلق بقوله تعالی: (وقل لى أنا النذیر المبین) لأنه فی قوة الامر بالانذار كأنه قيل: أنذرقريشاً مثل ما أنزلنا من العذاب علی المقتسمین یعنى اليهود وهو ماجرى علی قريظة، والنضير بأن جعل المتوقع كالواقع وقد وقع كذلك، وتعقب بأن المشبه به العذاب المنذر ينبغى أن یكون معلوماً حال النزول وهذا ليس كذلك فیلغو التشبیه، وتنزیل المتوقع منزلة الواقع له موقع جلیل من الاعجاز لکن إذا صادف مقاما یقتضیه کما فی قوله تعالی: (انا فتحنا لك فتحاً مبیناً) ونظائره، علی أن تخضع للاقتسام باليهود بمجرد اختصاص العذاب المذكور بهم مع شركتهم للنصارى فی الاقتسام المتفرع علی الموافقة والمخالفة، وفى الاقتسام بمعنى التحريف الشامل للكتابين بل تخصيص العذاب المذكور بهم مع كونه من نتائج الاقتسام تخصيص من غير مخصص، وجوز أن يراد بالمقتسمین جماعة من قريش وهى اثنا عشر، وقال ابن السائب: ستة عشر رجلاً حفظة لى أبى سفيان، وعتبة، وشيبة ابنا ربيعة، والوليد بن المغيرة وأبو جهل، والعاص بن هشام، وأبو قيس بن الوليد، وقيس بن الفاكه، وزهير بن أمية، وهلال بن اسود، والسائب بن صيفى، والنضر بن الحرث، وأبو البختري بن هشام، وزمعة بن الحجاج، وأمية بن خلف، وأوس ابن المغيرة أرسلهم الوليد بن المغيرة أيام الموسم ليقفوا على مداخل طرق مكة لينفروا الناس عن الإيمان برسول الله صلى الله تعالی علیه وسلم فانقسموا على هاتيك المداخل يقول بعضهم: لا نتقروا بالخارج فإنه ساحر، ويقول الآخر: كذاب، والآخر: شاعر إلى غير ذلك من هذيانهم فأهلكهم الله تعالى يوم بدر وقبله بأفات، ويجمل (الذین) منصوباً بالنذير على أنه مفعوله الاول و(کما) مفعوله الثانى أى أنذر المعضین الذین یجزون القرآن إلى سحر وشمر واساطير مثل ما أنزلنا علی المقتسمین الذین اقتسموا مداخل مكة وهذا مثل هذيانهم

وتعقب بأن فيه مع ما فيه من المشاركة لما سبق في عدم كون العذاب الذي شبه به العذاب المنذروا واقعا ومعلوم للمنذرين أنه لا داعي إلى تخصيص وصف التعضية بهم وإخراج المقتسمين من بينهم مع كونهم أسوة لهم في ذلك فإن وصفهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما وصفوا به من السحر والشعر والكذب متفرع على وصفهم للقرآن بذلك وهل هو النفس التعضية ولا إلى إخراجهم من حكم الإنذار ، على أن ما نزل بهم من العذاب يمكن من الشدة بحيث يشبه به عذاب غيرهم ولا مخصوصا بهم بل هو عام لكل الفريقين وغيرهم ، مع أن بعض من عد من المنذرين على قول كالوليد بن المغيرة . والاسود . وغيرهما قد هلكوا قبل هلاك أكثر المقتسمين يوم بدر ، ولا إلى تقديم المفعول الثاني على الأول كما ترى ، وقيل : إنه صفة لمفعول (الذير) أقيم مقامه بعد حذفه والمقتسمون هم القاعدون في مداخل الطرق كما حرر ، أي الذير عذابا مثل العذاب الذي أنزلناه على المقتسمين . وتعقب أيضا بأن فيه مع ما مر أنه يقتضى أن يكون (كما أنزلنا) من مفعول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو لا يصلح لذلك ، واعتذر له بأنه كما يقول بعض خواص الملك أمرنا بكذا والأمر الملك كما تقدم غير بعيد أو حكاية لقول الله تعالى ، وفيه من التسف ما لا يخفى ، وأيضا فيه أعمال الوصف المرصوف في المفعول وهو بما لا يجوز . وأجيب بأن الكيفية تجوزها والقائل في الكلام على ذلك أو أن المراد بالمفعول المفعول الغير الصريح وتقديره بعذاب وهو لا يمنع الوصف من العمل فيه ، وقيل : المراد بالمقتسمين على تقدير الوصفية الرهط الذين تقاسموا على أن يبيتوا صالحا عليه السلام فأهلكهم الله تعالى ، والاققسام بمعنى التقاسم ، ولا إشكال في التشبيه لأن عذابهم أمر محقق نطق به القرآن العظيم فيصح أن يقع مشبها به للعذاب المنذر ، والموصول اما مفعول أول - للذير - أو لما دل هو عليه من (أنذر) . وتعقب أيضا بأن فيه بعد اغماض العين عما في المفعولية من الخلاف أو الخفاء أنه لا يكون للعرض لعنوان التعضية في حيز الصلة ولالعنوان الاقسام بالمعنى المزبور في حيز المفعول الثاني فائدة لما أن ذلك إنما يكون للشاعر بعلية الصلة والصفة للحكم الثابت للموصول والموصوف فلا يكون هناك وجه شبه يدور عليه تشبيه عذابهم بعذابهم خاصة لعدم اشتراكهم في السبب ، فإن المعضين بمنزل من التقاسم على التثبيت الذي هو السبب لهلاك هؤلاء ولا علاقة بين السببين مفهوما ولا وجودا تصحح وقوع أحدهما في جانب والآخر في جانب ، واتفاق الفريقين على مطلق الاتفاق على الشرور المفهوم من الاتفاق على الشر المخصوص الذي هو التثبيت المدلول عليه بالتقاسم غير مفيد إذ لا دلالة لعنوان التعضية على ذلك وإنما يدل عليه اقسام المداخل ، وجعل الموصول مبتدأ على أن خبره الجملة القسمية لا يليق بجزالة التنزيل وجلالة شأنه الجليل اه ، وهذا الجمل مروى عن ابن زيد ، وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجها البيهقي . وأبو نعيم في الدلائل ما يقتضيه ، ومن هنا قيل بمنع عدم اللياقة ، وبعض من يسلمها يقول : يجوز أن يكون الموصول صفة (المقتسمين) مراد بهم أولئك الرهط ، ومعنى جعلهم القرآن عضية حكيم بأنه مفترى وتكذيبهم به والمراد منه معناه اللغوي فيقول إلى وصفهم بتكذيبهم بكتابتهم وأعراضهم عن الإيمان به والعمل بما فيه ، ويوافق ما مر من قوله تعالى فيهم وفي قومهم : (وآتيناهم آياتنا فكانوا معرضين) بناء على أن المراد بالآيات آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام حسبا قيل به فيما سبق ، وإن آيت ذلك بناء على ما سمعت هناك التزمنا كون الموصول مفعولا وقلنا فائدة التعرض للعنوانين المذكورين على الوجه المذكور الإشارة إلى تفضيح أمر التكذيب وكونه في سببته للعذاب



كالاقتسام على قتل النبي، وياتزم ما يشعر به هذا من افضلية الاقسام المزبور لأنه لا يكون الاعن تكذيب ومزيد عداوة للنبي، وفيه بحث، وقيل: المصحح لوقوع أحد العنواين في جانب والآخر في جانب أن التكذيب ينجر بزعم المكذبين الى ابطال أمر النبي عليه الصلاة والسلام واطفاء نوره وهو العلة الغائية لذلك والاقتسام المذكور كذلك وهو كما ترى، وقال أبو البقاء وليته لم يقل: إن (كما أنزلنا) متعاق بقوله تعالى: (متعاقباً به أزواجاً منهم) وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف أي متعاقباً جميعاً كما أنزلنا، والمعنى نعمنا بعضهم كما عذبنا بعضهم. وذكر ابن عطية. وغيره أنه يحتمل أن يكون المعنى قل اني أنا النذير المبين كما قد أنزلنا في الكتب أنك ستأتي نذيراً على المقتسمين أي أهل الكتاب، ومرادهم على ما قيل أن (ما) في (ما) ووصولة، والمراد من المشابهة المستفادة من الكاف الموافقة وهي مع ما في حيزها في محل النصب على الحالية من مفعول (قل) أي قل هذا القول حال كونه كما أنزلنا على أهل الكتابين أي موافقاً لذلك، والأدب على هذا حمل الاقسام على التحريف ليكون وصفهم بذلك تعريضا بما فعلوا من تحريفهم وكتباتهم لنت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وأنت تعلم أن فيه بعداً لكنته أولى بالنسبة الى بعض ما تقدم، وقريب منه ما قيل: المعنى ولقد آتيناك سبعا من المثاني آياته موافقاً للآيات الذي أنزلناه على أهل الكتابين وأخبرناهم به في كتبهم، وفيه ما فيه. وأما جعلها زائدة والمعنى أنا النذير المبين ما أنزلنا فحالها غنى عن التثنية عليه، وقال العلامة أبو السعود بعد نقل أقوال عقبها بما عقبها: والأقرب من الأقوال المذكورة ان (كما أنزلنا) متعاق بقوله تعالى: (وقد آتيناك) الخ، وان المراد بالمقتسمين أهل الكتابين: وأن الموصول مع صلته صفة مبنية لكيفية اقسامهم ومحل الكاف النصب على المصدرية، وحديث جلاله المقام عن التشبيه من لوائح النظر الجليل.

والمعنى لقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم آياته مما لا لانزال الكتابين على أهلها، وعدم التعرض لذكر ما أنزل عليهم من الكتابين لأن الغرض بيان المماثلة بين الآيتين لا بين متعاقبهما، والمدلول عن تطبيق ما في جانب المشبه به على ما في جانب المشبه بأن يقال: كما آتينا المقتسمين حسبا وقع في قوله تعالى: (الذين آتيناكم الكتاب) الخ للتثنية على ما بين الآيتين من التناهي فان الاول على وجه التكرمة والامتنان فشتان بينه وبين الثاني، ولا يقدح ذلك في وقوعه مشبهاً به فان ذلك إما هو لمسلتيه عندهم. وتقدم وجوده على المشبه زماناً لا لمرة تعود الى ذاته، ونظير ذلك ما قيل في الصلوات الابراهيمية فليس في التشبيه اشعار بأفضلية المشبه به من المشبه فضلاً عن إلهام ماتعلق به الاول مما تعلق به الثاني، وإما ذكرنا بعنوان الاقسام إنكاراً لاتصافهم به مع تحقق ما ينفيه من الانزال المذكور وإذنا بأنهم كان من حقمهم أن يؤمنوا بكتابه حسب إيمانهم بما أنزل عليهم بحكم الاشتراك في العلة والاتحاد في الحقيقة التي هو مطلق الوحى، وتوسيط قوله تعالى: (لا تمدن عينيك) الخ لسكال اتصاله بما هو المقصود من بيان حال ما أوتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. ولقد بين أولاً علوشانه ورفعة مكانه ﷺ بحيث يستوجب اغتباطه عليه الصلاة والسلام بكتابه واستغناء به عما سواه، ثم نهى عن الالتفات الى زهرة الدنيا وعبر سبحانه عن إيتائها لأهلها بالفتح المنبئ عن وشك زوالها عنهم، ثم عن الحزن لعدم إيمان المهتمكين فيها، وأمر بمراجعة المؤمنين والاكتفاء بهم عن غيرهم وبإظهار قوامه بموجب الرسالة ومراسم النذارة حسبا فصل في تضاعيف ما أوتى من القرآن العظيم. ثم رجع

إلى كيفية إتيانه على وجه أدمج فيه ما يزيح شبه المنكرين ويستنزهم من العناد من بيان مشاركتهم للملأريب لهم في كونه وحيا صادقا، فأمل والله تعالى عنده علم الكتاب اه وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق ه

وفي البحر بعد نقل أكثر هذه الأقوال وهذه أقوال وتوجهات مكلفة والذي يظهر لي أنه تعالى للمأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لا يحزن على من لم يؤمن وأمره عليه الصلاة والسلام بخفض جناحه للؤمنين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلم المؤمنين وغيرهم أنه هو النذير المبين لكلا يظن المؤمنون أنهم للمأمر صلى الله تعالى عليه وسلم بخفض جناحه لهم خرجوا من عهدة النذارة فأمر صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يقول لهم: (إني أنا النذير المبين) لكم ولغيركم كما قال سبحانه: (إنما أنت منذر من يخشاها) وتكون الكاف نعنا لمصدر محذوف، والتقدير وقل قولاً مثل ما أنزلنا على المقتسمين إنك نذيرهم، فالقول للؤمنين في النذارة كالقول للكفار المقتسمين لكلا يظن انذارك للكفار مخالفا لانذار المؤمنين بل أنت في وصف النذارة لهم بمنزلة واحدة تنذر المؤمن كما تنذر الكافر كما قال تعالى: (انانا الانذير وبشير (١) لقوم يؤمنون) اه بحر وفه، وهو كما ترى ركب لفظاً ومعنى والله تعالى أعلم بمراده وعنده علم الكتاب، وعرضين جمع عضة وأصلها عضة بكر العين وفتح الضاد بمعنى جزء فهو معتل اللام من عضاة بالتشديد جعله اعضاء وأجزاء؛ فالعنى جعلوا القرآن أجزاء • وقيل: العضة في لغة قريش السحر فيقولون للساحر: عاضه وللساحرة عاضه، وفي حديث رواه ابن عدى في السكامل. وأبو يعلى في مسنده «لعن الله تعالى العاضه والمستعضه» وأراد صلى الله عليه وسلم الساحرة والمستسحرة أى المستعملة لسحر غيرها، وهو على هذا مأخوذ من عضته فاللام المحذوفة هاء كما في شفة وشاة على القول بأن أصلها شففة وشاهة بدليل جمعها على شفاه وشياه وتصغيرها على شففيه وشويهة •

وعن الكسائي أنه من عضه عضا وعضه رماه بالهتان، قيل: وأخذ العضة بمعنى السحر من هذا لأن الهتان لأصل له والسحر تخييل أمر للاحقيقة له، وذهب الفراء إلى أنه من العضاة وهى شجرة تؤذى بالشوك واختار بعضهم الأول، وجمع السلامة لجبر ما حذف منه كعزير وسنين وإلا فحقه أن لا يجمع جمع السلامة المذكور لكونه غير عاقل ولتغير مفرده؛ ومثل هذا كثير مطرد، ومن العرب من يلزمه الباء ويجعل الاعراب على النون فيقول: عضيتك كسديتك وهذه اللغة كثيرة في نيم. وأسد، وفي التعبير عن تجزئة القرآن بالتعضية التي هى تفريق الاعضاء من ذى الروح المستلزم لإزالة حياته وإبطال اسمه دون مطلق التجزئة والتفريق اللذين ربما يوجدان فيما لا يضره التبعض للتخصيص على قبح ما فعلوه بالقرآن العظيم (فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٩٢)

أى لنسألن يوم القيامة أصناف الكفرة مطلقا المقتسمين وغيرهم سؤال تفريع وتوبيخ (عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٣) في الدنيا من قول وفعل وترك فيدخل فيه ما ذكر من الاقسام والتعضية دخولا أوليا أو لنجازينهم على ذلك، وعلى التقديرين لامنافاة بين هذه الآية وقوله تعالى: (فيومئذ لا يستل عن ذنبه إنس ولا جان) لأن المراد هنا حسبا أشرنا إليه إثبات سؤال التفريع والتوبيخ أو المجازاة بناء على أن السؤال مجازعتها وهناك نقي سؤال الاستفهام لأنه تعالى عالم بجميع أعمالهم؛ وروى هذا عن ابن عباس، وضعف هذا الامام بأنه لا معنى لتخصيص نقي سؤال الاستفهام بيوم القيامة لأن ذلك السؤال محال عليه تعالى في كل وقت. وأجيب بأنه بناء على زعمهم

(١) وقع في الاصل بشير ونذير الخ والتلاوة فاذا ذكرنا اه

كقوله تعالى: (وبرزوا لله جميعاً) فإنه يظهر لهم في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يخفى عليه شيء فلا يحتاج إلى الاستفهام: وقيل: المراد لاسؤال يرمئ منه تعالى ولا من غيره بخلاف الدنيا فإنه ربما سأل غيره فيها. ورد بأن قوله: لأنه سبحانه عالم بجميع أعمالهم بأباه.

وأختار غير واحد في الجمع أن النبي بالنسبة إلى بعض المواقف والاثبات بالنسبة إلى بعض آخر، وسيأتي تمام الكلام في ذلك، واستظهر بعضهم عود الضمير في (لأنهم) إلى (المتتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) للقرب، وجوز أن يعود على الجميع من مؤمن وكافر لتقدم ما يشعر بذلك من قوله سبحانه: (وقل انى أنا النذير المبين) و(ما) للعموم كما هو الظاهر، وأخرج ابن جرير: وغيره وعن أبي العالية أنه قال في الآية: يسئل العباد لهم يوم القيامة عن خلتين عما كانوا يعبدون وعما أجابوا به المرسلين.

وأخرج الترمذى. وجماعة عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «يسئلون عن قول لا إله الا الله» وأخرجه البخارى في تاريخه. والترمذى من وجه آخر عن أنس موقوفاً، وروى أيضاً عن ابن عمر. ومجاهد، والمعنى على ما في البحر يسئلون عن الوفاء بلا إله الا الله والتصديق لمقالها بالأعمال، والغناء قيل لترتيب الوعد على أعمالهم التي ذكر بعضها، وقيل: لتعليل النهى والأمر فيما سبق، وزعم أنها الغاء الداخلة على خبر الموصول كما في قولك: الذي يأتيه فله درهم مبنى على أن (الذين) متبداً وقد علت حال ذلك، وفي التعرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام ما لا يخفى من اظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم (فاصدع بما تؤمر) قال السكبي: أى أظهره واجهر به يقال: صدع بالحجة اذا تكلم بها جهاراً، ومن ذلك قيل للفجر صديع (١) لظهوره.

وجوز أن يكون أمراً من صدع الزجاجة وهو تفريق اجزائها أى افرق بين الحق والباطل، وأصله على ما قيل الابانة والتبليغ، والباء على الاول صلة وعلى الثانى سببية، و(ما) جوز أن تكون موصولة والعائد محذوف أى بالذى تؤمر به فحذف الجار فتمدى الفعل إلى الضمير فصار تؤمره ثم حذف، ولعل القائل بذلك لم يعتبر حذفه مجروراً لفقد شرط حذفه بناء على أنه يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جر به الموصول لفظاً ومعنى ومتعلفاً، وقيل: التقدير فاصدع بما تؤمر بالصدع به فحذف الباء الثانية ثم الثالثة ثم لام التعريف ثم المضاف ثم الماه، وهو تكلف لا داعى له ويكاد يورث الصداع، والمراد بما يؤمر به الشرائع مطلقاً، وقول مجاهد: كما أخرجه عنه ابن ابي حاتم إن المعنى اجهر بالقرآن في الصلاة يقضى بظاهرة التخصيص ولا داعى له أيضاً كما لا يخفى، وأظهر منه في ذلك ما روى عن ابن زيد أن المراد (بما تؤمر) القرآن الذى أوحى اليه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يبلغهم إياه، وأن تكون مصدرية أى فاصدع بما أمرتك وهو الذى عناه الزمخشري بقوله: أى بأمرك مصدر من المبنى للفعول، وتعبه أبو حيان بأنه مبنى على مذهب من يجوز أن يراد بالمصدر أن والفعل المبنى للفعول والصحيح أن ذلك لا يجوز. ورد بأن الاختلاف في المصدر الصريح هل يجوز انحلاله إلى حرف مصدرى وفعل مجهول أم لا امان الفعل المجهول هل يوصل به حرف مصدرى فليس محل النزاع، فإن كان اعتراضه على الزمخشري في تفسيره بالأمر وأنه كان ينبغى أن يقول بالأمورية فتش.

(١) كما في قوله: كأن ياض غرته صديع. اهـ منه



آخر سهل ، ثم لا يخفى ما في الآية من الجزالة ، وقال أبو عبيدة: عن رؤبة ما في القرآن منها ، ويحكى أن بعض العرب سمع قارئاً يقرأ ما فسجد فقيل له في ذلك فقال: سجدت إبلاغة هذا الكلام ، ولم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مستخفياً كما روى عن عبد الله بن مسعود قبل نزول ذلك فلما نزلت خرج هو وأصحابه عليه الصلاة والسلام ﴿ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ٩٤ ﴾ أى لا تلتفت إلى ما يقولون ولا تبال بهم فليست الآية منسوخة ، وقيل: هي من آيات المهادة التي نسختها آية السيف ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وأبو داود في ناسخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ﴿ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ٩٥ ﴾ بك أو بك وبالقرآن كما روى عن ابن عباس بقمعهم وتدميرهم . أخرج الطبراني في الأوسط . والبيهقي . وأبو نعيم كلاهما في الدلائل . وابن مردويه بسند حسن قال : المستهزون الوليد بن المغيرة . والأسود بن عبد يغوث . والأسود بن المطلب . والحريث ابن عيطل السهمي . والعاص بن وائل فأناه جبريل عليه السلام فشكاهم إليه فأراه الوليد فأوماً جبريل عليه السلام إلى أ كحله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما صنعت شيئا قال : كفتيكة ، ثم أراه الأسود ابن المطلب فأوماً إلى عينيه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفتيكة ، ثم أراه الأسود بن عبد يغوث فأوماً إلى رأسه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفتيكة ، ثم أراه الحريث فأوماً إلى بطنه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفتيكة ، ثم أراه العاص بن وائل فأوماً إلى أخمصه فقال : ما صنعت شيئا قال : كفتيكة . فأما الوليد فمر برجل من خزاعة وهو يرش نبلا فأصاب أ كحله فقطعها ، وأما الأسود بن المطلب فنزل تحت سمرة فجعل يقول : يا بني ألا تدفعون عني قد هلكت أطعن بالشوك في عيني فجعلا يقولون : مانرى شيئا فلم يزل كذلك حتى عميت عيناه ، وأما الأسود بن عبد يغوث فخرج في رأسه قروح فمات منها ؛ وأما الحريث فأخذ الماء الأصفر في بطنه حتى خرج رجيعة من فيه فمات منه ، وأما العاص فركب إلى الطائف فربض على شبرقة فدخل في أخمص قدمه شوكة فقتلته ، وقال الكرماني في شرح البخاري : إن المستهزين هم السبعة الذين ألقوا الأذى ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى كما جاء في حديث البخاري وهم : عمرو بن هشام . وعتبة بن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . والوليد بن عتبة . وأممية بن خلف . وعقبة بن معيط ، وعمار بن الوليد ، وفي الإعلام للسهيلى أنهم قذفوا بقليب بدر وعدهم بخلاف ما ذكر . وفي الدر المنثور وغيره روايات كثيرة مختلفة في عدتهم (١) وأسمائهم وكيفية هلاكهم ، وعد الشعبي منهم هبار بن الأسود . وتعبه في البحر بأن هباراً أسلم يوم الفتح ورحل إلى المدينة فعده وهم ، وهذا متعين إذا كانت كفايته عليه السلام إياهم بالأهلاك كما هو الظاهر ، وقد ذكر الإمام نحو ما ذكرنا من اختلاف الروايات ثم قال : ولا حاجة إلى شيء من ذلك ، والقدر المعلوم أنهم كانوا طائفة لهم قوة وشوكة لأن أمثالهم هم الذين يقدرون على مثل هذه السفاهة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في علو قدره وعظم منصبه ، ودل القرآن على أن الله سبحانه أنفاهم وأبادهم وأزال كيدهم ﴿ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ أى اتخذوا إلهاً يعبدونه معه تعالى ، وصيغة الاستقبال لاستحضار الحال الماضية ، وفي وصفهم بذلك تسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتهوين للخطب عليه عليه الصلاة والسلام بالإشارة إلى أنهم لم يقتصروا على الاستهزاء به صلى الله تعالى عليه وسلم بل اجترأوا على

(١) عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم كانوا ثمانية اه منه

العظيمة التي هي الاشرار به سبحانه ﴿ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۹۶ ﴾ ما يأتون ويذرون وفيه من الوعيد ما لا يخفى. وفي البحر أنه وعيد لهم بالمجازاة على استهزائهم وشركهم في الآخرة كما جوزوا في الدنيا ﴿ وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ صِدْقًا بِمَا يَقُولُونَ ۹۷ ﴾ من كلمات الشرك والاستهزاء، وتحلية الجملة بالتأكيدها لفائدة تحقق ما تضمنته من التسليّة. وصيغة المضارع لفائدة استمرار العلم حسب استمرار متعلقه باستمرار ما يوجهه من أقوال الكفرة ﴿ قَسَبِحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾ فافزع الى ربك فيما نابك من ضيق الصدر بالتسبيح ملتبساً بحمده اى قل: سبحان الله والحمد لله أو فززه عما يقولون حامداً له سبحانه على ان هداك للحق، فالتسبيح والحمد بمعناها اللغوية كما انهما على الاول بمعناها العرفية اعنى قول تينك الجملتين، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى من اللطف به عليه الصلاة والسلام والاشعار بعلّة الحكم اعنى الامر المذكور ﴿ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ۹۸ ﴾ اى المصلين فقيه التعبير عن الكل بالجزء. وهذا الجزء على ما ذهب اليه البعض افضل الاجزاء لما صرح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» وليس هذا موضع سجدة خلافاً لبعضهم. وفي أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بما ذكر إرشاد له الى ما يكشف به الغم الذي يجده كأنه قيل: افعل ذلك يكشف عنك ربك الغم والضيق الذي تجده في صدرك ولزيد الاعتناء بأمر الصلاة جى بالأمر بها كما ترى مغايراً للامر السابق على هذا الوجه المخصوص. وفي ذلك من الترغيب فيها ما لا يخفى. وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا حزته أمر فزع الى الصلاة. وصح وحبب لى من دنياهم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة» وذكر بعضهم أن فى الآية إشارة الى الترغيب بالجماعة فيها. وان فى عدم تقييد السجود بنحو له أو لربك إشارة الى أنه مما لا يكاد يخطر بالبال إيقاعه لغيره تعالى فتدبر •

﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ ﴾ دم على ما أنت عليه من عبادته سبحانه، قيل: وفى الاظهار بالعنوان السالف آنفاً تأكيده لما سبق من اظهار اللطف به ﷺ والاشعار بعلّة الامر بالعبادة ﴿ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ۹۹ ﴾ اى الموت كما روى عن ابن عمر. والحسن. وقواده. وابن زيد، وسمى بذلك لأنه متيقن للحوق بكل حى، وإسناد الاتيان اليه للايدان بأنه متوجه الى الحى طالب للوصول اليه، والمعنى دم على العبادة مادمت حيا من غير إخلال بها لحظة، وقال ابن بحر: اليقين النصر على الكافرين الذى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم، وأياً ما كان فليس المراد به ما زعمه بعض الملحدين بما يسمونه بالكشف والشهود، وقالوا: إن العبد متى حصل له ذلك سقط عنه التكليف بالعبادة، وهى ليست إلا للمحجوبين، ولقد مر قوا بذلك من الدين وخرجوا من ربة الاسلام وجماعة المسلمين •

وذكر بعض الثقات أن هذا الأمر كان بعد الاسراء والعروج الى السماء، أفترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتضح له ليلئذ صبح الكشف والشهود ولم يمن عليه باليقين عظيم الكرم والجود؟ الله أكبر لا يتجاسر على ذلك من فى قلبه مثقال ذرة من إيمان أو رزق حبة خردل من عقل ينتظم به فى سلك الإنسان، وأيضاً لم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مادام حياً تياً بمراسم العبادة قائماً بأعباء التكليف لم ينصرف عن الحادة قدر

حادثة أفيقال : إنه لم يأت عليه الصلاة والسلام حتى توفي ذلك اليقين ولذلك بقى في مشاق التشكليف إلى أن قدم على رب العالمين ؟ لأرى أحداً يخطر له ذلك بخنان ولو طال سلوكه في مهامه الضلالة وبان . نعم ذكر بعض العناء الكرام في قوله تعالى : (ولقد نعلم) الخ كلاماً متضمناً شيئاً ما يذكره الصوفية لكنه بعيد بمراحل عن مرام أولئك اللثام ، ففي الكشف أنه تعالى بعد ما هدم قواعد جهالات الكفرة وأبرق وأرعد بما أظهر من صنيعه بالقاتلين نحو مقالات أولئك العجزة فذلك الكلام بقوله سبحانه : (ولقد نعلم) مؤكداً هذا التأكيد البالغ الصادر عن تمام تسخط بالغ وكبرياء لينفس عن حبيبه عليه الصلاة والسلام أشد التنفيس ، ثم أرشد إلى ما هو أعلى من ذلك مما تأمله لمسامرة المجلس للجليس وقال تعالى : (فسبح بحمد ربك) إشارة إلى التوجه إليه بالكلية والتجرد التام عن الأغيار والتحلّي بصفات من توجه إليه بحسن القبول والافتقار اذ ذلك مقتضى التسبيح والحمد لمن عقلمها ، ثم قال سبحانه : (وكن من الساجدين) دلالة على الاقتراب المضمر فيه لأن السجود غاية الذلة والافتقار وهو مظهر الفناء حتى نفسه وشرك البقاء بمن أمره بحمسه ، وقوله تعالى شأنه : (واعبد ربك) الخ ظاهره ظاهر وباطنه يرمي إلى أن السفر في الله تعالى لا ينقطع والشهود الذي عليه يستقر لا يحصل أبداً فسا من طامة الا فوقها طامة . اذا تغيبت بدا . وان بدا غيبي • وعن لسان هذا المقام (رب زدني علماً) اه ، هذا ولا يخفى مما ذكره غير واحد من المفسرين مناسبة خاتمة هذه السورة لفاتحتها، وأن قوله سبحانه : (ولقد نعلم) الخ في مقابلة (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر) والله تعالى أعلم وأحكم .

(ومن باب الإشارة فيما تقدم من الآيات) ماقالوه مما منحصه (نبي عبادي أنى أنا الغفور الرحيم) أى أخبرهم بأنى أغفر خطرات قلوب العارفين بعد ادراكهم مواضع خطرها وتداركهم ما هو مطلوب منهم وأرحمهم بأنواع الفيوضات وأوصلهم إلى أعلى المكاشفات والمشاهدت (وأن عذابي هو العذاب الأليم) وهو عذاب الاحتجاب والطرده عن الباب .

وقال ابن عطاء هذه الآية إرشاد له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى كيفية الإرشاد كأنه قيل : أقم عبادي بين الخوف والرجاء ليصح لهم سبيل الاستقامة في الطاعة فإن من غلب عليه رجاءه عطله ومن غلب عليه خوفه أقنطه وذكر بعضهم أن فيها إشارة إلى ترجيح جانب الخوف على الرجاء لأنه سبحانه أجرى وصفي الرحمة على نفسه عز وجل ولم يجر العذاب على ذلك السنن ، وأنت تعلم أن المذكور في كثير من الكتب أنه ينبغي للإنسان أن يكون معتدل الرجاء والخوف الا عند الموت فينبغي أن يكون رجاءه أزيد من خوفه، وفي المقام كلام طويل يطلب من موضعه (لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون) قال النووي : أى بجيأتك التي خصصت بها من بين العالمين ، وقال القرشي : هذا قسم بحياة الحبيب صلى الله تعالى عليه وسلم . وإنما أقسم سبحانه بها لأنها كانت به تعالى «ان في ذلك لآيات للمتوسمين» أى المتفرسين ، وذكروا أن للفراسة مراتب بعضها يحصل بين الظاهر وبعضها ما يدركه آذان العارفين بما ينطق به الحق بالسنة الخاق ، وبعضها ما يبدو في صورة المتفرس من أشكال تصرف الحق سبحانه وانطاقه وجوده له حتى ينطق جميع شعرات بدنه بالسنة مختلفة فيرى ويسمع من ظاهر نفسه ما يدل على وقوع الأمور الغيبية ، وبعضها ما يحصل بحواس الباطن حيث وجدت بلطفها أوائل الغيبات باللائحة ، وبعضها ما يحصل من النفس الامارة بما يبدو فيها من التمني والاهتزاز وذلك سر محبته فان الله تعالى



إذا أراد فتح باب الغيب أتى في النفس آثار بواديه إما بحبوبة فتمنى وإما مكروهة فتنفر فتفرع ولا يعرف ذلك إلا رباني الصفة ، وبعضها ما يحصل للقلب أما بالالهام وأما بالكشف ، وبعضها ما يحصل للعقل وذلك ما يقع من أنقال الوحي الغيبي عليه ، وبعضها ما يحصل للروح بالواسطة وغير الواسطة ، وبعضها ما يحصل لعين السر وسمعه ؛ وبعضها ما يحصل في سر السر ظهور عرائس أقدار الغيبة ملتبسات بأشكال إلهية ربانية روحانية فيبصر تصرف الذات في الصفات ويسمع الصفات بوصف الحديث والخطاب من الذات بلا واسطة وهناك منتهى الكشف والفراسة . وسئل الجنيد رضى الله تعالى عنه عن الفراسة فقال : آيات ربانية تظهر في أسرار العارفين فتنتطق ألسنتهم بذلك فتصادف الحق ، ولهم في ذلك عبارات أخر •

(فاصفح الجليل الصفح الجميل) روى عمرو بن دينار عن محمد بن الحنفية عن أبيه على كرم الله تعالى وجهه أنه قال: الصفح الجميل صفح لا توبخ فيه ولا حقد بعده مع الرجوع إلى ما كان قبل ملابسة المخافة، وقيل: الصفح الجميل مواساة المذنب برفع الخجل عنه ومداداة موضع آلام الدم في قلبه ( ولقد أتيناك سبعاً من المثاني ) وهي الصفات السبعة أعنى الحياة والعلم والقدرة والارادة والبصر والسمع والكلام ، ومعنى كونها مثاني أنها نبي وكرر ثبوتها له صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكانت له عليه الصلاة والسلام أولاً في مقام وجود القلب وتحلقه بأخلاقه واتصافه بأوصافه ، وثانياً في مقام البقاء بالوجود الحقائق ، وقيل : معنى كونها مثاني أنها ثواب الصفات القائمة بذاته سبحانه عز وجل ومواليدها ، وجاء « لا زال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » الحديث (والقرآن العظيم) وهو عندهم : الذات الجامع لجميع الصفات ( لا تمدن عينك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم ) إلى آخره . قال بعضهم في ذلك غار الحق سبحانه عليه عليه الصلاة والسلام أن يستحسن من الكون شيئاً ويعيره طرفه وأراد منه صلى الله تعالى عليه وسلم أن تكون أوقاته مصروفة إليه وحالاته ووقوفه عليه وأنفاسه النفيسة حبيسة عنده ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم كما أراد منه سبحانه ولذلك وقع في المحل الأعلى ( ما زاغ البصر وما طغى ) ( فسبح محمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ) قد مر عن الكشف ما فيه مقنع لمن أراد الإشارة من المسترشدين ، هذا وأسأل الله سبحانه أن يحفظنا من سوء القضاء ومن علينا بالتوفيق إلى ما يجب ويرضى بحجرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وآله وأصحابه رضى الله تعالى عنهم أجمعين ماجرى في تفسير كتاب الله تعالى قلمه

### ﴿سورة النحل ١٦﴾

وتسمى كما أخرج ابن أبي حاتم سورة النعم قال ابن الفرس : لما عدد الله تعالى فيها من النعم على عباده ، وأطلق جمع القول بأنها مكية وأخرج ذلك ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن الخبر أنها نزلت بمكة سوى ثلاث آيات من آخرها فانهن نزلن بين مكة والمدينة في مصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحد ، وفي رواية عنه أنها كلها مكية الا قوله تعالى : ( ولا تشتروا آيات الله ثمناً قليلاً ) الى قوله سبحانه : ( بأحسن ما كانوا يعملون ) وروى أمية الأزدي (٢- ١٢- ج- ١٤- تفسير روح المعاني)

عن جابر بن زيد ان اربعين آية منها نزلت بمكة وبقيتها نزلت بالمدينة ، وهى مائة وثمان وعشرون آية ، قال الطبرسى . وغيره : بلا خلاف ، والذى ذكره الدانى فى كتاب العدد أنها تسعون وثلاث وقيل أربع وقيل خمس فى سائر المصاحف ، وتحتوى من المنسوخ قيل على أربع آيات باجماع وعلى آية واحدة على مختلف فيها ، وسيظهر لك حقيقة الأمر فى ذلك إن شاء الله تعالى ، ولما ذكر فى آخر السورة السابقة المستزود المكذوبون له صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدئ هنا بعد قوله تعالى : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ بقوله عز وجل : ﴿ أَمْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ فلما قال : ( فوربك لنسألنهم أجمعين ) كان ذلك تنبيها على حشرهم يوم القيامة وسؤالهم عما فعلوه فى الدنيا فقيل : ( أئى أمر الله ) فان المراد به على قول الجمهور يوم القيامة ، وذكر الجلال السيوطى ان آخر الحجر شريفة الانتقام بأول هذه فآيات قوله سبحانه : ( واعد ربك حتى يأتيك اليقين ) الذى هو مفسر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا : ( أئى أمر الله ) وانظر كيف جاء فى المتقدمة ( يأتيك ) بلفظ المضارع وفى المتأخرة ( أئى ) بلفظ الماضى لأن المستقبل سابق على الماضى كما تقرر فى محله ، والأمر واحد الأمور وتفسيره يوم القيامة كما قال فى البحر ، وفسر بما يعمه وغيره من نزول العذاب الموعود للكفرة ، وعن ابن جريج تفسيره بنزول العذاب فقط فقال : المراد بالأمر هنا ما وعد الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الأعداء والانتقام منهم بالقتل والسبي ونهب الأموال والاستيلاء على المنازل والديار ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك ان المراد به الأحكام والحدود والفرائض ، وكأنه حمل على ما هو أحد الأوامر وفيما ذكره بعد إذ لم ينقل عن أحد أنه استعجل فرائض الله تعالى وحدوده سبحانه ، والتعبير عن ذلك بأمر الله للتهويل والتفخيم ، وفيه إيذان بأن تحققة فى نفسه وإتيانه منوط بحكمه تعالى النافذ وقضائه الغالب ، وإتيانه عبارة عن دنوه واقترابه على طريقة نظم المتوقع فى سلك الواقع ، وجوز أن يكون المراد إتيان مباديه فالماضى باق على حقيقته ، ولعل ما أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه فسر الأمر بخروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤيد لما ذكر وبعضهم أبقى الفعل على معناه الحقيقى وزعم ان المعنى أئى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه وقوعا وهو كاترى ، وظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار ان الماضى بمعنى المضارع على طريق الاستعارة بتشبيه المستقبل المتحقق بالماضى فى تحقق الوقوع والقرينة عليه قوله سبحانه (١) فإنه لو وقع ما استعجل . وهو الذى يميل اليه القلب ، والضمير المنصوب فى ( تستعجلوه ) على ما هو الظاهر عائد على الأمر لأنه هو المحدث عنه ، وقيل : يعود على الله سبحانه أى فلا تستعجلوا الله تعالى بالعذاب أو باتيان يوم القيامة كقوله تعالى : ( ويستعجلونك بالعذاب ) وهو خلاف الظاهر ، لكن قيل : ان ذلك أوفق ما بعد ، والخطاب للكفرة خاصة ويدل عليه قراءة ابن جبير ( فلا يستعجلوه ) على صيغة نهى الغائب ، واستعجلهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حل على الحقيقة ونهوا بضرب من التهكم لامع المؤمنين سواء أريد بامر الله تعالى ما قدمنا أو العذاب الموعود للكفرة خاصة ، أما الأول فلا أنه

(١) قوله والقرينة عليه قوله سبحانه الخ كذا بخطه ولعله سقط منه ( فلا تستعجلوه ) مقول القول بدليل ما ذكره

لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة (١) أو ما يعمها من العذاب حتى يعمهم النهى عنه ، وأما الثاني فلا إن الاستعجال من المؤمنين حقيقة ومن الكفرة استنزاه فلا ينظهما صيغة واحدة ، والالتجاء الى ارادة معنى مجازى يعمها معام غير أن يكون هناك نكتة سرية تعسف لا يليق بشأن التنزيل •

وادعى بعضهم عموم الخطاب واستدل بما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل قوله تعالى : ( اقتربت الساعة ) قال الكفار فيما بينهم : ان هذا يزعم أن القيامة قد قربت فأمسكوا عن بعض ما تعملون حتى تنظروا ما هو كائن ، فلما تأخرت قالوا : ما نرى شيئا فنزات ( اقترب للناس حسابهم ) فأشفقوا وانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا : يا محمد ما نرى شيئا تخوفنا به فنزات ( أتى أمر الله ) فوثب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فرفع الناس رؤسهم فلما نزل ( فلا تستعجلوه ) اطمأنوا ثم قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « بعثت أنا والساعة كهاتين وأشار بأصبعيه ان كادت لتسبقني » ولا دلالة فيه على ذلك لأن مناط اطمئنانهم إنما هو وقوفهم على أن المراد بالآيتين هو الآيتين الادعائى للاحق يقى المرجح لاستحالة الاستعجال المستازمة لامتناع النهى عنه لما ان النهى عن الشيء يقتضى امكانه في الجلة ، ومدار ذلك الوقوف إنما هو النهى عن الاستعجال المستازم لإمكانه المقتضى عدم وقوع المستعجل بعد ، ولا يتخالف ذلك باختلاف المستعجل كائنا من كان بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله إنما هو الساعة وصدور استعجالها عن المؤمنين مستحيل . نعم يجوز تخصيص الخطاب بهم على تقدير كون أمر الله تعالى العذاب الموعود للكفرة خاصة ، لكن الذى يقتضى به الاعجاز التنزيلي انه خاص بالكفرة كذا قاله أبو السعود •

ومبحث فيه من وجوه ، أما أولا فلا إن الذى لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع عاجلا لا عده عاجلا وسياق ما روى يدل على الاخير ، فانه لما سمعوا صدر الكلام حملوه على الظاهر فاضطرر بوا فقبل لهم : ( فلا تستعجلوه ) أى لا تعدوه عاجلا ، على أن عدم تصور المعنى الاول ايضا منهم في حيز المنع لجواز أن يستعجلوه لتشفى صدورهم وإذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك منهم ، وأما ثانيا فلا إن الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب ذلك القائل ، وأما ثالثا فلا إن القول بكون القراءة على صيغة نهى الغائب دالة على أن الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر ، وأما رابعا فلا إن نفي دلالة ما روى على عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس ، وأما خامسا فلا إن قوله : بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله تعالى إنما هو الساعة الى آخره ، يرد عليه أنه لا دلالة فيه أصلا على عدم العموم فضلا أن تكون واضحة ، وقد عرفت ما في قوله : وقد عرفت ، وأما سادسا فلا إن حصره المراد بالامر في الساعة مخالف لما ذكره في تفسير قوله : ( أتى أمر الله ) حيث قال : أى الساعة أو ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعى ذلك الحصرا ، وفي بعض الابحاث نظر . وقال بعض الفضلاء : قد يقال : إن المراد بالناس في الخبر المؤمنون لما في خبر آخر أخرجه ابن مردويه عن الخبر قال : « لما نزلت ( أتى أمر الله ) ذعر أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزلت ( فلا تستعجلوه ) فسكنوا » . وهذا أيضا على ما قيل لا يقتضى كون الخطاب للمؤمنين لجواز أن يقال : إنهم لما سمعوا أول الآية ذعروا واضطربوا لظن أنه وقع فلبسوا خطاب الكفرة



بقوله سبحانه : ( فلا تستعجلوه ) اطمانت قلوبهم وسكنوا ، وقد يورد على دعوى أن صدور استعجال الساعة من المؤمنين مستحيل أن ذلك حق لو كان استعجالهم على طرز استعجال الكفرة لها وليس ذلك بمسلم فانه يجوز أن يراد باستعجالهم اضطرابهم وتهمؤهم لما المنزل منزلة الاستعجال الحقيقي ، واستدل على كون الخطاب للكفرة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ سُبْحَانَ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ فانه على ذلك التقدير يظهر ارتباطه بما قبله وذلك بأن يقال حينئذ : لما كان استعجالهم ذلك من نتائج اشراكهم المستتبغ لنسبة الله تعالى الى ما لا يابق به سبحانه من العجز والاحتياج الى الغير واعتقادهم أن أحدا يحجزه عن امضاء وعيده أو انجاز وعده قيل بطريق الاستثناف ذلك على معنى تنزهه وتقديسه بذاته وجل عن اشراكهم المؤدى الى صدور أمثال هذه الاباطيل عنهم أو عن أن يكون له شريك في دفع ما أراد بهم بوجه من الوجوه وقد كانوا يقولون على ما في بعض الروايات : ان صح مجيء ذلك فالاصنام مخلصتنا عنه بشفاعتنا لنا ، والتعبير بالمضارع للدلالة على تجدد اشراكهم واستمراره والاتلفات الى الغيبة للايدان باقتضاء ذكر قبائحهم للاعراض عنهم وطرحهم عن رتبة الخطاب وحكاية شنائعهم للغير وهذا لا يتأتى على تقدير تخصيص الخطاب بالمؤمنين ، وقيل في وجه الارتباط على ذلك التقدير : انه تعالى لما نهاهم عن الاستعجال ذكر ما يتضمن أن انذاره سبحانه واخباره تعالى للتخويف والارشاد وأن قوله جل وعلا : ( أتى أمر الله ) إنما هو لذلك فستمد كل أحد لمعاده ويشغل قبل السفر بتهيئة زاده فلذلك عقب بذلك دون عطف ، وقد أشار بعضهم الى ارتباط ذلك باعتبار ما بعده فيكون ما ذكر مقدمه واستفتاحا له ، وأيضا فان قوله تعالى : ( أتى أمر الله ) تنبيه وايضا لما يرد بعده من ادله التوحيد اه ، وأنت تعلم أن الارتباط على ما قرر أولا أظهر منه على هذا التقرير فافهم ، ثم ان ( ما ) تحتمل الموصولية والمصدرية والاحتمال الثاني أظهر ، ولا بد على الاحتمال الاول من اعتبار ما أشرنا اليه والا فلا يظهر التنزيه عن الشريك . وقرأ حمزة . والكسائي ( تشر كون ) بناء الخطاب على وفق ( فلا تستعجلوه ) وقرأ باقي السبعة . والاعرج . وابوجعفر . وأبوجراء . والحسن . بياء الغيبة ، وقد تقدم ان في الكلام حينئذ التفاتا وهو مبنى على ان الخطاب السابق للكفرة أما اذا كان للمؤمنين أو لهم وللكفرة فلا يتحد معنى الضمير ين حتى يكون التفات ولا التفات أيضاً على قراءة ( تشر كون ) بالتاء سواء أن الخطاب الاول للكفرة أو لهم وللمؤمنين . نعم في ذلك على تقدير عموم الخطاب تغليبان على ما قيل الاول تغليب المؤمنين على غيرهم في الخطاب والثاني تغليب غيرهم عليهم في نسبة الشرك ، وعلى قراءة ( يستعجلوه . ويشركون ) بالتحتية فيها لا التفات ولا تغليب ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ قبل هو اشارة الى طريق علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بتأيان ما أوعدهه وباقتراه ازاحة لاستبعاد اختصاصه عليه الصلاة والسلام بذلك ، وقال في الكشف : التحقيق ان قوله سبحانه : ( أتى أمر الله ) تنبيه وايضا ليكون ما يرد بعده ممكنا في نفس حاضرة ملقبة اليه وهو تمهيد لما يرد من دلائل التوحيد وقوله تعالى : ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ الخ تفصيل لما أجمل في قوله سبحانه وتعالى أيقظ أولا ثم نعى عليهم ما هم فيه من الشرك ثم أرفده بدلائل السمع والعقل ، وقدم السمع لأن صاحبه هو القائم بتحرير العقلي وتهذيبه أيضا فليس النظر الى دليل السمع بل الى من قام به من الملائكة والرسول عليهم السلام وهم القائمون بالامرين جميعا فافهم . وأخذ سيبويه منه أن جعل ( ينزل ) حالا من ضمير ( يشركون ) لا يطابق المقام البتة انتهى . وما ذكره من أمر الحالة اشارة الى الاعتراض على شيخه العلامة الطيبي حيث جعل ذلك أحد احتمالين في

الجلية، ثانيهما كونها مستأنفة وهو الظاهر، وما أشار إليه من وجه الربط وادعى أنه التحقيق لا يخلو عما هو خلاف المتبادر، والتعبير بصيغته الاستقبال للإشارة إلى أن التنزيل عادة مستمرة له تعالى، والمراد بالملائكة عند الجمهور جبريل عليه السلام ويسمى الواحد بالجمع - كما قال الواحدى - إذا كان رئيساً، وعند بعض هو عليه السلام ومن معه من حفظة الوحي \*

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ينزل) مخففاً من الانزال، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما والاعمش وأبو بكر ينزل مشدداً مبنياً بالمفعول والملائكة بالرفع على أنه نائب الفاعل والجحدري كذلك إلا أنه خفف، وأبو العالية والاعرج والمفضل عن عاصم (تنزل) بباء فوقية مفتوحة وتشديد الزاى مبنياً للفاعل وقد حذف منه أحد التامرين وأصله تنزل، وابن أبي عمير (تنزل) بنون العظمة والتشديد، وقادة بالنون والتخفيف، وفي هاتين القراءتين كما في البحر التفتت ﴿بالروح﴾ أى الوحي كما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس ويدخل في ذلك القرآن، وروى عن الضحاك والربيع بن أنس الاختصار عليه، وأياماً كان فاطلاق (الروح) على ذلك بطريق الاستعارة المصراحة المحققة، ووجه شبهه أن الوحي يحى القلوب الميتة بدار الجهل والضلال وأنه يكون به قوام الدين كأن بالروح يكون قوام البدن، ويلزم ذلك استعارة مكنتية وتخيلية وهى تشبيه الجهل والضلال بالموت وضد ذلك بالحياة أو تشبيه الدين بالناس ذى جسد وروح، وهذا كما إذا قلت: رأيت بحراً يقترف الناس منه وشمسا يستغيثون بها فإنه يتضمن تشبيه علم الممدوح بالماء العظيم والنور الساطع لكنه جام من عرض فليس كأظفار المنية - وليس غير كونه استعارة مصرية، وجعل ذلك في الكشف من قبيل الاستعارة بالكناية وليس بذلك، والباء متعلقة بالفعل السابق أو بما هو حال من مفعوله أى ينزل الملائكة ملتبسين بالروح، وقوله سبحانه: ﴿من أمره﴾ بيان للروح المراد به الوحي، والأمر بمعنى الشأن واحد الأمور، ولا يخرج ذلك الروح من الاستعارة إلى التشبيه كما قيل في قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) لما قالوا: من أن بينهما بونا بعيداً لأن نفس الفجر عين المشبه شبه بخيط، وليس مطلق الأمر بالمعنى السابق مشبهاً به ولذا بينت به الروح الحقيقية في قوله تعالى: (قل الروح من أمر ربي) كما تبين به المجازية، ولو قيل: يلقى أمره الذى هو الروح لم يخرج عن الاستعارة فليس وزان (من أمره) وزان (من الفجر) وليس كل بيان مانعاً من الاستعارة كما يتوهم من كلام المحقق في شرح التاخيص.

وجوز أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من الروح على معنى حال كونه ناشئاً ومبتدأً منه أوصفة له على رأى من جوز حذف الموصول مع بعض صلته أى بالروح السكان من أمره أو متعلقاً - ينزل - (من) سببية أو تعليلية أو ينزل الملائكة بسبب أمره أو لأجله، والأمر على هذا واحد الأوامر، وعلى ما قبله قيل: فيه احتمالان. وذهب بعضهم إلى أن (الروح) هو جبريل عليه السلام وأيده بقوله تعالى: (نزل به الروح الأمين) وجعل الباء بمعنى مع، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إن (الروح) خلق من خلق الله تعالى كصور بنى آدم لا ينزل من السماء ملك الا ومعه واحد منهم، وروى ذلك عن ابن جريج وعليه حمل بعضهم مافى الآية هنا. وتعب ذلك ابن عطية بأن هذا قول ضعيف لم يات له سند يعول عليه، وأضعف منه بل لا يكاد يقدم عليه في الآية أحد ماروى عن مجاهد أن المراد بالروح أرواح الخلق لا ينزل ملك الا ومعه

روح من تلك الارواح (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) أى أن ينزل عليهم لا لاختصاصهم بصفات توهاهم لذلك والآية دليل على أن النبوة عطاية كما هو المذهب الحق ، ويرد بها أيضا على بعض المتصوفة القائلين بأنه لاحاجه للخلق إلى ارسال الرسل عليهم السلام قالوا : الرسل سوى الله تعالى وكل ماسواه سبحانه حجاب عنه جل شانه فالرسل حجاب عنه تعالى وكل ما هو حجاب لاحاجه للخلق اليه فالرسل لاحاجه اليهم ، وهذا جهل ظاهر، ولعمري أنه زندقه والحاد، وفساده مثل كونه زندقه في الظهور ، ويكفى في ذلك منع الكبرى القائلة بأن كل ماسواه سبحانه الخ فان الرسل وسيلة إلى الله تعالى والوصول اليه عز وجل لاحجاب ، وهلهة بل ذوعقل أن نائب السلطان في بلاده حجاب عنه ؟ وهب هذا القائل أمكنه الوصول اليه سبحانه بلا واسطة بقوة الرياضة والاستعداد والقابلية فالسواد الاعظم الذين لا يمسكنهم ما أمكنه كيف يصنعون . ومن ينتظم في سلك هؤلاء الملحدن البراهمة فانهم أيضا تفوا النبوة لكنهم استدلوا بأن العقل كاف فيما ينبغي أن يستعمله المكلف فيأتي بالحسن ويحتمب القبيح ويحتاط في المشتبه بفعل أو ترك ، فالانبياء عليهم السلام إما أن أتوا بما يوافق العقل فلا حاجة معه اليهم أو بما يخالفه فلا التفات اليهم ، وجوابه أن هذا مبني على القول بالحسن والقبح العقليين ، وقد رفعت الاقلام وجفت الصحف وتم الامر في ابطاله ، وعلى تقدير تسليمه لانسلم أن العقل يستقل بجميع ما ينبغي ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يوافق العقل لاحاجه اليهم لجواز أن يعرفوا المكلف بعض ما يخفى عليه بما ينبغي له أو يؤكدوا حكمه بحكمهم ، ودليلان أقوى من دليل ، ولانسلم أيضا أنهم إن جاؤا بما يخالف العقل لا يلتفت اليهم لجواز أن يخالفوه فيما يخفى عليه ، على أن ذلك فرض محال لإجماع الناس على أن الشرع لا يأتي بخلاف العقل في نفس الامر وإنما يأتي بما يقصر عن ادراكه بنفسه كوجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم أول يوم من شوال ، وتام الكلام في ذلك يطلب من محله ﴿ أَنْ أَنْذَرُوا ﴾ بدل من (الروح) على أن ( أن ) هي التي من شأنها أن تصب المضارع وصلت بالامر كما وصلت به في قولهم : كتبت اليه بأن قم، ولاضير في ذلك كما حقق في موضعه أى ينزلهم ملتبسين بطلب الانذار منهم . وجوز ابن عطية . وأبو اليقاء . وصاحب الغنيان كون ( أن ) مفسرة فلاموضع لها من الاعراب ، وذلك لما في تنزيل الملائكة بالوحي من معنى القول كأنه قيل : يقول بواسطة الملائكة لمن يشاء من عباده أن أنذروا ، وجوز الزمخشري ذلك وكون ( أن ) المخففة من المثقلة وأمر اليدلية على حاله قال : والتقدير بأنه أنذروا أى بان الشأن أقول لكم أنذروا ه وتعبه أبو حيان بأن جعلها مخففة واضمار اسمها وهو ضمير الشأن وتقدير القول حتى يكون الخبر جملة خبرية تكلف لاحاجه اليه مع سهولة جعلها الثانية التي من شأنها نصب المضارع ، وفيه بحث ، ففي الكشف أن تحقيق وصل الامر بهذا الحرف ناصية كانت وأخففة واضمار القول قد سلف إنما الكلام في إثبات المخففة ههنا وفي يونس والناصية في نوح وهي الاصل لقلة التقدير ، وذلك لأن مقام المبالغة يقتضي إثبات المخففة ، ولهذا جعل بدلا والمبدل منه ما عرفت شأنه ، وكذلك في يونس معناه أعجبوا من هذا الامر المحقق وهو أن الشأن كذا ، وأما في نوح فكلام ابتدائي ، وجعلهم فائدة القول أن لا يقع الطلبي خيرا من ضيق العطن فذلك في ضمير الشأن غير مسلم لانه متحد بما بعده وهو كما تقول: كلامي اضرب زيدا انتهى . وقرئ ( لينذروا ) والانذار الاعلام بإقيل خلا أنه محتص باعلام المحذور أى اعدوا ﴿ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ فالضمير للشان وهو من خلاف



مقتضى الظاهر ، وفائدة تصدير الجملة به الايدان من أول الامر بفخامة مضمونها مع ما في ذلك من زيادة تقرير في الذهن ، و( أن ) وما بعدها في موضع المفعول الثاني - لأنذروا - دون تقدير جار فيه والمفعول الاول محذوف ، والمراد العموم أى أعلوا الناس ان الشأن الخطير هذا ، ووجه انباء مضمونه عن المحذوف بأنه ليس لذاته بل من حيث اتصاف المنذرين بما يضافه من الاشارة ، ولا يشترط تحقق المحذوف كالاتصاف المذكور بالفعل في تحقق ماهية الانذار ، وإن آيت الاشارة لم تحقق الاتصاف في بعض أفراد المنذرين لاسيما اكثر بالفعل كآفة . وقال الراغب : الانذار اخبار فيه تخويف فما أن التبشير اخبار فيه سرور وهو قريب مما تقدم ، ومحصله على العبارتين التخريف ، ومن هنا جوز بعضهم تفسيره بذلك وقد المفعول الاول خاصا و( أن ) وما بعدها في موضع المفعول الثاني بتقدير الجار أى خوفوا أهل الكفر والمعاصي بأن الشأن الخطير هذا ، وذلك كما جوز تفسيره بالاعلام ، وجعل المفعول الاول عام ولم يقدر جارا في الثاني ، وذكر أن ذلك أصل معناه وأن تخصيصه بالاعلام المحذوف طارئ فان أريد ذلك الاصل كان تعلقه بما بعده ظاهرا غاية الظهور ، وإن أريد غيره احتاج إلى التوجيه ، وقد علمته فيما إذا كان المفعول الاول عاما ، والامر فيها إذا كان خاصا بعد ذلك اظهر من أن يذكر . وذكر بعض الفضلاء أن الثابت في اللغة أن نذر بالشيء كفرح به فحذره وأنذره إذا علمه بما يحذره وليس فيها مجيئ بمعنى التخريف فأصله الاعلام مع التخويف فالستعملوه بكل من جزئى معنييه الاعلام والتخويف انتهى وفيه غفلة عما أشرنا اليه ، وكأنه لهذا قيل : إنه لم يأت بشيء يعتد به ( فَاتَّقُوا ۙ ) جعله أبو السعود خطابا للمستعملين على طريقة الالتفات والفاء فصيحة أى إذا كان الامر كما ذكر من جريان عاداته تعالى بتزليل الملائكة على من يشاء تنزيههم عليه من عباده وأمر المنزل عليهم بأن يندروا الناس بأنه تعالى لا شريك له في الالهية فاتقون في الاخلال بمضمونه ومباشرة ما ينافيه وفروعه التي من جعلها الاستعجال والاستهزاء انتهى وهو على ما يقتضيه الظاهر مبنى على ما مال اليه من اختصاص الخطاب السابق بالكفرة ، وجعل بعضهم هذا الخطاب رجوعا أيضا إلى خطاب قريش لكنه متفرع على التوحيد ، ووجه تفرعه عليه أنه سبحانه وتعالى إذا كان واحدا لم يتصور تخليص أحد لأحد من عذابه إذا أراد ذلك ولم يجوز جعله من جملة الموحى به على معنى أعلوهم قولى أن الشأن لا اله الا أنا فاتقون وأخوفهم بذلك معللا بأنه لو كان ذلك لقليل - إن - بالكسر لا بالفتح • وتعقب بمنع اللزوم فان أين ليست بعد قول صريح أو مقدر وإنما ذكروا ذلك في بيان المعنى لتصوره ، واختير أنه إذا كان الانذار بمعنى التخويف فالظاهر دخول هذا الامر في المنذر به لانه هو المنذر به في الحقيقة وهو المقصود بالذكر ، وإذا كان بمعنى الاعلام فالمقصود بالاعلام هو الجملة الاولى وهو متفرع عليها على طريق الالتفات ، ولا يخلو عن مناقشة فتأمل ، والذي يميل اليه القاب أن المجموع داخل في حيز الانذار وهو مشتمل على التوحيد الذى هو منتهى كمال القوة العملية والامر بالتقوى التي هي أقصى كمال القوة العملية فان النفوس البشرية لها نسبة إلى عالم الغيب تستعد بها لقبول الصور والتجلى بالمعارف والادراكات من ذلك العالم ، ونسبة إلى عالم الشهادة تستعد بها لأن تتصرف في أجسام هذا العالم ويسمى استعدادها الحاصل لها باعتبار النسبة الاولى قوة نظرية واستعدادها باعتبار النسبة الثانية قوة عملية ، وأشرف حالات القوة النظرية معرفة أن لا اله الا الله تعالى ، وأشرف حالات القوة العملية الاتيان بالاعمال الصالحة الواقعة عن خزي يوم القيامة •

وقدم قوله تعالى: (لا إله إلا أنا) على قوله سبحانه: (فاتقون) الاشارة إلى أن ما يستند إلى القوة النظرية أعلى جلالاً مما يستند إلى القوة العملية، والكمال الإنساني باعتبار هاتين القوتين يسمى بالأنافسانية، وله حالات أخرى هي جلالته البدنية وقواه الحيوانية، وقد فصل ذلك في موضعه. ثم إنه تعالى شرع في تحرير الدلائل العقلية الدالة على توحيده الذي هو المقصد الأعظم من بعثة الرسل عليهم السلام فقال عز قائله: ﴿حَاقَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ﴾ وذكر بعض المحققين أنه تعالى شأنه وعظم برهانه قد استوفى أدلة التوحيد واتصاف ذاته الكريمة بصفات الجلال والاكرام على أسلوب بديع جمع فيه بين دلالة المصنوع على الصانع والنعمة على المنعم ونبه على أن كل واحد يكتفي صارفاً للشركين عمهما فيه من الشرك وعليه مدار السورة الكريمة كلها بصرف طائفة من البصائر ضمنها تبييتهم وكفرانهم نعمتي الرعاية والهداية، وانظر إلى فاتحته ثم إلى خاتمته في قوله سبحانه: (واصبر) إلى آخر السورة بين لك بعض ماضن الكتاب الكريم من أسرار البلاغة وأنوار الإعجاز؛ والمراد بالسموات والأرض إما هذه الاجرام والاجسام المعلومة، وإما جهة العلو والسفل أى أوجد ذلك ملتبساً بما يحق له بمقتضى الحكمة فيدل على صانع حي عالم قادر مرید منفرد بالالوهية والربوبية والالزم إمكان التامع المستلزم لإمكان المحال حسبما بين في علم الكلام؛ ولذا عقب هذا بقوله تعالى: ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣)

وقرأ الأعمش (فتعالى) بالغاء، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أى تعالى وتقدس بذاته وافعله عن إشراكهم، وأن تكون موصولة على معنى تعالى عن شركة ما يشركونه من الباطل الذى لا يبدئ ولا يعيد، واستدل بالآية على أنه تعالى ليس من قبيل الاجرام والاجسام كما يقوله المجسمة، ووجه ذلك انها تدل على احتياج الاجرام والاجسام إلى خالق سبحانه وتعالى لا يجانسها وإلا لا احتاج اليه فلا يكون خالفاً، وبارادة الجهتين يكون وجه الدلالة من الآية أظهر، وقرأ الكسائي (تشركون) بالناء.

﴿حَاقَّ الْإِنْسَانُ﴾ أى هذا النوع غير الفرد الأول منه (من نطفة) أصلها الماء الصافي ويعبر بها عن ماء الرجل أى أوجده من جماد لا حس له ولا حراك سيال لا يحفظ شكلاً ولا وضعاً (فأذا هو) بعد الخلق من ذلك (خصيم) منطبق مجادل عن نفسه مكافح للخصوم، وهو صيغة مبالغة، وقال الواحدي: بمعنى مخاصم، وفعل بمعنى مفاعل معروف عندهم كالنسيب بمعنى المناسب والحليط بمعنى المخاطب والعشير بمعنى المعاشرة (مبين) مظهر للحجة لقن بها؛ وقيل: المعنى أوجده من ذلك فإذا هو خصيم لخالقه سبحانه منكر لعظيم قدرته قائل: (من يحيي العظام وهى رميم) والأول أنسب بمقام الامتتان باعطاء القدرة على الاستدلال بذلك على قدرته جل جلاله ووحدته، وبين الامام وجه الاستدلال فقال بعد أن زعم أن الانسان في الشرف بعد الافلاك والكواكب وأشار إلى أنه لذلك عقب الاستدلال بخلق تلك بالاستدلال بخلقه: اعلم أن الانسان مركب من نفس وبدن، وصدر الآية إشارة إلى الاستدلال بيده على وجود الصانع الحكيم وعجزها إشارة إلى الاستدلال بأحواله، وتقرير الأول أن يقال: إن النطفة اما أن تكون متشابهة الاجزاء أو مختلفتها فإن كان الأول لم يجوز أن يكون المقتضى لتولد هذا البدن منها هو الطبيعة الحاصلة في جوهرها لأن تأثير الطبيعة بالذات والایجاب فتى عملت في مادة متشابهة الاجزاء وجب أن يكون عملها الكريمة وحيث لم يكن الامر

فما نحن فيه كذلك لظهور أن الإبدان ليست كرية علمنا أن المقتضى لها هو الفاعل الحكيم المختار، وإن كان الثاني قلنا: إنه يجب أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه جها بسيطا وحيث تولدوا كان المدير لها قوة طبيعية لوجب أن يكون كل من تلك البسائط كرى الشكل فكان يلزم أن يكون للانسان على شكل كرات مضمومة بعضها إلى بعض وحيث لم يكن لذلك علمنا أن المقتضى هو الفاعل المختار أيضا جل شأنه وأيضا أن النطفة رطبة سرية الاستحالة فلا تحفظ الوضع فالجزء الذي هو مادة الدماغ يمكن حصوله في السفلى والجزء الذي هو مادة القلب يمكن حصوله في الفوق فحيث كان الانسان على هذا الترتيب المعين دائما لم يكن غير علمنا أن حدوده على ذلك الترتيب ليس إلا بتدبير الفاعل المختار الحكيم ولا يصحح أن يقال: إن ذلك من تأثير النجوم والايوض الفلكية لأن تأثيراتها متشابهة على أنه قد بين بطلان كونها مؤثرة بغير ذلك في موضعه و تقرير الثاني أن النفوس الانسانية في أول الفطرة أقل فيها و ذكاء و فطنة من نفوس سائر الحيوانات فان فرخ الدجاجة حين خروجه من قشر البيضة يميز بين العدو والصديق فهرب من الهرة و يلتجئ إلى الام و يميز بين الغذاء الذي يوافقه و الذي لا يوافقه و أماليد الانسان فانه حين انفصاله من بطن أمه لا يميز بين العدو والصديق ولا بين الضار و النافع ثم إنه بعد كبره يقوى عقله و يعظم فهمه و يصير بحيث يقوى على معرفة الله تعالى و على معرفة أصناف المخلوقات العلوية و السفلية و الاطلاع على كثير من أحوالها الدقيقة و على الخصومات و المباحثات فانتقال نفسه من تلك البلاد المفرطة إلى هذه الكياسة المفرطة لا بد و أن يكون بتدبير إله مختار حكيم ينقلها من نقصانها إلى كمالها و من جهالتها إلى معرفتها بحسب الحكمة و الاختيار، و الثاني قيل: انصب بمقام تعدد هئات الكفرة فانه قد اشتمل من بيان جرأة من كفر على الله تعالى و عدم استحيائه منه سبحانه و وقاحته بتهاديه في الكفر

و ذكر بعضهم أنه يؤيد هذا الوجه قوله تعالى في سورة يس بعدما ذكر مثله: (قال من يحيى العظام و هي رميم) فانه نص فيما ذكر فيكون صدر الآية للاستدلال و عجزها لتقرير الوقاحة ، و تعقب بأنه ليس بشئ لأن مدار ما قبلها في تلك السورة على ذكر الحشر و النشر و مكابرتهم فيه بخلاف هذه و لكل مقام مقال، و أما كون الآية مسوقة لتقرير وقاحة الانسان لا تتفاء التناهي بين الاستدلال على الوجدانية و القدرة و تقرير وقاحة المنكرين ولذا جعل التثمين لما قبله (تعالى عما يشركون) فعدم المناهي لا يقتضى وجود المناسب، و عندي لكل وجهة و وفي الكشف العتيان ملائمان للمقام الآن في الثاني زيادة ملامحة مع قوله: (تعالى عما يشركون) ثم انه أدمج فيه المعنى الأول، و روى الواحدى أن أبى بن خلف أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعظم رميم وقال: يا محمد أتوى ان الله تعالى يحيى هذا بعد ما قد قدم فنزلت نظير ما في آخر يس، و المشهور ان تلك هى النازلة في تلك القصة، ثم وجه التعقيب و اذا الفجائية في قوله سبحانه: (فاذا هو) الى آخره مع ان كونه خصصا به بينا بأى معنى أريد لم يعقب خلقه من نطفة اذ بينهما و سائط أنه بيان لأطواره الى كمال عقله فالتعقيب باعتبار آخرها فلا وجه لتقدير الوسائط و لا للقول بأنه من باب التعبير عن حال الشئ بما يؤول اليه فانهم (و الأنعام) و هى الأزواج الثمانية من الابل، و البقر، و الضأن، و المعز، قال الراغب: ولا يقال أنعام إلا إذا كان فيها إبل، و خصها بعضهم هنا بذلك و ليس بشئ، و انصب على المفعولية لفعل مضمرة يفسره قوله تعالى: (خَاقِهَا) وهو أرحم من الرفع في مثل هذا الموضع لتقدم الفعلية و قرئ به في الشواذ أو على العطف على الانسان و ما (٢- ١٣ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)



بعد بيان ما خلق لأجله والذي بعده تفصيل لذلك، وقوله سبحانه: ﴿لَكُمْ﴾ إما متعلق بخلقها. وقوله تعالى: ﴿فِيهَا﴾ خبر مقدم وقوله جل وعلا: ﴿دَفءٌ﴾ مبتدأ مؤخر والجملة حال من المفعول أو الجار والمجرور الأول خبر للابتداء المذكور والثاني متعلق بما فيه من معنى الاستقرار، وقيل: حال من الضمير المستكن فيه العائد على المبتدأ، وقيل: حال من (دَفء) اذ لو تأخر لكان صفة، وجوز أبو البقاء أن يكون الثاني هو الخبر والأول في موضع الحال من مبتدئه، وتعقبه أبو حيان بأن هذا لا يجوز لأن الحال إذا كان العامل فيها معنى لا يجوز تقديمها على الجملة بأسرها فلا يجوز قائما في الدار زيد فان تأخرت الحال عن الجملة جازت بلا خلاف وان توسطت فلا خفش على الجواز والجمهور على المنع، وجوز أبو البقاء أيضا أن يرتفع (دَفء) - بلكم - أو - بقيها - والجملة كلها حال من الضمير المنصوب، وتعقبه أبو حيان أيضا بأن ذلك لا يعد من قبيل الجملة بل هو من قبيل المفرد، ونقل أنهم جوزوا أن يكون (لكم) متعلقا - بخلقها - وجملة فيها (دَفء) استئناف لذكر منافع الاعنام، واستظهر كون جملة (لكم فيها دَفء) مستأنفة، ثم قال: ويؤيد الاستئناف فيها الاستئناف في مقابلتها أعنى قوله تعالى: (ولكم فيها جمال) فقابل سبحانه المنفعة الضرورية بالمنفعة الغير الضرورية، وإلى نحو ذلك ذهب القطب فاختر أن الكلام قد تم عند (خالقها) لهذا العطف وخالفه في ذلك صاحب الكشاف فقال: إن قوله تعالى: (خلقها لكم) بناء على تفسير الزمخشري له بقوله: ما خلقها إلا لكم ولمصالحكم يا جنس الانسان طرف من ترشيح المعنى الثاني في قوله سبحانه: (فاذا هو خصيم مبين) لما في الالتفات المشار اليه من الدلالة عليه، وأما الحصر المشار اليه بقوله: ما خلقها إلا لكم فن اللام المفيدة للاختصاص سيما وقد نوع الخطاب بما يفيد زيادة التمييز والاختصاص، وهذا أولى من جعل (لكم فيها دَفء) مقابل (لكم فيها جمال) لافادته المعنى الثاني وأبلغ على أنه يكون (فيها دَفء) تفصيلا للأول وكرر (لكم) في الثاني لبعده العهد وزيادة التقرير اه، والحق في دعوى أولوية تعلق (لكم) بمقابله معه كما لا يخفى، والدَفء اسم لما يدفأ به أى يستخن، وتقول العرب: دَفءى يومنا فهو دَفءى اذا حصلت فيه سخونة ودَفءى الرجل دَفءا ودَفءا بالفتح والكسر ورجل دَفءان وامرأة دَفءاى ويجمع الدَفء على ادفاء، والمراد به ما يعم اللباس والبيت الذى يتخذ من أوبارها وأصوافها، وفسره ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن جرير وغيره بالثياب وأخرج عبد الرزاق وغيره عنه رضى الله تعالى عنه أيضا انه نسل كل دابة، ونقله الاموى عن لغة بعض العرب والظاهر هو الأول. وقرأ الزهرى. وأبو جعفر (دَف) بضم الفاء وشدها وتويناها، ووجه ذلك في البحر بأنه نقل الحركة من الهمزة الى الفاء وحذفت ثم شدد الفاء اجراء للوصول بحرى الوقف إذ يجوز تشديدها في الوقف وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنها (دَف) بنقل الحركة والحذف دون تشديد، وفي اللوامح قرأ الزهرى (دَف) بضم الفاء من غير همزة وهى بحركة بحر كتبها، ومنهم من يعوض عن هذه الهمزة فيشدد الفاء وهو أحد وجهى حمزة بن حبيب وقفا. واعترض بأن التشديد وفقا لثة مستقلة وان لم يكن ثم حذف من الكلمة الموقوف عليها ودفع بأنه إنما يكون ذلك إذا وقف على آخر حرف منها أما إذا وقف على ما قبل الآخر منها كقاص فلا ﴿وَمَنَاعُ﴾ هى درها وركوبها والحراثة بها والنضح عليها وغير ذلك، وانما عبر عنها بها ليشمل السكل مع أنه الانسب بمقام الامتنان بالنعم، وقدم الدَفء رعاية لاسلوب الترقى الى الاعلى ﴿وَمَنَّا تَأْكُلُونَ﴾ أى تأكلون ما يؤكل منها من اللحوم والشحوم ونحو ذلك - فن - تبعيضية، والاكل إما على معناه المتبادر واما بمعنى التناول

الشامل للشرب فيدخل في العد الالبان، وجوز أن تكون (من) ابتدائية وأن تكون للتبويض مجازاً أو سببية أي تأكلون ما يحصل بسببها فان الحبوب والثمار المأكولة تكتسب باكثرها الايل مثلا وأثمان نتاجها وألبانها وجلودها والاول أظهر وأدخل ما يحصل من اكثراتها من الاجارة التي يتوصل بها الى مصالح كثيرة في المنافع، وتغيير الظم الجليل قبل الايام الى أنها لا تبقى عند الاكل كما في السابق واللاحق فان الدفء والمنافع التي أشرنا اليها والجمال يحصل منها وهى باقية على حالها ولذلك جعلت مجال لها بخلاف الاكل، وتقديم الظرف للحصر على معنى أن الاكل منها هو المعتاد المعتمد في المعاش من بين سائر الحيوانات فلا يبرد الاكل من الدجاج والبط وصيد البر والبحر فانه من قبيل التهكم، وكذا لا يرد أكل لحم الخيل عند من أباحه لأنه ليس من المعتاد المعتمد أيضاً، والحاصل أن الحصر اضافي وبذلك لا يرد أيضاً كل الخبز والبقول ونحوها، ويضم الى هذا الوجه في التقديم رعاية الفواصل، وجعله لمجرد ذلك كما في الكشف قصور، وأبو حيان ينكر كون التقديم مطلقاً للحصر فيحصر وجهه هنا حينئذ في الرعاية المذكورة •

(وَلَكُمْ فِيهَا) مع ما ذكر من المنافع الضرورية (جَمَالٌ) زينة في أعين الناس وعظمة ووجاهة عندهم، والمشهور اطلاقه على الحسن الكثير، ويكون في الصورة بحسن التركيب وتناسق الاعضاء وتناسبها، وفي الاخلاق باشتغالها على الصفات المحمودة وفي الافعال بكونها ملائمة للمصاحبة من درء المضرة وجلب المنفعة وهو في الاصل مصدر - جعل - بضم الميم ويقال للرجل جميل وجهه وجمال على التكثير والذراة جميلة وجملاء عند الكسائي وأشد

فهى جملاء كبدر طالع • بذت الخلق جميعاً بالجمال

ورأى بعضهم اطلاقه على التجمال فظن أنه مصدر باسقاط الزوائد (حين تريحون) أي تردونها بالعشى من المرعى الى مراحمها يقال: أراح الماشية اذا ردها الى المراح وقتئذ (وحيث تسرحون) يخرجونها غدوة من حظائرها ومبيتها الى مسارحها ومراعيها يقال: سرحها يسرحها سرحاً وسرحوا وسرحت هى يتهدى ولا يتعدى، والفعل الاول وكذا الثانى متعد والمفعول محذوف لرعاية الفواصل، وتعيين الوقتين لأن ما يدور عليه أمر الجمال من تزين الافية وتجابوب ثغائها وريغائها إنما هو عند الذهاب والمجيء في ذلك الوقتين، وأما عند كونها في المسارح فتنتقطع اضافتها الحسية الى اربابها، وعند كونها في الحظائر لا يراها راء ولا ينظر اليها ناظر • وتقديم الراحة على السرح مع أنها متأخرة في الوجود عنه لكونها أظهر منه في استتباع ما ذكر من الجمال وأتم في استجلاب الانس والبهجة اذ فيها حضور بعد غيبة واقبال بعد ادبار على أحسن ما يكون ملائى البطون حافلة الضروع. وقرأ عكرمة. والضحاك. والجحدري (حيناً) فيهما بالتوين وفك الاضافة على ان كلنا الجمالين صفة لحيثا قبلها والعائد محذوف كما في قوله تعالى: (واقفوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس) أي حيناً تريحون فيه وحيناً تسرحون فيه، والعالم في (حين) اما المتبداً لأنه بمعنى التجمال كما قيل واما خبره لما فيه من معنى الاستقرار • وجوز أن يكون متملقاً محذوف وقع صفة لجمال (وتحمل أثقالكم) أي أحمالكم الثقيلة جمع نقل، وقيل: أجسامكم كما قيل في قوله تعالى: (واخرجت الأرض أثقالها) حيث فسرت الاثقال فيه بأجسام بنى آدم •

﴿إلى بلد﴾ روى عن ابن عباس انه اليمن والشام ومصر وكأنه نظر الى أنها متاجر أهل مكة كما يؤذن به ما في تفسير الخازن عنه رضى الله تعالى عنه من أنه قال: يريد من مكة الى اليمن والى الشام، وفي رواية أخرى عنه . وعن الربيع بن أنس . وعكرمة أنه مكة وكانهم نظروا الى أن ائقالمهم وأحالمهم عند القبول من متاجرهم أكثر وحاجتهم الى الحمرة أمس، والظاهر أنه عام لكل بلد سحيق والى ذلك ذهب أبو حيان، وجعل ماورد من التعيين كالمذكور وكالذى نقله عن بعضهم من أنها مدينة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم محمولا على التمثيل لا على أن المراد ذلك المعين دون غيره ﴿لَمْ تَكُونُوا بِالغِيَةِ﴾ واصلين اليه بأنفسكم مجردين عن الاقوال فضلا عن أن تحملوا على ظهوركم أنقالكم لو لم تكن الانعام ولم تخلق ﴿لَأَبْشَقُ الْاَنْفُسِ﴾ أى مشقتها وتعبها، وقيل: المعنى لم تكونوا بالغية بها الا بما ذكر وحذف بها لأن المسافر لا بد له من الاقوال، والمراد التنبيه على بعد البلد وأنه مع الاستعانة بها بجمل الاقوال لا يتصلون اليه الا بالمشقة، ولا يخفى أن الاول أبلغ . وقرأ مجاهد . والأعرج . وأبو جعفر . وعمرو بن معين . وابن أرقم (بشق) بفتح الشين وروى ذلك عن نافع . وأبى عمرو ولا ذلك لغة، والمعنى ما تقدم، وقيل: الشق بالفتح المصدر بالكسر الاسم يعنى المشقة وعلى الكسر بهذا المعنى جاء قوله: وذى ابل يسعى وبجسبها له أخى نصب من شقها ودهوب

فانه أراد من مشقتها، وعن الفراء أن المفتوح مصدر من شق الامر عليه شقا وحقيقته راجعة الى الشق الذى هو الصدع والمكسور والنصف يقال: أخذت شق الشاة أى نصفها، وجاء «اتقوا النار ولو بشق تمرة» والمعنى الا يذهاب نصف النفس كأن النفس تذوب تعباً ونصبا لما ينالها من المشقة لما يقال لا تقدر على كذا الا يذهاب جل نفسك أو قطعة من كبدك وهو من الحجاز، وجوز بعضهم أن يكون على تقدير مضاف أى الا بشق قوى النفس، والاستثناء مفرغ أى لم تكونوا (بالغية) بشىء من الاشياء الا بشق النفس، وجعل أبو البقاء الجار والمجرور فى موضع الحال من الضمير المرفوع فى بالغية أى مشقوقا عليكم وضمير (تحمل) للانعام إلا أن الحمل المذكور باعتبار بعض أنواعها وهى الابل ومثله كثير، ومن هنا يظهر ضعفا استدلال بعضهم بهذا الاسناد على أن المراد بالانعام فيما مر الابل فقط، وتغيير النظم الكريم السابق الدال على كون الانعام مدارا للنعم الى الفعلية المفيدة للحدوث قيل لعله للاشعار بأن هذه النعمة ليست فى العموم بحسب المنشأ وبحسب المتعلق وفى الشمول للارقات والاطراد فى الاحيان المعهودة بمثابة النعم السالفة فانها بحسب المنشأ خاصة كما سمعت بالابل وبحسب المتعلق بالمتقنين فى الارض للتجارة وغيرها فى احياء غير مطردة، وأما سائر النعم المعهودة فوجودة فى جميع الاصناف وعامة لكافة المخاطبين دائماً وفى عامة الاوقات اه . واحتج كإقال الامام منكر وكرامات الاولياء بهذه الآية لأنها تدل على أن الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد الى آخر بعيد فى زمان قليل من غير تعب وتحمل ومثبوت الكرامات يقولون: إن الاولياء قد ينتقلون من بلد الى آخر بعيد فى زمان قليل من غير تعب وتحمل مشقة فكان ذلك على خلاف الآية فيكون باطلا وإذا بطلت فى هذه الصورة بطلت فى الجميع اذ لا قائل بالفرق • وأجاب بأننا نتخصص عموم الآية بالدالة الدالة على وقوع الكرامات اه، ولعل القائلين بعدم ثبوت المسافة للاولياء يستندون الى هذه الآية لكن هؤلاء لا ينفون الكرامات مطلقاً فلا يصح قوله اذ لا قائل بالفرق، ومن أنصف علم أن الاستدلال بها على هذا المطلب مما لا يكاد يلتفت اليه بناء على أنها مسوقة للامتنان ويكفى فيه



وجود هذا في أكثر الاحياء لاكثر الناس فافهم ﴿لَئِنْ رَبَّكَ لَرَءَوْكَ رَحِيمٌ ۝٧﴾ ولذلك أسبغ عليكم النعم الجليلة ويسر لكم الامور الشاقة العسيرة ﴿وَالْخَيْلَ﴾ هو ما قال غير واحد اسم جنس للفرس لا واحد له، من لفظه كالابل، وذكر الراغب أنه في الاصل يطلق على الافراس والفرسان، وهو عطف على الانعام أى وخلق الخيل ﴿وَالْبِغَالَ﴾ جمع بغل معروف ﴿وَالْحَمِيرَ﴾ جمع حمار كذلك ويجمع في القلة على احرة وفي الكثرة على حمر وهو القياس، وقرأ ابن أبي عمير برفع (الخيل) وما عطف عليه ﴿لَتُرْكَبُوهَا﴾ تعليل لخلق المذكورات، والكلام في تعليل أفعال الله تعالى ميسوط في الكلام ﴿وَزِينَةً﴾ عطف على محل (لتركبوها) فهو مثله مفعول لأجله وتجريده عن اللام دونه لأن الزينة فعل الزاين وهو الخالق تعالى ففاعل الفعلين المعمل والمعمل به واحد بخلاف فاعل الركوب وفاعل المعمل به فشرط النصب الذي اشترطه من اشترطه موجود في المدطوف دون المدطوف عليه قاله غير واحد، وذكر بعض المدققين أن عدم مجيئها على سنن واحد دلالة على أن المقصود الاصلى الاول فجئى بالحروف الموضوعه لذلك وسبق الخطاب واعيد الضمير للثلاثة في (لتركبوها) وجئى بالثاني تميمها ودلالة على أنه لما كان من مقاصدهم عد في معرض الامتنان والافليس التزين بالعرض الزائل بما يقصده أهل الله تعالى وهم أهل الخطاب بالقصد الاول، واعترض ما تقدم بأنه وان ثبت اتحاد الفاعل لكن لم تتم به شرط صحة النصب لفقد شرط آخر منها وهو المقارنة في الوجود فان الخالق متقدم على الزينة. وأجيب بأن ذلك على ارادة ارادة الزينة كاقبل في ضربت زيدا نادياً بأن التاديب بتأويل ارادته، وجوز أبو البقاء كون (زينة) مصدراً لفعل محذوف أى ولتزينوا بها زينة، وقال ابن عطية إنه مفعول به لفعل محذوف أى وجعلها زينة، وروى قتادة عن ابن عباس أنه قرأ (لتركبوها زينة) بغير واو، قال صاحب اللوامح: إن (زينة) حينئذ نصب على الحال من الضمير في (خلقها) أو من الضمير في (لتركبوها) ولم يعين الضمير وعينه ابن عطية فقال هو المنصوب، وقال غير واحد يجوز الحالية من كل من الضميرين أى لتركبوها متزينين أو متزيننا بها، وقال الزمخشري بعد حكاية القراءة: أى خلقها زينة لتركبوها، ومراده على ما قبل أن الزينة اما ثانی مفعولى - خلق - على اجرائه مجرى جعل او هو حال عن المفعولات الثلاثة على الجمع، وجوز كونه مفعولاً له (لتركبوها) وهو بمعنى التزين فلا يرد عليه اختلاف فاعل الفاعلين؛ قيل: وأما لزوم تخصيص الركوب المطلوب بكونه لأجل الزينة وكون الحكمة في خلقها ذلك وكون ذلك هو المقصود الاصلى لنا فلا ضير فيه لأن التجميل باللباس والمرابك لامانع منه شرعاً وهو لا ينافي أن يكون لخلقها حكم أهم للجهاد عليها وسفر الطاعات، وإنما خص مناسبتها لمقام الامتنان مع أن الزينة على ما قال الراغب مالا يشين في الدنيا ولا في الآخرة، وأما ما يزين في حالة دون أخرى فهو من وجه شين اه فتأمل ولا تعقل. واستبدل بالآية على حرمة أكل لحوم المذكورات لأن السوق في معرض الاستدلال بخاق هذه النعم مئة على هذا النوع دلالة على التوحيد وسوء صنيع من يقابلها بالاشراك والحكيم لا يمن بأدنى النعمتين تاركاً لاعلامها، كيف وقد ذكر اماماه وروى ابن جرير. وغيره القول بكرهه أكل لحوم الخيل لهذه الآية عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما، وروى عن أبي حنيفة عليه الرحمة أنه قال: رخص بعض العلماء في لحم الخيل فأما أنا فلا يعجبني أكله، وفي رواية أخرى أنه قال أكرهه والادلى تلوح إلى قوله بكرهه التنزيه والثابتة تدل على التحريم بناء على ما روى عن

أنى يوسف أنه سأله إذا قلت : فى شئ أكرهه فأراك فيه ؟ فقال : التحريم ، وكأنه لهذا قال صاحب الهداية الأصح أن كراهة أكل لحمها تحريمية عند الامام ، وفى العمادية أنه رضى الله تعالى عنه رجوع عن القول بالكراهة قبل موته بثلاثة أيام وعليه الفتوى ، وقال صاحبها والامام الشافعى رضى الله تعالى عنهم : لا بأس بأكل لحوم الخيل . وأجاب بعض الشافعية عن الاستدلال بالآية بمنع كون المذكور أدنى التمتع بالنسبة إلى الخيل قال : وذلك لأن الآيه وردت للامتنان عليهم على نحو ما أفوه ، ولا ينكر ذو أرب أن معظم الغرض من الخيل الركوب والزينة لا الأكل بخلاف النعم ، وذكر أغلب المنفعتين وترك أدانها ليس بدعا بل هو دأب اختصارات القرآن ، وذكره فى الأول أن لم يصر حجة لنا فى الاكتفاء مع التنبيه على أنه نزر فى المقابل فلا يصير حجة علينا ، فظهر أنه لا استدلال لامن عبارة الآيه ولا من اشارتها •

واستدلوا على الحل بما صح من حديث جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحر الأهلية والبيغال وأذن عليه الصلاة والسلام فى لحم الخيل يوم خيبر ، وفيه دليل عندهم على أن الآيه لا تدل على التحريم لانفادته أن تحريم لحوم الحر الأهلية إنما وقع عام خيبر كما هو الثابت عند أكثر المحدثين وهذه السورة مكية فلو علم التحريم بما فيها كان ثابتا قبله ، وبجس فيه أن السورة وإن كانت مكية يجوز كون هذه الآيه مدنية ، وفيه أن مثل ذلك يحتاج الى الرواية بمجرد الجواز لا يكفى ، وعورض حديث جابر بما أخرجه أبو عبيد . وأبو داود . والنسائى . وابن المنذر عن خالد بن الوليد قال : « نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع وعن لحوم الخيل والبيغال والخمير » والترجيح كما قال فى الهداية للحرم ، لكن أنت تعلم أن هذا الخبر يوهى أمر الاستدلال بالآيه لما أن خالدًا قد أسلم بالمدينة والآيه مكية فلو كان التحريم موهولًا منها لما كان للنهى الذى سمعه كثير فائدة ، والجملة الاستدلال بالآيه على حرمة لحوم الخيل لا يسلم من الغتار فلا بد من الرجوع فى ذلك إلى الاخبار . والحكم عند تعارضها لا يخفى على ذوى الاستبصار ، والذى أميل اليه الحل والله تعالى أعلم ﴿ وَيَخَاقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ ۸ ﴾ أى ويخاق غير ذلك الذى فصله سبحانه لكم ، والتعبير عنه بما ذكر لان مجموعه غير معلوم ولا يكاد يكون معلوما فالكلام اجمالًا لما عدا الحيوانات المحتاج غالبًا احتياجا ضروريا أو غير ضرورى ، والعدول إلى صيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار والتجدد أو لاستحضار الصورة ، ويجوز أن يكون اخبارا منه تعالى بأن له سبحانه ما لا علم لنا به من الخلاق ( فما لاتعلمون ) على ظاهره ، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مما خلق الله تعالى لأرضنا لؤلؤة بيضاء مسيرة الفعام عليها جبل من ياقوته حرام محدد بها فى تلك الأرض ملك قد ملا شرقها وغربها له ستائة رأس فى كل رأس ستائة وجه فى كل وجه ستائة ألف وستون ألف فم فى كل فم ستون ألف لسان يثنى على الله تعالى ويقدمه ويملئه ويكبره بكل لسان ستائة ألف وستين ألف مرة فاذا كان يوم القيامة نظر الى عظمة الله تعالى فيقول : عزتك ما عبدتك حق عبادتك فذلك قوله تعالى : ( ويخلق ما لاتعلمون ) وفى رواية أخرى عنه أن عن يمين العرش نورا من نور مثل السموات السبع والأرضين السبع والبحار السبع يدخل فيه جبريل عليه السلام كل سحر فيغسل فيزداد جمالا الى جماله وعظما الى عظمه ثم ينتفض فيخلق الله تعالى من كل قطرة تقع من ريشه كذا وكذا ألف ملك فيدخل منهم كل يوم سبعون

ألف ملك البيت المعمور وسبعون ألف ملك الكعبة لا يعودون الى يوم القيامة ،  
 وروى هذا أيضا عن الضحاك . ومقاتل . وعطاء ، وما لانعله أرض السمسم التي ذكر عنها الشيخ  
 الاكبر قدس سره ما ذكر ، وجابر صا وجابلقا حسبا ذكر غير واحد ، وان زعمت ذلك من الخرافات  
 كالذي ذكره عصر بنارئيس الطائفة الذين سموا أنفسهم بالكشفية ودعاهم أعداؤهم من الامامية بالكشفية في  
 غالب كتبه مما تضحك منه لعمر أبيك الشكلى ويتعنى العالم عند سماعه ازديدحياته من الجهلة نزوله الى الأرض  
 السفلى فاقبح بنا جاء في الآثار ، ولا يثنينك عنه شبه الفلاسفة اذا صح سنده فانها كمراب بقية ، والذي  
 أظنه أنه ليس أحد من الكفار فضلا عن المؤمنين يشك في أن الله تعالى خالقا لعلمهم ليجتاح الى ايراد الشواهد  
 على ذلك ، ويجوز أن يكون المراد بهذا الخلق الخلق في الجنة أى ويتخا في الجنة غير ما ذكر من النعم الدنيوية  
 ما لاتعلمون أى ما ليس من شأنكم أن تعلموه ، وهو ما أشير اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حكاية عن الله تعالى :  
 ( أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ) •

( وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ) القصد مصدر بمعنى الفاعل ، يقال : سبيل قصد وقاصد أى مستقيم كأنه  
 يقصد الوجه الذى يؤمه السالك ولا يعدل عنه ، فهو نحو نهر جار وطريق سائر و (على) للجواب مجازا  
 والسكلام على حذف مضاف أى متحم عليه تعالى متعين كالامر الواجب لسبق الوعد بيان ، وقيل : هداية  
 الطريق المستقيم الموصل لمن سلكه الى الحق الذى هو التوحيد بنصب الأدلة وارسال الرسل عليهم السلام  
 وانزال الكتب لدعوة الناس اليه ، أو هو مصدر بمعنى الإقامة والتعديل و (على) حالها المار الا أنه لا حاجة  
 الى تقدير المضاف أى عليه سبحانه تقويم السبيل وتعديلها أى جعلها بحيث يصل سالكها الى الحق على حد صغر  
 العوضه وكبر الفيل وحقيقته راجعة الى ما ذكر من نصب الأدلة وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب  
 وحوز أن يكون القصد بمعنى القاصد أى المستقيم كما في التفسير الاول و (على) ليست للجواب واللزوم  
 وإنما أن قصد للسبيل ومستقيمه موصل اليه تعالى وهما عليه سبحانه ، وفيه تشبيه ما يدل على الله عز وجل  
 بطريق مستقيم شأنه ذلك ، وقد ذكر نحو هذا ابن عطية وهو كما ترى ، وأل في السبيل للجنس عند كثير فهو  
 شامل للمستقيم وغير ، واضافة القصد بمعنى المستقيم اليه من اضافة العام الى الخاص ، واضافة الصفة الى الموصوف  
 خلاف الظاهر على ما قيل ؛ وقيل : أل للهدى . والمراد سبيل الشرع وقوله تعالى : ( وَمَنْهَا جَائِرٌ كَمَا أَعَادِلٌ  
 عن المحجة منحرف عن الحق لا يوصل سالكه اليه ظاهر في ارادة الجنس إذ البعضية إنما تتأتى على ذلك ،  
 فان الجائر على ارادة العهد ليس من ذلك بل قسمه ، ومن اراده أعاد الضمير على المطلق الذى في ضمن  
 ذلك المقيد أو على المذكور بتقدير مضاف أى ومن جنسها جائر ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يعود على  
 سبيل الشرع ، والمراد بهذا البعض فرق الضلالة من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو جائر عن قصد  
 السبيل ؛ وزعم بعضهم أن الضمير يعود على الخلائق أى ومن الخلائق جائر عن الحق ، وأيد بقراءة عيسى ،  
 ودرت عن ابن مسعود ( ومنكم ) وأخرجها ابن الابارى فى المصاحف عن على كرم الله تعالى وجهه لكن  
 بالفاء بدل الواو وليس بذلك ، والتأنيث لأن السبيل تؤنث وتذكر ، والجار والمجرور قيل خبر مقدم و (جائر)  
 مبتدأ مؤخر ، وقيل : هو في محل رفع بالابتداء اما باعتبار مضمونه واما بتقدير الموصوف أى بعض السبيل



أو بعض من السبيل جائز ، والجملة على ما اختاره بعض المحققين اعتراضية جىء بها لبيان الحاجة الى البيان أو التعديل بنصب الأدلة والارسال والانزال الامور المذكورة سابقاً واطهار جلاله قدر النعمة وذلك ، وذلك هو الهداية المفصرة بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا الهداية المستلزمة للاهتمام اليه فان ذلك ليس على الله سبحانه اصلاً بل هو مخزل بحكمته كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ فان معناه ولو شاء هدایتکم الى ما ذكر من التوحيد هداية مستلزمة للاهتمام اليه لفعل ولكن لم يشأ لأن مشيئته تابعة للحكمة ولا حكمة في تلك المشيئة لما أن الذي يدور عليه فلك التكليف إنما هو الاختيار الذي عليه ترتب الاعمال التي بها يرتبط الجزاء ، وقيد ( اجمعين ) للدني لا للدني فيكون المراد سبب العموم لا عموم السلب ؛ وذكر بعضهم أنه كان الظاهر أن يقال : وعلى الله قصد السبيل وجائزها أو وعليه جائزها لأنه أنه عدل عنه الى ما في النظم الكريم لأن الضلال لا يضاف اليه تعالى تأديباً فهو كقولہ تعالى : ( الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ) ه وزعم الزمخشري أن المخالفة بين أسلوب الجملةين للابتنان بما يجوز اضافته من السبب اليه تعالى وما لا يجوز وعن الإشارة الى ما ذهب اليه اخوانه المعتزلة من عدم جواز اضافة الضلال اليه سبحانه لأنه غير خالقه وجدلوا الآية للمخالفة حجة لهم في هذه المخالفة . وأجاب بعض الجماعة بأن المراد على الله تعالى بحسب الفضل والكريم بيان الدين الحق والمذهب الصحيح فأما بيان كيفية الاغواء والاضلال فليس عليه سبحانه، وبحث فيه بأنه كما أن بيان الهداية وطريقها متحتم فكذاضده وليس ارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب الا لذلك وقال ابن المنير : ان المخالفة بين الأسلوبين لأن سياق الكلام لاقامة الحججة على الخلق بأنه تعالى بين السبيل القاصد والجائر وهدى قوماً اختاروا الهدى وأضل آخرين اختاروا الضلالة، وقد حقق أن كل فعل صدر على يد العبد فله اعتباران هو من حيث كونه موجوداً مخلوق لله تعالى ومضاف اليه سبحانه بهذا الاعتبار، وهو من حيث كونه مقترناً باختيار العبد له وتيسره عليه يضاف إلى العبد وأن تعدد هذين الاعتبارين ثابت في كل فعل فناسب إقامة الحججة على العباد إضافة الهداية إلى الله تعالى باعتبار خلقه لها وإضافة الضلال إلى العبد باعتبار اختياره له . والحاصل أنه ذكر في كل واحد من الفعلين نسبة غير النسبة المذكورة في الآخر ليناسب ذلك إقامة الحججة ألا لله الحججة البالغة ، وأنكر بعض المحققين أن يكون هناك تغيير الأسلوب لأمر مطلوب بناء على أن ذلك إنما يكون فيما اقتضى الظاهر سبباً معيناً ولكن يعدل عن ذلك لنكتة أهم منه ، وليس المراد من بيان قصد السبيل مجرد اعلام انه مستقيم حتى يصح إسناد أنه جائز اليه تعالى فيحتاج إلى الاعتذار عن عدم ذلك على أنه لو أريد ذلك لم يوجد لتغيير الأسلوب نكتة ، وقد بين ذلك في مواضع غير معدودة بل المراد نصب الأدلة للهداية اليه ولا إمكان لاسناد مثله اليه تعالى بالنسبة إلى الطريق الجائر بأن يقال : وجائزها حتى يصرف ذلك الاسناد منه تعالى إلى غيره سبحانه لنكتة ولا يتوهم متوهم حتى يقتضى الحال دفع ذلك بأن يقال لا جائزها ثم يغير سبب النظم عنه لدعاية أقوى منه ، وذكر أن الجملة اعتراضية حسبما نقلناه سابقاً ، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق، بيد أن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يراد ببيان السبيل المستقيم وبيان السبيل الجائر نصب الأدلة الدالة على حقية الأول ليهتدى اليه وبطلان الثاني ليحذر ولا يعمل عليه وهذا غير مجرد الاعلام الذي ذكره ، ونسبته اليه تعالى ممكنة بل قال بعضهم : ان الحق أن المعنى على الله تعالى بيان طريق الهداية ليهتدوا اليه وبيان غير هال يحذروه لئلا يكتفى بأحدهما للزوم الآخر له

وفي الكشف أن تعابير الأسلوبين على أصل أهل السنة واضح أيضا إذ لا منكر أن الأول هو المقصود لذاته فيان طريق الضلالة إجمالا قدر ما يمتاز قصد السبيل منه في ضمن بيان قصد السبيل ضرورة وبيانه التفصيلي ليس مما لا بد من وقوعه ولا أن الورد جرى به على مذهب اه فليتأمل ، ثم ان الآية منادية على خلاف ما زعمه المعتزلة ومنهم الزجاج (١) من عدم استتزام تعاق مشيئته تعالى بشئ وجوده وقد التجأوا الى التزام تفسيرها بالقسرية ، وقال أبو علي منهم : المعنى لو شاء لهداكم إلى الثواب أو إلى الجنة بغير استحقاق وكل ذلك خلاف الظاهر كما لا يخفى •

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) شروع في نوع آخر من النعم الدالة على توحيد سبحانه ، والمراد من الماء نوع منه وهو المطر، ومن السماء اما السحاب على سبيل الاستعارة أو المجاز المرسل، واما الجرم المعروف والكلام على حذف مضاف أي من جانب السماء أو جهتها وحملها على ذلك بدون هذا يقتضيه ظاهر بعض الاخبار ولا أقول به ، و(من) على كل تقدير ابتدائية وهو متعلق بما عنده، وتأخير المفعول الصريح عنه ليطأ الذهن إليه فيتمكن أتم تمكن عند وروده عليه، وقوله تعالى : ﴿ لَكُمْ ﴾ يحتمل أن يكون خبرا مقديما ، وقوله سبحانه : ﴿ مِنْهُ ﴾ في موضع الحال من قوله عز وجل : ﴿ شَرَابٌ ﴾ أي ما تشربون وهو مبتدأ مؤخر أو هو فاعل بالظرف الأول والجملة صفة للماء ، و(من) تبيضية وليس في تفديها إيهام حصر، ومن توهمه قال: لا بأس به لأن جميع المياه العذبة المشروبة بحسب الأصل منه كما يبنى عنه قوله تعالى : ﴿ فساكنة ينابيع في الأرض ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ فأسكناه في الأرض ﴾ ويحتمل أن يكون متعلقا بما عنده (ومن شراب) مبتدأ وخبر أو شراب فاعل بالظرف والجملة من كما تقدم • وتعقب بأن توسيط المصوب بين المجرورين وتوسيط الثاني منها بين الماء وصفته مما لا يليق بجزالة النظم الجليل وهو كذلك ﴿ وَمِنْهُ شَجَرٌ ﴾ أي نبات مطلقا سواء كان له ساق أم لا كما نقل عن الزجاج وهو حقيقة في الأول، ومن استعماله في الثاني قول الرازي :

تعرفها اللحم إذا عز الشجر والخيل في اطعامها اللحم ضرر

فانه قيل: الشجر فيه بمعنى الكلا لأنه الذي يلعف، وكذا فسره في النهاية بذلك في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « لا تأكلوا من الشجر فانه سحت » ولعل ذلك لأنه جاء في الحديث النهي عن منع فضل الماء كمنع فضل الكلا وتشارك الناس في الماء والكلا والنار، وأبقاه بعضهم على حقيقته ولم يجعله مجازا شاملا، و(من) اما للتبويض مجازا لأن الشجر لما كان حاصلا بسقيه جعل كأنه منه كقوله: « أسمنة الابال في ربابه » يعني به المطر الذي يبت به ما تأكله الابل فتسمن أسنتها، واما الابتداء أي وكائن منه شجر، والأول أولى بالنسبة إلى ما قبله • وقال أبو البقاء: هي سبية أي وبسببه انبات شجر، ودل على ذلك (ينبت لكم الزرع) وجوز ابن الأنباري الوجهين الأولين على ما يقتضيه ظاهر قوله: الكلام على تقدير مضاف اما قبل الضمير أي من جهته أو من سقيه شجر

(١) فائدة هذا أن ابن عطية لم يعرف ذلك فقال اذ رأى تفسيره المشيئة بمشيئة القسر إن هذا تفسير أهل البدعة وقد وقع فيه من غير قصد اه منه •

وأما قبل شجر أى ومنه شراب شجر كقوله تعالى : ( وأشربوا في قلوبهم العجل ) أى حبه اه وهو بعيد وان قيل :  
الاضمار أولى من المجاز لا العكس الذى ذهب اليه البعض وصحح المساواة لاحتياج كل منهما الى قرينة ه

( فيه تُسَمُّونَ ١٠ ) أى ترعون يقال : أسام الماشية وسومها جعلها ترعى وسامت بنفسها هى سائمة وسوام رعت حيث شامت، وأصل ذلك على ما قال الزجاج السومة وهى كالسمة العلامة لأن المواشى تؤثر علامات فى الأرض والأما كن التى ترعاها . وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما ( تسمون ) بفتح التاء فان سمع سام متعديا كان هو وأبهام بمعنى والا فتأويل ذلك أن الكلام على حذف مضاف أى تسم مواشيك ( يَنْبُتُ ) أى الله عز وجل يقال نبت الشئ وأنبته الله تعالى فهو منبوت وقياس هذا منبت ، وقيل : يقال أنبت الشجر لازماً وأشد الفراء \*

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا بها حتى إذا أنبت البقل

أى نبت ، وكان الاصمعى ينكر بحى . أنبت بمعنى نبت . وقرأ أبو بكر ( نبت ) بنون العظمة ، والزهرى ( نبت ) بالتشديد وهو للتكثير فى قول ، واستظهر أبو حيان أنه تضعيف التعدية . وقرأ أبى ( نبت ) بفتح الياء ورفع المعطامات بعد على الفاعلية ، وجملة يَنْبُتُ ( لَكُمْ بِهِ ) أى بما أنزل من السماء ( الزَّرْعُ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلُ وَالْأَعْنَابُ ) يحتمل أن تكون صفة أخرى للماء . وأن تكون مستأنفة استثناء فإيلانيا كأنه قيل : وهل له منافع أخرى؟ قيل : يَنْبُتُ لكم به الخ ، وإيثار صيغة الاستقبال للدلالة على التجدد والاستمرار وأن الانبات سنته سبحانه الجارية على عمر الدهور أو لاستحضار الصورة لما فيها من الغرابة ، وتقديم الطرفين على المفعول الصريح لما أشرنا اليه آنفا مع مافى تقديم أولها من الاهتمام به لادخال المسرة ابتداء ، وتقديم الزرع على ما عداه قيل : لأنه أصل الأغذية وعمود الماش وقوت أكثر العالم وفيه مناسبة للكلام المرعى ، ثم الزيتون لما فيه من الشرف من حيث أنه ادام من وجه وفاكهه من وجه ، وقد ذكر الأطباء له منافع جملة ، وذكر غير يسير منها فى التذكرة ، والظاهر من كلام اللغويين انه اسم جنس جمعى واحده زيتونه وأنه يطلق على الشجر المخصوص وعلى ثمرته ه  
واستظهر أن المراد به هنا الأول وسيأتى قريباً ان شاء الله تعالى تمام الكلام فى ذلك ، وأكثر ما يَنْبُتُ فى المواضع التى زاد عرضها على الميل واشتد بردها وكانت جبلية ذات تربة بيضاء أو حمراء ، ثم النخيل على الأعتاب لظهور درامها بالنسبة اليها فان الواحدة منها كثيراً ماتتجاوز مائة سنة وشجرة العنب ليست كذلك ، نعم الزيتون أكثر دواما منهما فان الشجرة منه قد تدوم ألف سنة مع أن ثمرتها كثيراً ما يقتات بها حتى جاء فى الخبره ماجاع بيت وفيه تمر» وأكثر ماتتبت فى البلاد الحارة اليابسة التى يغلب عليها الرمل كالمدينة المشرفة والعراق وأطراف مصر ، وهى على ما قال الراغب جمع نخل وهو يطلق على الواحد والجمع ويقال للواحدة نخلة ، وأما الأعتاب فجمع عنبه بكسر العين وفتح النون والباء وقد جاءت ألفاظ مفردة على هذا الوزن غير قليلة ه  
وقد ذكر فى القاموس عدة منها ، ونسب الجوهري الى قلة الاطلاق فى قوله : إن هذا البناء فى الواحد نادر وجاء منه العنبه والتولة والحبرة والطيبة والخيرة ولا أعرف غير ذلك ، وذكر الجوهري انه إن أردت جمعه فى أدنى العدد جمعته بالياء وقلت عنبات وفى الكتيبة عنب وأعتاب اه ، ولينظر هذا مع عدم أفعالاً من جوع القلة ، ويطلق العنب كما قال الراغب على ثمرة الكرم وعلى الكرم نفسه ، والظاهر أن المراد هو الثانى ه



وذكر أبو حيان في وجه تأخير الاعتناء بإنمائها كما مضت، وفيه انه ان اراد بثمرتها العنب اذ ادم طريا قبل ان يتربس فيمكن ان يسلم وان اراد به التزيب فغير مسلم، وفي كلام كثير من الفقهاء في بحث زكاة الفطر ان في الزبيب اقتياتا بل ظاهر كلامهم انه في ذلك بعد الثمر وقبل الارز، والباحث في هذا لا ينفي الاقتيات كما لا ينفي على الواقف على البحث، وفي جمع (التخيل والاعتناء) اشارة الى ان ثمارها مختلفة الاصناف ففي التذكرة عند ذكر الثمر انه مختلف كثير الانواع كالعنب حتى سمعت انه يزيد على خمسين صنفا، وعند ذكر العنب انه يختلف بحسب الكبير والاستطالة وغاز القشر وعدم العجم وكثرة الشحم واللون والطعم وغير ذلك الى انواع كثيرة كالتمر اه، وأنا قد سمعت من والدي عليه الرحمة انه سمع في مصر حين جاءها بعد عودته من الحج لزيارة أخيه المهاجر اليها لطلب العلم ان في نواحيها من اصناف الثمر ما يقرب من ثلثمائة صنف والعهد على من سمع منه هذا، وللعلامة أبي السعود هنا ما يشعر ظاهره بالغفلة وسبحان من لا يغفل وكان الظاهر تقديم غذاء الانسان لشرفه على غذاء ما يسام له الكرم - على ما قال الامام - للتنبيه على مكارم الاخلاق وان يكون اهتمام الانسان بمن تحت يده أقوى من اهتمامه بنفسه، والعكس في قوله تعالى: (كلوا وأرعوا أنعامكم) للايدان بأن ذلك ليس بلازم وان كان من الاخلاق الحيدة، وهو على طبق ماورد في الخبر (ابدأ بنفسك ثم تعول) وقبله لان ذلك مما لا يدخل للخلاتق فيه يبذر وغرس فالامتنان به أقوى، وقيل: لان أكثر المخاطبين من أصحاب المواشى وليس لهم زرع ولا شئ مما ذكره، وقال شهاب الدين في وجه ذلك: (والم أن تقول لما سبق ذكر الحيوانات المأكولة والمركوبة ناسب تعقيبها بذكر مشربها ومأكولها لانه أقوى في الامتنان بها اذ خلقها ومعاشها لأجلهم فان من وهب دابة مع علفها كان أحسن، كما قيل: من الظرف هبة الهدية مع الظرف اه ولا يحلو عن حسنه والاولى عليه أن يراد من قوله تعالى: (لكم منه شراب) ما يشرب، وأما ما قيل: ان ما قدم من الغذاء غذاء الانسان أيضا لكن بواسطة فانه غذاء لعدائه الحيواني فلا يدفع السؤال لانه يقال بعد: كان ينبغي تقديم ما كان غذاء له بغير واسطة، لا يقال: هذا السؤال إما يحسن اذا كان المراد من المتعاطفات المذكورات ثمراتها لا يحصل منها الثمرات لان ذلك ليس غذاء الانسان لانا نقول: ليس المقصود من ذكرها الا الامتنان بثمراتها الا أنها ذكرت على نمط سابقها المذكور في غذاء الماشية ويرشد الى أن الامتنان بثمراتها قوله سبحانه: ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ واردة الثمرات منها من أول الامر بار تكاب نوع من الحجاز في بعض هذا اهمال لرعاية غير أمر يحسن له حملها على ما قلنا دون ذلك، منه (ينبت) إذ ظاهره يقتضي التعاق بنفس الشجرة لا بثمرتها فليعمل بما يقتضيه في صدر الكلام وإن اقتضى آخره اعتبار نحو ما قيل في غلفتها تناء وما بارداه كذا قيل وفيه تأمل، ومنع بعضهم كون الإنبات مما يقتضى التعاق المذكور فقد قال سبحانه: (فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلًا وحدائقًا غلبا وفاكهة وأبا) وجوز أن لا يكون الملحوظ فيما عدا مجرد الغنائية بل ما يعمرها وغيرها على معنى ينبت به لثمنكم ما ذكره والنفع يكون بما فيه غذاء وغيره، (وز) للتبعض والمعنى وينبت لكم بعض كل الثمرات، وإنما قيل ذلك لما في الكشف وغيره من أن كل الثمرات لا تكون إلا في الجنة، وإنما أنبت في الارض بعض من كل للذكورة، وقال بعض الاجلة: المراد بعض مما في بقاع الامكان من ثمر القدرة الذي لم تجتهد راحة الوجود، وهو أظهر وأشمل وأنسب بما تقدم لانه سبحانه كما عقب ذكر الحيوانات المنتفع

بها على التفصيل بقوله تعالى: (وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) عقب ذكر الثمرات المنتفع بها بمثله (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَذْكَورٍ) من انزال الماء وإنزال ما فصل (لَايَةٌ) عظيمة دالة على تفردته تعالى بالالهيّة لاشتماله على كمال العلم والقدرة والحكمة (لَقَوْمٌ يَنْتَقِرُونَ ١١) فان من تفكر في أن الحبة والنواة تقع في الارض وتصل اليها ندامة تغذ فيها فينشق أسفلها فيخرج منه عروق تنبسط في الارض وربما انبسطت فيها وإن كانت صلبة ينشق أعلاها وإن كانت متسكة في الوقوع فيخرج منها ساق فينمو فيخرج منه الاوراق والأزهار والحبوب والثمار المشتملة على أجسام مختلفة الاشكال والالوان والخواص والطابع وعلى نواة قابلة لتوليد الامثال على النمط المحرر لا إلى نهاية مع اتحاد الماء والارض والهواء وغيرها بالنسبة الى الكل علم ان من هذه آثاره لا يمكن أن يشبهه شيء في شيء من صفات الكمال فضلا عن ان يشاركه في أخص صفاته التي هي الالوهية واستحقاق العبادة أحسن الاشياء كالجماد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى در من قال:

تأمل في رياض الورد وانظر الي آثار ما صنع المليك  
عيون من لجين شاخصات على أهدابها ذهب سيبك  
على قصب الزبرجد شهادات بأن الله ليس له شريك

وحيث كان الاستدلال بما ذكر لاشتماله على أمر خفي محتاج الى التفرّك والتدبر لمن له نظر سديد ختم الآية بالتفكير (وَسَخَّرَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) يتعاقبان خلفه لمنامكم واستراحتكم وسعيكم في مصالحكم من الاسامة وتمعد حال الزرع ونحو ذلك (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) يبدآن في سيرهما وإنارتها إصالة وخلافة وأدائها مانيط بهما من تربية الاشجار والزرع وإنضاج الثمرات وتلوينها وغير ذلك من التأثيرات المترتبة عليها بإذن الله تعالى حسبما يقوله السلف في الاسباب والمسببات، وليس المراد بتسخير ذلك للمخاطبين تمكينهم من التصرف به كيف شاؤوا كما في قوله تعالى: (سبحان الذي سخر لنا هذا) ونحوه بل تصرفه سبحانه لذلك حسبما

يترتب عليه منافعهم ومصالحهم كأن ذلك تسخير لهم وتصرف من قبلهم حسب ارادتهم قاله بعض المحققين •  
وقال آخرون: ان أصل التسخير السوق قهراً ولا يصح ارادة ذلك لأن القهر والغلبة مما لا يعقل فيها لا شعوره من المجدات كالشمس والقمر وعدم تعقله في نحو الليل والنهار أظهر من ذلك فهو هنا مجاز عن الاعداد والتهيئة لما يراد من الانتفاع، وفي ذلك إيحاء إلى مافي المسخر من صعوبة المأخذ بالنسبة إلى المخاطبين •  
وذكر الامام في المراد من التسخير نحو ما ذكر أولا ثم ذكر وجه آخر قال فيه: إنه لا يستقيم الاعلى مذهب أصحاب الهيئة وهو أنهم يقولون: الحركة الطبيعية للشمس والقمر هي الحركة من المغرب إلى المشرق فقلت تعالى سخر هذه الكواكب بواسطة حركة الفلك الاعظم من المشرق إلى المغرب فكانت هذه الحركة قسرية فلذا ورد فيها لفظ التسخير، وذكر أيضا أن حدوث الليل والنهار ليس الاسباب حركة الفلك الاعظم دون حركة الشمس وأما حركتها فهي سبب لحدوث السنة ولذا لم يكن ذكر الليل والنهار مغنيا عن ذكر الشمس اهـ ولا يعترض عليه بأن ما ذكره من قوله: إن حدوث الليل والنهار إلى آخره لا يتأتى في عرض تسعين لأن الليل والنهار لا يحصلان إلا بغروب الشمس وطلوعها وهي هناك لا تغرب ولا تطلع بحركة الفلك الاعظم بل بحركتها الخاصة ولذا كانت

السنة يوما و ليلة لما أن ذلك العرض غير مسكون وكذا ما يقرب منه فلا يدخل في حيز الامتتان . ثم في كلامه عند المتسكين بأذيال الشريعة غير ذلك فلينظر، وفي كون الشمس والقمر مما لاشعور لهما خلاف بين العلماء فذهب البعض إلى أنهما عالمان وهو الذي تقتضيه الظواهر واليه ذهب الصوفية والفلاسفة، ولم أشعر بوقوع خلاف في أن الليل والنهار مما لاشعور لهما، نعم رأيت في البهجة القادرية عن القطب الرباني الشيخ عبدالقادر الكيلاني قدس سره العزيز أن الشهر أو الاسبوع يأتيه في صورة شخص فيخبره بما يحدث فيه من الحوادث، ولعل هذا على نحو ظهور القرآن يوم القيامة في صورة الرجل الشاحب وقوله لمن كان يحفظه . وأنا الذي أسهرتك في الدياجي وأظلماتك في الهواجره وظهور الموت في صورة كبش أملح وذبحه بين الجنة والنار يوم القيامة كما جاء في الخبر، وعليك بالايان بما جاء من الصادق المصدوق عليه السلام وأنت في الايمان بغيره بالخيار، وإيثار صيغة الماضي قيل للدلالة على أن ذلك التسخير أمر واحد مستمر وان تجددت آثاره ( **وَالنَّجُومُ مَسْخَرَاتُ بِأَمْرِهِ** ) مبتدأ وخبر أي وسائر النجوم البيانية وغيره في حركاتها وأوضاعها المتبدلة وغير المتبدلة وسائر أحوالها مسخرات لما خلقت له بخلقه تعالى وتديره الجارى على وفق مشيئته فالأمر واحد الامور، وجوز أن يكون واحدا لا امورا وباد منه الامر التكويني عند من لا يقول بادر الك النجوم، والمعنى أنها مسخرة لما خلقت له بقدرته تعالى وإيجاده، قيل: وحيث لم يكن عود منافع النجوم اليهم في الظهور بمثابة ما قبلها من الجديدين والبرين لم ينسب تسخيرها اليهم بأداة الاختصاص بل ذكر على وجه يفيد أنها تحت ملكوته عز وجل من غير دلالة على شيء آخر، ولذلك عدل عن الجملة الفعلية الدالة على الحدوث إلى الاسمية المفيدة للدوام والاستمرار، وقرأ ابن عامر برفع (الشمس والقمر) أيضا فيكون المبتدأ الشمس والبواقي معطوفة عليه و(مسخرات) خبر عن الجميع، ولا يتأتى على هذه القراءة ما قيل في وجه عدم نسبة تسخير ذلك اليهم بأداة الاختصاص كما لا يخفى، واعتبار عدم كون ظهور المنافع بمثابة السابق بالنظر إلى المجموع كما ترى . ومن الناس من قال في ذلك: إن المراد بتسخير الليل والنهار لهم تفهيمهما من حيث أنهما وقتا سعى في المصالح واستراحة ومن حيث ظهور ما يترتب عليه منافعهم مما ينط به صلاح المكونات التي من جعلتها مافضل وأجل مثلا كالشمس والقمر فيهما، وبؤل ذلك بالآخرة إلى النفع بذلك وهو معنى تسخيره لهم، فيكون تسخير الليل والنهار لهم متضمنا لتسخير ذلك لهم بحيث أفاده الكلام أولا واستغنى عن التصريح به ثانيا وصرح بما هو أعظم شأننا منه وهو أن تلك الامور لم تزل ولا تزال مقبورة تحت قدرته منقادة لارادته ومشيئته سواء كتتم أولم تكونوا فليتبدر، وقرأ الجمهور (والنجوم) - ومسخرات) بالنصب فيهما، وكذا فيما تقدم، وخرج ذلك على أن (النجوم) مفعول أول لفعل محذوف بئني، عنه الفعل المذكور (مسخرات) مفعول ثان له، أي وجعل النجوم مسخرات، وجوز جعل - جعل - بمعنى خلق المتعدى لمفعول واحد - مسخرات - حال، واستظهر أبو حيان كون (النجوم) معطوفا على ما قبله بلاضمار و(مسخرات) حينئذ قبل حال من الجميع على أن التسخير مجاز عن النفع أي ففهمكم بها حال كونها مسخرات لما خلقت له بما هو طريق لفهمكم والافاخر على الظاهر دال على أن التسخير في حال التسخير بأمره ولا كذلك لتأخر الاول، وقيل: لذلك أيضا: إن المراد مستمرة على التسخير بأمره الايجادى لأن الاحداث لا يدل على الاستمرار، وجوز بعض أجلة المعاصرين أن يكون حالها مودة بتقدير (بأمره) متعلقا (بسخير) والكلام من باب التنازع، وقوله مفوض اليك، وقيل: هو مصدر



يمى كسرح منصوب على أنه مفعول مطلق - لسخر - المذكور أو لا وسخرها مسخرات على نوال ضربته ضربات، وجمع اشارة إلى اختلاف الانواع، وفي افادة تسخير ما ذكر إيدان بالجواب عما عسى يقال: إن المؤثر في تكوير النبات حركات الكواكب وأوضاعها فان ذلك ان سلم فلا ريب في أنها ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد من وجود ضرورة احتياج الممكن في وجوده إلى مخصص لتلازم من الوقوع على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجيح بالمرجع مختار لما أن الايجاب ينافي الترجيح واجب الوجود دفعاً للدور أو التسلسل كذا قاله بعض الاجلة، واعترضه المولى العمادى بأنه مبنى على حساب ما ذكر أدلة الصانع تعالى وقدرته واختياره. وليس الامر كذلك فانه مما لا ينازع فيه الخصم ولا يتلعم في قبوله قال تعالى: (واتنسألتهم من خبايا السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) وقال سبحانه: (واتنسألتهم من نزل من السماء ماء فأحى به الارض من بعد موتها ليقولن الله) الآية وإما ذلك أدلة التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لا يتهم أن يشاركه شئ في شئ فضلاً أن يشاركه الجادى الألوهية اه، وتعقب بأن كون ما ذكر أدلة التوحيد لا يأتى أن يكون فيه إيدان بالجواب عما عسى يقال وأى ضرر في أن يساق شئ لآمر ويؤذن بأمر آخر، ولعمري لأرى لهذا الاعتراض وجهاً بعد قول القائل في ذلك إيدان بالجواب عما عسى يقال الخ حيث لم يبت القول وأفحم عسى في البين لكن للقائل كلام يدل دلالة ظاهرة على أنه اعتبر الأدلة المذكورة أدلة على وجود الصانع عز شأنه أيضاً وقد سبقه في ذلك الامام \*

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) أى التسخير المتعلق بما ذكر ﴿آيَات﴾ باهرة متكاثرة على ما يقتضيه المقام ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٢﴾ وحيث كانت هذه الآثار العلوية متعددة ودلالة ما فيها من عظيم القدرة والعلم والحكمة على الوحدانية أظهر جمع الآيات وعلقت بمجرد العقل من غير تأمل وتفكير كأنها لمزيد ظهورها مدركة يدها العقل بخلاف الآثار السفلية في ذلك كذا قالوا، وهو ظاهر على تقدير كون الاستدلال على الوحدانية لاعلى الوجود أيضاً، وأما اذا كان الاستدلال على ذلك في دعوى الظهور المذكور بحث لا يتجرار الكلام على ذلك إلى ابطال التسلسل فكيف تكون الدلالة ظاهرة غير محوجة الى فكر. وأجيب عنه بأن الاستدلال بالدور أو التسلسل إنما هو بعد التفكير في بدء أمرها وما نشأ منه من اختلاف أحوالها فافهمه وجزو أن يكون المراد لقوم يعقلون ذلك والمشار اليه نهاية تعجب الدقائق المددعة في العلويات المدلول عليها بالتسخير التي لا يتصدى لمعرفتها الا المهرة الذين لهم نهاية الإدراك من أساطين علماء الحكمة وحيث قطع الآية بقوله سبحانه هنا: (يعقلون) للاشارة الى احتياج ذلك الى التفكير أكثر من غيره والأول أولى كما لا يخفى ﴿وَمَا ذَرَأَ﴾ أى خلق ومنه الذرية على قول والعطف عند بعض على (النجوم) رفعا ونصبا على أنه مفعول لـجمل- و(ما) موصولة أى والذى ذراه ﴿لَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ من حيوان ونبات، وقيل: من المعادن ولا بأس في التعميم فيما أرى حال كونه ﴿مُخْتَلَفًا أَلْوَانُهُ﴾ أى أصنافه كما قال جمع من المفسرين وهو مجاز معروف في ذلك، قال الراغب: الألوان يعبر بها عن الاجناس والأنواع يقال: فلان أتى بألوان من الحديث والطعام وكان ذلك لما أن اختلافها غالباً يكون باختلاف اللون، وقيل: المراد المعنى الحقيقي أى مختلفاً ألوانه

من البياض والسواد وغيرهما والأول أبغ أى ذلك مسخر لله تعالى أو لما خلق له من الخواص والأحوال والكيفيات أو جعل ذلك مختلف الألوان والأصناف لتمتعوا بأبى صنف شتم منه، وذهب بعضهم الى أن الموصول معطوف على الليل وقيل عليه: إن في ذلك شبه التكرار بناء على أن اللام فى (لحم) للرفع وقد فسر (سخر لحم) لرفعكم فأل المعنى نفعكم بما خلق لرفعكم فالأولى جعله فى محل نصب بفعل محذوف أى خلق أو أنبت كما قاله أبو البقاء، ويجعل (مختلفا) حالا من مفعوله واعتذر بان الخلق للانسان لا يستازم التسخير لزوما عقليا، فان الغرض قد يتخلف مع أن الاعادة لطول العهد لا تنكر. ورد بأنه غفلة عن كون المعنى نفعكم وما ذكر علاوة مبنى على كون (لحم) متعلقة - بسخر - أيضا وهى عند ذلك الذاهب متعلقة كما هو الظاهر بذراؤ فى الحواشى الشهائية أن هذا ليس بشئ. لأن التكرار لما ذكر ولأن كيد أمر سهل، وكون المعنى نفعكم لا يابأ مع أن هذه الآية سبقت كالفعل كما قبلها ولذا اختتم بالتذكر، وليس لمن يميز بين الشمال واليمين أن يقول ما مبتدأ (ومختلفا) حال من ضميره المحذوف، وجمله قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (۱۳) خبره والرباط اسم الإشارة على حد ما قيل فى قوله تعالى: (ولباس التقوى ذلك خير) كأنه قيل، وما ذراه لحم فى الأرض إن فيه لآية، وحاصله إن فيما ذرا لآية لظهور مخالفة الآية عليه السابق والسابق بل عدم لياقته لأن يكون محملا لكلام الله تعالى الجليل أظهر من أن ينه عليه، (وألوانه، على ألوان الاحتمالات مرفوع بمختلفا وقد ر بعضهم ليصح رفعه به موصوفا وقال: أى صنفا مختلفا ألوانه وهو بما لا حاجة إليه كما يخفى على من له أدنى تدرب فى علم النحو، ثم إن المشار إليه ما ذكر من التسخير ونحوه، وقيل: اختلاف الألوان (وتوئين) آية للتفخيم آية لفخمة بيته الدلالة على أن من هذا شأنه واحدا لىبغى أن شبهه شئ فى شئ وختم الآية بالتذكير كما لما فى الحواشى الشهائية من أنها كالفعل كما قبلها واما للإشارة إلى أن الأمر ظاهر جداً غير محتاج الإلى تذكر ما عسى يغفل عنه من العلوم الضرورية. وقال بعضهم: يذكرون أن اختلاف طبائع ما ذكر وهياته وأشكاله مع اتحاد مادته يدل على الفاعل الحكيم المختار، وهو ظاهر فى أن ما ذكر دلائل على اثبات وجود الصانع كما انه دليل على وحدانيته وهو الذى ذهب إليه الامام واقتدى به غيره، ولم يرتضه شيخ الاسلام بناء على ان الخضم لا ينازع فى الوجود وانما ينازع فى الوجدانية ففى بما هو مسلم عنده من صفات الكمال للاستدلال به على ما يقتضيه ضرورة من وحدانيته تعالى واستحالة ان يشاركه شئ فى الالهية، وقال بعضهم: لامانع من أن يكون المراد الاستدلال بما ذكر من الآيات على مجموع الوجود والوجدانية والخضم ينكر ذلك وان لم ينكر الوجود وكان فى اخذ الوجود فى المطلوب إشارة الى ان القول به مع زعم الشركة فى الالهية مما لا يعتد به وليس بينه وبين عدم القول به كثير نفع وقد بر ذلك والله تعالى يتولى هداك ﴿وَهُوَ الَّذِى سَخَّرَ الْبَحْرَ﴾ شروع فى نوع آخر من النعم متعلق بالبحر اثير تفصيل النوع المتعاق بالبر، وجمله بعضهم عديلا لقوله تعالى: (هو الذى انزل من السماء ماء لكم) فلذا جاء على اسلوبه جملة اسمية معرفة الجزين، وما وقع فى البين اما مترتب على ذلك الماء المنزل واما متضمن لمصلحة ما يترتب عليه، والبحر على ما فى البحر يشمل الملح والعذب، والمعنى جعل لحم ذلك بحيث تتمكنون من الانتفاع به بالركوب والغوص والاصطياد (لأنكم لآوا منه تخاطريا) وهو السمك، والتعبير عنه باللحم مع كونه حيا للإشارة إلى قلة عظامه وضعفها فى اغلب ما يصطاد للاكل بالنسبة إلى الانعام المة تن بالآكل منها فيما سبق، وقيل: للتلويح بانحصار الانتفاع به فى الأكل

و (من) متعلق - بتأكلوا - أو حال بها بعده وهي ابتدائية ، وجوز أن تكون تبيضية والسلام على حذف مضاف أى من حيوانه ، وحينئذ يجوز أن (١) من اللحم الطرى لحم السمك كما يجوز أن يراد منه السمك ، والطرى فيل من طرو بطرو طراوة مثل سرو يسرو سراوة ، وقال الفراء : من طرى يطرى طرا و طراوة ككشقى يشقى شقاً وشقاوة ، والطرارة ضد اليبوسة ، ووصفه بذلك للاشعار بلطافته والتنبيه إلى أنه ينبغي المسارعة إلى أكله فانه لكونه رطباً مستعداً للتغير فيسرع اليه الفساد والاستحالة ، وقد قال الأطباء : إن تناوله بعد ذهاب طراوته من أضر الأشياء ففيه إدماج لحكم طبي ، وهذا على ما قيل لا ينافى تقديده وأكله محلاً كما توهم ، وفي جعل البحر مبتدأ أكله على أحد الاحتمالين إيدان بالمسارعة أيضاً .

وزعم بعضهم أن في الوصف إيداناً أيضاً بكال قدرته تعالى في خلقه عذبا طريا في ماء مر لا يشرب ، وفيه شيء لا يخفى ، ولا يؤكل عندنا من حيوان البحر إلا السمك ، ويؤيده تفسير اللحم به المروى عن قتادة وغيره ، وعن مالك . وجماعة من أهل العلم اطلاق جميع ما في البحر ، واستثنى بعضهم الخنزير . والكلب . والانسان ، وعن الشافعي أنه أطلق ذلك كله ، ويوافقه ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : هو (٢) السمك وما في البحر من الدواب . نعم يكره عندنا أكل الطافي منه وهو الذى يموت حتف أنفه في الماء فيطفو على وجه الماء الحديث جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما نضب الماء عنه فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طافلا تأكلوا وهو مذهب جماعة من الصحابة رضئ الله عنهم ، وميتة البحر في خبر «هو الطهور وماؤه الحل ميتته» . الفظة ليكون موته مضافا اليه لا امات فيه من غير آفة ، وما قطع بعضه فمات يحل أكل ما بين وما بقى لأن موته بآفة وما بين من الحي فهو ميت وإن كان ميتا فيمته حلال ، ولو وجد في بطن السمكة سمكة أخرى تؤكل لأن ضيق المكان سبب موتها ، وكذا إذا قتلها طير الماء وغيره أو ماتت في حب ماء ، وكذا إن جمع السمك في حظيرة لا يستطيع الخروج منه وهو يقدر على أخذه بغير صيد فمات فيها ، وإن كان لا يؤخذ بغير صيد فلا خير في أكله لأنه لم يظهر لموته سبب ، وإذا ماتت السمكة في الشبكة وهي لا تقدر على التخلص منها أو أكلت شيئا القاه في الماء لتأكل منه فماتت منه وذلك معلوم فلا بأس بأكلها لأن ذلك في معنى ما انحسر عنه الماء ، وفي موت الحر والبرد روايتان - إحداهما وهي مروية عن محمد يؤكل لأنه مات بسبب حادث وكان كما لو ألقاه الماء على اليبس - والأخرى ورويت عن الامام أنه لا يؤكل لأن الحر والبرد صفتان من صفة الزمان وليس من أسباب الموت في الغالب ، ولا بأس بأكل الجريث والمارماهي ، واشتهر عن الشيعة حرمة أكل الأول فليراجع ، واستدل قتادة كما أخرج ابن أبي شيبة عنه بالآية على حث من حلف لا يأكل لحما فكل سمكا لما فيها من اطلاق اللحم عليه ، وروى ذلك عن مالك أيضا . وأجيب بان مبنى الإيمان على ما يتفاهمه الناس في عرفهم لا على الحقيقة اللغوية ولا على استعمال القرآن ، ولذا لما أفتى الثوري بالحنث في المسئلة المذكورة للآية وبلغ أباحنيفة عليه الرحمة قال للسائل : ارجع واسأله عن حلف لا يجلس على بساط فيجلس على الأرض هل يحنث لقوله تعالى : (جعل لكم الأرض بساطاً) فقال له : كأنك السائل أمس ؟ فقال : نعم ، فقال : لا يحنث في هذا ولا في ذلك ورجع عما أفتى به أولا ، والظاهر أن متمسك الامام قد كان يعرف وهو الذي ذهب اليه ابن الهمام لامافي الهداية فاقال

(١) قوله : يجوز ان من اللحم الخ كذا بخطه ولعله يجوز أن يراد من اللحم الخ (٢) قوله . هو أى

اللحم الطرى اه منه .



من أن القياس الحنث، ووجه الاستحسان أن التسمية القرآنية مجازية لأن منشأ اللحم الدم وولادته في السمك لسكونه الماء مع انتقاضه بالآلية فانها تنعقد من الدم ولا يحنث بأكلها.

واعترض بأنه يجوز أن يكون في المسئلة دليلان ليس بينهما تناف، وما ذكر من النقض مدفوع بأن المذكور كل لحم ينشأ من الدم ولا يلزم عكسه الكلي. وتعقب بأن إطلاق اللحم على السمك لغة لاشبهه فيه فيتنقض الطرد والعكس فمراد المعتبر الرد عليه بزيادة في الإلزام. نعم قد يقال: مراده بالمجاز المذكور أنه مجاز عرفي كالدابة إذا أطلقت على الإنسان فيرجع كلامه إلى مقاله الامام حينئذ لا غبار عليه، وما ذكره بيان لوجه الاستعمال العرفي فلا يرد عليه شيء. وهو كما ترى، وعلى طرز مقاله الامام يقال فيمن حلف لا يركب دابة فركب كافر أو أنه لا يحنث مع أن الله سبحانه سمي الكافر دابة في قوله تعالى: (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وفي الكشف بيان عدم إطلاق اللحم على السمك عرفاً أنه إذا قال واحد لعلامة اشتريه هذه الدراهم فما فيجاء بالسمك كان حقيقاً بالانكار عليه أي وهو دليل على عدم إطلاق اللحم عليه في العرف فحيث كانت الايمان مبنية على العرف لم يحنث بأكله. واعترض بأنه لو قال لعلامة: اشتري لما فاشترى لحم عصفور كان حقيقاً بالانكار مع الحنث بأكله. وتعقب بأن الانكار إنما جاء من ندره اشتراء مثله لأنه غير متعارف وفيما نحن فيه اشتراء السمك ولحمه متعارف فليس محل الانكار الا عدم إطلاق اللحم عليه ﴿ وَتَسْتَخِرُ جَوَارِثَهُ حَلِيَّةً ﴾ كالؤلؤ والمرجان ﴿ تَلْبَسُونَهَا ﴾ أي تلبسها نساءكم وجهه ذلك بأنه أسند الى الرجال لاختلاطهم بالنساء وكونهم متبوعين أو لأنهم سبب لتزيينهن فانهم يزين ليحسن في عين الرجال فكان ذلك زينتهم ولباسهم.

قال ابن المنير: والله تعالى در مالك رضى الله تعالى عنه حيث جعل لزواج الحجر على زوجته فيما له بال من مالها، وذلك مقدر بالزائد على الثالث لحقه فيه بالنجم، فانظر الى مكنة حظ الرجال من مال النساء ومن زينتهن حتى جعل كحظ المرأة من مالها وزينتها فمير عن حظه في لبسها بلبسه كما يعبر عن حظه سواء مؤيداً بالحديث المروى في الباب اه. ويفهم منه جواز اعتبار المجاز في الطرف، وصرح بذلك بعضهم وفسر (تلبسون) بتتمعون وتلذذون، ويجوز أن يكون المجاز في النقص وما أظهر في التفسير مراد في النظم، وقيل: الكلام على التغايب أو من باب بنو فلان قتلوا زيداً ففيه اسناد ما لبعض إلى الكل. وتعقب بأنه وجه لكل الوجهين أما الاول فلعدم التلبس بالسند وهو اللبس، وأما الثاني فلأنه لا يتم بدون المجاز في الطرف فلا وجه للعدول عن إعتباره على النحو السابق إلى هذا، وقال بعضهم: لا حاجة الى كل ذلك فانه لا مانع من زين الرجال بالؤلؤ. وتعقب بأنه بعد تسليم أنه لا مانع منه شرعاً مخالف للعادة المستمرة في آباء لفظ المضارع الدال على خلافه، ولا يصح ما يقال: إن في البحر زمرذا بحرياً وبفرض الصحة يجمع هذا أيضاً، ولعله لما أن النساء مأمورات بالحجاب وإخفاء الزينة عن غير المحارم اخفى التصريح بنسبة اللبس اليهن ليكون اللفظ كالعمى. واستدل ابو يوسف ومحمد عليهما بالرحمة بالآية على أن اللؤلؤ يسمى حلياً حتى لو حلف لا يلبس حلياً فلبسه حنث. وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يقول: لا يحنث لأن اللؤلؤ وحده لا يسمى حلياً في العرف وباتمه لا يقال له بائع الحلي كذا في أحكام الجصاص. واستدل بعضهم بالآية على أنه لا زكاة في حلى النساء، فأخرج ابن جرير عن أبي جعفر أنه سئل هل في حلى النساء صدقة؟ قال: لا هي كما قال الله تعالى: (حلية تلبسونها) وهو كما ترى، ثم إن اللحم الطرى يخرج من البحر العذب والبحر

الملح والحلية إنما تخرج من الملح، وقيل: إن العذب يخرج منه لؤلؤ أيضاً ألا أنه لا يلبس الا قليلا والكثير التداوى به، ولم نر من ذكر ذلك في أكثر الكتب المصنفة لذكر مثل ذلك.

وأخرج البزار عن أبي هريرة قال: ظم الله تعالى البحر الغربي وظم البحر الشرقي فقال للبحر الغربي: إني حامل فيك عباداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أغرقهم قال: بأسك في نواحيك وحرمة الحلية والصيد وظم هذا البحر الشرقي فقال: إني حامل فيك عباداً من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أحلمهم على يدي وأكون لهم كالوادة لولدها فأنا به سبحانه الحلية والصيد، وأخرج نحو ذلك ابن أبي حاتم من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص عن كذب الاحبار، والله تعالى أعلم بصحة ذلك، وظاهر كلام الأكثرين حمل (البحر) في الآية على البحر الملح وهو مملوء من السمك بل قيل ان السمك يطلق على كل ما فيه من الحيوانات ولا يكون اللؤلؤ الا في مواضع مخصوصة منه.

(وَتَرَى الْفُلْكَ) السفن (مَوَّأخَرَفِيهِ) جوارى فيه جمع ماخرة بمعنى جارية، وأصل المخر الشق يقال: مخر الماء الأرض إذا شقها وسميت السفن بذلك لأنها تشق الماء بمقدمها، وقال الفراء: هو صوت جرى الفلك بالرياح (وَلْتَبْتَغُوا) عطف على تستخرجوا وما عطف عليه وما بينهما اعتراض لتمهيد مبادئ الابتغاء ودفع كونه باستخراج الحلية، وعدل عن نمط الخطاب السابق واللاحق- أعنى خطاب الجمع إلى خطاب المفرد- المراد به كل من يصلح للخطاب ايذاناً بأن ذلك غير مسوق مساقهما، واجاز ابن الانباري أن يكون معطوفاً على علة محذوفة أى لتبتغوا بذلك ولتبتغوا، بر أن يكون متعلقاً بفعل محذوف أى فعل ذلك لتبتغوا، وهو تكلف يعنى الله تعالى عنه (مَنْ فَضَّلَهُ) من سعة رزقه بر كونهما للتجارة (وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) تقومون بحق نعم الله تعالى بالطاعة والتوحيد، ولعل تخصيص هذه النعمة بالتعقيب بالشكر لأنها أقوى في باب الانعام من حيث انه جعل ركوب البحر مع كونه مظنة الهلاك لأن رايه كما قال عمر رضي الله تعالى عنه ودود على عود سبياً للارتفاع وحصول المعاش وهو من جال النعمة لقطع المسافة الطويلة في زمن قصير مع عدم الاحتياج الى الحل والترحال والحركة مع الاستراحة والسكون، وما أحسن ما قيل في ذلك:

وإن في الدنيا كركب سفينة نظن وقوفا والزمان بنا يسرى

وعدم توسط الفوز بالمطلوب بين الابتغاء والشكر قيل للايذان باستغنائه عن التصريح به وبمحوهما معاً واستدل بالآية على جواز ركوب البحر للتجارة بلا كراهة واليه ذهب جماعة، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عمر أنه كان يركب ركوب البحر الا للثلاث غاز أو حجاج أو معتمر (وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي) أى جبالاً ثوابت، وقد مر تمام الكلام في ذلك (أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) أى كراهة أن تميد أو تلتاميد، والميد اضطراب الشيء العظيم، ووجه كون الاقواء مانعاً عن اضطراب الأرض بأنها كسفينة على وجه الماء والسفينة إذا لم يكن فيها اجرام ثقيلة تضطرب وتميل من جانب إلى جانب بأدنى شيء. وإذا وضعت فيها اجرام ثقيلة تستقر فكذا الأرض لولم يكن عليها هذه الجبال لا اضطربت فالجبال بالنسبة اليها كاجرام الثقيلة الموضوعه في السفينة بالنسبة اليها وتعبه الامام لوجهه. الاول على مذهب الحنابلة القائلين بأن حركة الاجسام أو سكونها لطباعتها أن الأرض أثقل من الماء فيلزم أن تنفوس فيه لأن تطفو أو ترسى بالجبال وهذا بخلاف السفينة فانها متخذة من الخشب

وبين أجزائه هواء يمنعه من السكون ويفضى به إلى الميد لولا الثقل. والثاني على مذهب أهل الحق القائلين بأنه ليس للأجسام طبائع تقتضى السكون أو الحركة فأسكن ساكن وما تحرك متحرك في بر وبحر إلا بحض قدرة الله تعالى وحده. والثاني أن أرساء الأرض بالجبال لتلايمد وتقي واقفة على وجه الماء إنما يعقل إذا كان الماء الذى استقرت على وجهه ساكنا وحينئذ يقال: إن قيل إن سبب سكونه في حيزه المخصوص طبيعته المخصوصة فلم لا يقال في سكون الأرض في هذا الحيزانه بسبب طبيعتها المخصوصة أيضا، وإن قلنا: إنه بحض قدرته سبحانه فلم لم يقل: إن سكون الأرض أيضا كذلك فلا يعقل الأرساء بالجبال على التقديرين. والثالث أنه يجوز أن تلمد الأرض بكليتها ولا تظهر حركتها ولا يشعر بها أهلها ويكون ذلك نظير حركة السفينة من غير شعور رايكها بها ولا بأبي ذلك الشعور بحركتها عند احتقان البخار فيها لأن ذلك يكون في قطعة صغيرة منها وهو يجرى بحرى الاختلاج الذى يحصل في عضو معين من البدن، ثم قال: والذى عندى في هذا الموضع المشكل أن يقال: ثبت بالدلائل اليقينية أن الأرض كرة و ثبت أن هذه الجبال على سطح الكرة جارية بحرى خشونات تحصل على وجه هذه الكرة وحينئذ نقول لوفرنا أن هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت ماساء خالية عنها لصارت بحيث تتحرك على الاستدارة كالأفلاك لبساطتها أو تتحرك بأدنى سبب للتحرير فلما خلقت هذه الجبال وكانت كخشونات على وجهها تعاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالآوتاد لمنعها إياها عن الحركة المستديرة اه؛ وقد تابع الامام في هذا الحل العلامة البيضاوى، واعترض عليه بأنه لا وجه لما ذكره على مذهب أهل الحق ولا على مذهب الفلاسفة، أما الأول فلأن ذات شئ لا تقتضى تحركه وأما ذلك بارادة الله تعالى، وأما الثاني فلأن الفلاسفة لم يقولوا: إن حق الأرض أن تتحرك بالاستدارة لأن في الأرض ميلا مستقيما وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما ذكرنا في الطبيعي. وأورد أيضا على منع الجبالها من الحركة أنه قد ثبت في الهندسة أن أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ إلى قطر الأرض نسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع ولأرب في أن ذلك القدر من الشهيرة لا يخرج تلك الكرة عن الاستدارة بحيث يمنعها عن الحركة، وكذا حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض، ثم قيل: الصحيح أن يقال خلق الله تعالى الأرض مضطربة لحكمة لا يعلمها إلا هو ثم أرساها بالجبال على جريان عادته في جعل الأشياء منوطة بالاسباب، وقال بعض المحققين في الجواب: إن المقصود أن الأرض من حيث كونها كرة حقيقة بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان حقها أحد الامرين لأنها من تلك الهيئة إما ذوميل مستدير كالأفلاك فكان حقها حينئذ أن تتحرك مثلها على الاستدارة وإما ذوميل مستقيم حقها السكون لكنها تتحرك بأدنى قاسر، أما السكون فلأن الجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لما يتحرك حركة طبيعية آتية لاستلزامها الخروج عن الحيز الطبيعي ولا يتصور من الأرض الحركة الإرادية لكونها عديمة الشعور، وأما التحرك بأدنى قاسر فيحكم به بالضرورة من له تخيل صحيح، واستوضح ذلك من كرة حقيقة على سطح حقيقى فانها لا تماسه إلا بنقطة فبأدنى شئ ولو نفخة تندرج عن مكانها. نعم الواقع في نفس الامر أحد الامرين معيننا وذكرهما توسيع للدائرة وهو أمر شائع فيما بينهم فيندفع قوله: وأما الثاني فلأن الفلاسفة الخ، وأما قوله: إنه قد ثبت في الهندسة الخ فجوابه انهم قد صرحوا في كتب الهيئة بأن في كل إقليم ثلاثين جبلا بل أكثر فنسبة كل جبل وإن كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز أن يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالجبل المواقف من الشمرات المخالف



حكيمه حکم کل شعرة، علی ان تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حر کتھا باعتبار الثقل وثقل هذه الجبال یکاد ان یقاوم نقل الارض لان الجبال اجسام صلبة حجرية و الارض رخوة متخلخلة کالکرة الخشبية التي ازقت علیها حبات من حديد، وما یقال: من ان فيه غير ذلك ابتناء علی قواعد الفلسفة فلا یطعن فيه لان ذلك الابتاء غير مضر إن لم یخالف القواعد الشرعية کما فیما نحن فيه، واعترض علی مادعی المعترض صحته بأنه یرد علیه ما أورده، وظنی أنه بعد الوقوف علی مراده لا یرد علیه شیء مما ذکره، ونحن قد اسلفنا نحوه واطننا الکلام فی هذا المقام ومنه یظهر ما هو الاوفق بقواعد الاسلام، ثم ما ذکره المجیب من ان المصرح به فی کتب الهيئة ان فی کل اقليم ثلاثین جبلا بل أكثر خلاف المشهور وهو ان فی الاقليم الاول عشرين و فی الثاني سبعة وعشرين و فی الثالث ثلاثة وثلاثین و فی الرابع خمسة وخمسين و فی الخامس ثلاثین و فی کل من السادس والسابع أحد عشر والمجموع مائة وسبعة وثمانون جبلا علی ان کلامه لا یخلو عن مناقشة قدبره، ومعنی (القی) علی ما نقل ابن عطية عن المتأولين خلق وجعل، واختار هو أنه أخص من ذلك وذلك أنه یقتضی أن الله سبحانه أوجد الجبال من محض قدرته واختراعه لا من الارض ووضعها علیها وأید بأخبار رووها فی هذا المقام وقد تقدم بعضها، ولم یعد بعلي کما فی قوله تعالى: (والقیبت علیک محبة منی) للإشارة إلى کمال الجبال ورسوخها وثباتها فی الارض حتی كأنها مسامیر فی ساجة وانظر هل تعد من الارض فیبحث من حلف لا یجلس علی الارض إذا جلس علیها أم لا فلا یبحث لم یحضرنی من تعرض لذلك، والظاهر الاول لعد العرف إیامها منی وإن کان ظاهر هذه الآیة کثیرها عدم العد، وقوله تعالى: (وَأَنهَارًا) عطف علی رواسی والعامل فیہ (القی) إلا أن تسلطه علیه باعتبار ما فیہ من معنی الجمعل والخلق أو تضمینة إیاه، وعلی التقديرین لاضمار وهو الذی اختاره غير واحد، وجوز أن یكون مفعولا به لفعل مضمر و لیس اجماعاً خلافاً لابن عطية، أی وحمل أو خلق أنهاراً نظیر ما قیل فی قوله • علقها تبناً وماء بارداً • وقد ر أبو البقاء شقو والعطف حیثئذ من عطف الجبل و كأنه لما کان أغلب منابع الانهار من الجبال ذکر الانهار بعد ما ذکر الجبال، وقوله تعالى: (وَسَبَّالًا) عطف علی (أَنهَارًا) أی وجعل طرقاً لمقاصدکم (لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۱۵) لها فالتعلیل بالنظر إلى قوله تعالى: (وسبلاً) کما هو الظاهر، و یجوز أن یكون تعلیلاً بالنظر إلى جمیع ما تقدم لأن تلك الآثار العظام تدل علی بطلان الترك، وقیل: تدل علی وجود فاعل حکیم فی قوله تعالى: (تهتدون) توریه حیثئذ (وَعَلَامَاتٍ) معالم یستدل بها السابغة من نحو جبل ومنهل ورائحة تراب، فقد حکى أن من الناس من یشم التراب فیعرف بشمه الطريق وانها مسلوكة او غیر مسلوكة ولذا سمیت المسافة مسافة أخذنا لها من السوف بمعنی الشم، وأخرج ابن جریر . وغيره عن ابن عباس أنها معالم الطرق بالنهار . وعن السکبي أنها الجبال . وعن قتادة أنها النجوم، وقال ابن عیسی: المراد منها الامور التي یعلم بها ما یراد من خط أولفظ أو اشارة أو هیئة، والظاهر ما ذکر أولاً، وأغرب ما فسرت به وأبعده أن المراد منها حیثان طوال رقاق کالحیات فی ألوانها وحرکاتها تسکون فی بحر الهند الذی یسار الیه من البین، سمیت بذلك لأنها إذا ظهرت كانت علامة للوصول إلى بلاد الهند وأمانة للنجاة (وَبِالنَّجْمِ مُمَّ يَهْتَدُونَ ۱۶) باللیل فی البر والبحر، والمراد بالنجم الجنس فیشمل الخنس وغيرها مما یهتدی به، وعن السدی تخصیص ذلك بالثریا والفرقدین وبنات نعش والجدی، وعن الفراء

تخصیصہ بالجدی والفرقدین، وعن بعضهم أنه الثریا فإنه علم بالغبلة لها، وفي الحديث إذا طاح النجم ارتفعت العاهة، وقال الشاعر:

حتى إذا ما استقر النجم في غلس وغودر البقل ملوى ومحسود

وعن ابن عباس أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك فقال: هو الجدى ولو صبح هذا لا يعدل عنه، والجدى هو جدى الفرقد، وهو على ما في المغرب بفتح الجيم وسكون الدال والمنجمون يصغرونه فراقبته وبين البرج، وقيل: إنه كذلك لغة، واستدل على ارادة ما يعم ذلك بما في اللوائح عن الحسن أنه قرأ، وبالنجم (بضمين) وعن ابن وثاب أنه قرأ بضم فسكون فان ذلك في القراءتين جمع كسقف وسقف ورهن ورهن والتسكين قيل للتخفيف، وقيل: لغة، والقول بأن ذلك جمع على فعل أولى بما قيل: إن أصله النجوم فحذفت الواو؛ وزعم ابن عصفور أن قولهم: النجم من ضرورة الشعر وأنشد:

إن الذى قضى بذنا قاض حكم أن يرد الماء إذا غاب النجم

وهو نظير قوله: ه حتى إذا ابتلت حلاقيم الخلق ه والضمير يحتمل أن يكون عام السلك سالك في البر والبحر من المخاطبين فيما تقدم، وتغيير التعبير للأنفات، وتقديم الجار والمجرور للفاصلة والضمير المنفصل للتقوى، ويحتمل أن يكون الضمير لقريش لأنهم كانوا كثيرى الاسفار للتجارة مشهورين للاهتمام في مسابهم بالنجم، واخراج الكلام عن سنن الخطاب، وتقديم الجار والضمير للتخصيص كأنه قيل: وبالنجم خصوصا هؤلاء خصوصا يهدون، فالاعتبار بذلك والشكر عليه بالتوحيد الزم لهم وأوجب عليهم، وجعل بعضهم الآية أصلا لمراعاة النجوم لمعرفة الاوقات والقبلة والطرق فلا بأس بتعلم ما يفيد تلك المعرفة، لكن معرفة عين القبلة على التحقيق بالنجوم متعسر بل متعذر كما افاده العلامة الربانى أبو العباس أحمد بن البناء. لأنه إن اعتبر ذلك بما يسامت رؤس أهل مكة من النجوم فليس مسقط العمود منه على بسط مسكة هو العمود الواقع منه على بسط غيره من المدن، وإن اعتبر بالجدى فلا يلزم من أن يكون في مكة على الكنف أو على المنكب أن يكون في غيرها كذلك إلا أن يكون في دائرة السمات المارة برؤس أهل مكة والبلد الأخر، وذلك مجبول لا يتوصل اليه إلا بمعرفة ما بين الطولين والعرضين وهو شىء يختلف في مقداره ولم يتعين الصحيح فيه، وقول من قال: إن ذلك يعرف بحمل المصلى مثلا الشمس بين عينيه إذا استوت في كبد السماء أطول يوم في السنة فتي فعل ذلك فقد استقبل البيت إن أراد بكبد السماء فيه كبد سما بلده فليس بصحيح لأن الشمس لا تستوى في كبد السماء في وقت واحد في بلدين متباينين كثيرا، وإن أراد به كبد سما. مكة فلا يعلم ذلك في بلد آخر إلا بمعرفة ما بين البلدين في الطول، وقد سمعت ما في ذلك من الاختلاف، ويقال نحو هذا فيما يشبه ما ذكر بل قال قدس سره: إن معرفة ذلك على التحقيق بما يذكرونه من الدائرة الهندية ونحوها متعذر أيضا لأن مبنى جميع ذلك على معرفة الاطوال والعروض ودون تحقيق ذلك خرط القتاد، فلا ينبغي أن يكون الواجب على المصلى الاتحرى الجهة ومعرفة الجهة تحصل بالنجوم وكذا غيرها مما هو مذکور في محله ( **أَفَمَنْ يَخْلُقُ** ) ما ذكر من المخلوقات البديعة أو يخلق كل شىء. يريده ( **كَنْ لَّا يَخْلُقُ** ) شيئا ما جليلا أو حقيرا، وهو تبكىت للكفرة وابطال لاشرا كههم وعبادتهم غيره تعالى شأنه من الاصنام بانكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينه سبحانه وبينه بعد تعدد ما يقتضى ذلك اقتضاء ظاهرا،

وتعقيب الهمزة بالفاء لتوجيه الانكار إلى ترتب توهم المشابهة المذكورة على ما فعل سبحانه من الامور العظيمة  
الظاهرة الاختصاص به تعالى شأنه المعلومه كذلك فيما بينهم حسبا يؤذن به غير آية ، والاقتصار على ذكر الخلق  
من بين ما تقدم لكونه أعظمه وأظهره واستتباعه اياه أو لكون كل من ذلك خافيا مخصوصا أى أبعد ظهور  
اختصاصه سبحانه بعمدية هذه الشؤون الواضحة الدالة على وحدانيته تعالى وتفرد بالالوهية واستحقاق العبادة  
يتصور المشابهة بينه وبين ما هو بمعزل عن ذلك بالمره كما هو قضية اشراكم ، وكان حق الكلام بحسب الظاهر  
في بادية النظر أفمن لا يخلق كمن يخلق، لكن قيل: حيث كان التشبيه نسبة تقوم بالمتسبين اختيار ما عليه النظم  
الكریم مراعاة لحق سبق الملئكة على العدم وتفاديا عن توسيط عدما بينها وبين جزئياتها المفصلة قبلها وتبنيها  
على حال قبج ما فعلوه من حيث أن ذلك ليس مجرد رفع أصنامهم عن محلها بل هو حط لمنزلة الربوبية إلى مرتبة  
الجماد والاريب أنه أقيح من الاول ، والمراد بمن لا يخلق كل ما هذا شأنه من ذوى العلم كالملائكة وعيسى عليهم  
السلام وغيرهم كالاصنام ، وأتى ( بمن ) تغليا لذوى العلم على غيرهم مع ما فيه من المشاكلة أو ذوو العلم خاصة  
ويعرف منه حال غيرهم بدلالة النص ، فان من يخلق حيث لم يكن كمن لا يخلق وهو من جملة ذوى العلم فما  
ظنك بالجماد ، وقيل : المراد به الاصنام خاصة ، والتعبير ( بمن ) إما للمشاكلة أو بناء على ما عند عبدتها ، والاولى  
ما تقدم ، ودخول الاصنام في حكم عدم المشابهة إما بطريق الاندراج أو بطريق الاتهام بدلالة النص على الطريق  
البرهاني قاله بعض المحققين . واستدل بالآية على بطلان مذهب المعتزلة في زعمهم أن العبادة الخلقون لأفعالهم  
وقال الشهاب بعد أن قرر تقدير المفعول عاما على طرز ما ذكرنا : وجوز أن يكون العموم فيه مأخوذا من  
تنزيل الفعل منزلة اللازم أنه علم من هذا عدم توجه الاحتجاج بها على المعتزلة في إبطال قولهم بخلق العبادة أفعالهم  
كما وقع في كتب الكلام لأن السلب السكلي لا ينافي الايجاب الجزئي اه حسبا وجدناه في النسخ التي بأيدينا  
ولعلم اسقيمة والافلاظن ذلك الاكوبة جواد وهو ظاهر ( أَفَلَا تَدْرُونَ ۙ ) أى ألا تلاحظون فلا تذكرون  
ذلك فانه لجلائه لا يحتاج إلى شئ سوى التذكر وهو مراجعة ما سبق تصويره وذهل عنه ، وقدر بعضهم المفعول  
عدم المساواة ، وذكر أنه لعدم سبقه حتى يتصور فيه حقيقة التذكر بأن يتصور ويذهل عنه جعل التذكر استعارة  
تصريحية للعلم به ، وقيل : الاستعارة مكتنية في المفعول المقدر واثبات التذكر تخييل فتذكره

( وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ) تذكير اجمالى لنعمة تعالى بعد تعدد طائفة منها ، وفصل ما بينهما بقوله  
تعالى: ( أفمن يخلق كمن لا يخلق ) كما قيل للبادرة الى الزام الحجية والقام الحجر لائر تفصيل ما فصل من الأفاعيل  
التي هي أدلة التوحيد ، ودلالتها عليه وإن لم تكن مقصورة على حيثية الخلق ضرورة ظهور دلالتها عليه من  
حيثية الانعام أيضا لكونها حيث كانت من مستتبعات الحيثية الاولى استغنى عن التصريح بها ثم بين حالها  
بطريق الاجمالي أى إن تعدوا نعمه تعالى الفائضة عليكم بما ذكر وما يذ كر لا تطيقوا حصرها وضبط عددها  
فضلا عن القيام بشكرها ، وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك حسبا من الله تعالى به ( إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ ) حيث  
يستر ما فرط منكم من كفر انها والاخلال بالقيام بحقوقها ولا يماجلكم بالعقوبة على ذلك ( رَحِيمٌ ۙ )  
حيث يفيضها عليكم مع استحقاقكم للقطع والحرمان بما تأتون وما تذكرون من أصناف الكفر والعصيان



التي من جعلتها المساواة بين الخالق وغيره ، بكل من ذنبك الستر والافاضة نعمة وأما نعمة ، فالجمله لتلليل للحكم بعدم الاحصاء ، وتقديم المغفرة على الرحمة لتقدم التخلية على التحلية ﴿ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَسْرُونَ ﴾ أى تضمرونه من العقائد والاعمال ﴿ وَمَا تَعْلَمُونَ ۱۹ ﴾ أى تظهرونه منهما ، وحذف العائد لمرعاة الفواصل أى يستوى بالنسبة إلى علمه سبحانه المحيط الامران ، وفي تقديم الاول على الثاني تحقيق للمساواة على ابلغ وجه ، وفي ذلك من الوعيد والدلالة على اختصاصه تعالى بصفات الالهية ما لا يخفى ، أما الاول فلأن علم الملك القادر بخالفة عبده يقتضى مجازاته ، وكثيرا ما ذكر علم الله تعالى وقدرته وأريد ذلك ، وأما الثاني فبناء على ما قيل : إن تقديم المسند اليه في مثل ذلك يفيد الحصر ، ومن هنا قيل : إنه سبحانه أبطل شرهم للاصنام أولا بقوله تعالى : ( أفمن يخلق من لا يخلق ) وأبطله ثانيا بقوله تبارك اسمه : ( والله يعلم ) الخ كأنه قيل : إنه تعالى عالم بذلك دون ما تشركون به فانه لا يعلم ذلك بل لا يعلم شيئا أصلا فكيف يعد شريكا لعالم السر والخصيات •

وفي الكشف أن في الجملة الأولى اشعارا بأنه تعالى وما ظفهم حق الشكر لعدم الامكان وتجاوز سبحانه عن الممكن إلى السهل الميسور ، وفي الثانية ما يشعر بأنهم قصروا في هذا الميسور أيضا فاستحقوا العتاب •

﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾ شروع في تحقيق أن آلهتهم معزول عن استحقاق العبادة وتوضيحه بحيث لا يبقى فيه شائبة ريب بتعداد أحوالها المتذافية لذلك منافاة ظاهرة ، وكأنها إنما شرحت مع ظهورها للتنبية على حال حقاقة المشركين وأنهم لا يعرفون ذلك إلا بالتصريح أى والآلهة الذين تعبدونهم أيها الكفار ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ سبحانه ﴿ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا ﴾ من الاشياء أصلا أى ليس من شأنهم ذلك ، وذكر بعض الأجلة أن ذكر هذا بعد نفي التشابه والمشاركة للاستدلال على ذلك فكأنه قيل : هم لا يخلقون شيئا ولا يشاركون في خلق من لا يخلق فينتج من الثالث هم لا يشاركون من يخلق ويلزمه أن من يخلق لا يشاركونهم فلا تكرر ، وقيل عليه : إنه مبنى على أن من يخلق ومن لا يجرى على غير معين ، ويفهم من سابق كلام هذا البعض أنه بنى الكلام على أن الاول هو الله تعالى والثاني الاصنام ، ويقضى تقريره هناك عدم الحاجة إلى هذه المقدمة للملها وكونها مفروغا عنها ، فالوجه أن التكرار لمزاوجة قوله تعالى : ﴿ وَهُمْ يُخْلِقُونَ ۲۰ ﴾ وتعقب بأن المصريح بالعموم في الموضوعين وأما التخصيص فيهما بما ذكر فلائن من يخلق عندنا مخصوص به تعالى في الخارج اختصاص الكوكب النهاري بالشمس وإن عم باعتبار مفهومه ، ومن لا يخلق وإن عم ذهننا وخارجا فتفسيره بمن عبد لاقتضاء المقام له ، ومقتضى التقرير ليس عدم الحاجة إلى المقدمة بل هو كونها في غاية الظهور بحيث لا يحتاج إلى اثباتها وهذا مصحح لكونها جزءا من الدليل ، وإذا ظهر المراد بطل الابراداه ، ولعل الاوجه في توجيه الذكر ما أشرفنا اليه أولا ، وحيث أنه لا تلازم أصلا بين نفي الخالقية وبين الخلوقة أثبت ذلك لهم صريحا على معنى شأنهم أنهم يخلقون اذ الخلوقة مقتضى ذاتهم لانها مكنه مفتقرة في وجودها ويقامها إلى المعامل ، وبناء الفعل للدفعول - كما قال بعض الاجلة - لتحقيق التضاد والمقابلة بين ما أثبت لهم وما نفى عنهم من وصف الخالقية والمخلوقية ولا يذان بعدم الحاجة إلى بيان المعامل لظهور اختصاصه بفاعله جل جلاله ، ولعل تقديم الضمير هنا مجرد التقوى ، والمراد بالخلق منغيا ومثباتا المعنى المتبادر منه •

وجوز أن يراد من الثاني النحت والتصوير بناء على أن المراد من الذين يدعونهم الاصنام، والتعبير عنهم بما يعبر عنه عن العقلاء لمعاملتهم إياهم معاملة لهم، والتعبير عن ذلك بالخلق لرعاية المشاكلة، وفي ذلك من الإيحاء بمزيد رثاكة عقول المشركين ما فيه حيث أشركوا بخالقهم مخلوقهم، وإرادة هذا المعنى من الاول أيضاً ليست بشيء إذ القدرة على مثل ذلك الخلق ليست مما يدور عليه إستحقاق العبادة أصلاً. وقرأ الجمهور بالباء المثناة من فوق في ( تسرون. وتعلنون. وتدعون ) وهي قراءة مجاهد . والاعرج . وشيبة . وأبي جعفر وهبيرة عن عاصم ، وفي المشهور عنه أنه قرأ بالياء آخر الحروف في الاخير والباء في الاولين ، وقرئت الثلاثة بالياء في رواية عن أبي عمرو . وحزمة ، وقرأ الاعشى ( والله يعلم الذي تدون وما تكتمون والذين تدعون ) الخ بالياء من فوق في الأفعال الثلاث ، وقرأ طاحنة ( ماتخفون وما تملنون. وتدعون ) بالياء كذلك، وحملت القراءتان على التفسير لخالفتها السواد المصحف ، وقرأ محمد اليماني ( يدعون ) بضم الياء. وفتح العين مبنياً للفعول أي يدعونهم الكفار ويعبدونهم ( أموات ) خبر ثان للوصول أو خير مبتدأ محذوف أي هم أموات ، وصرح بذلك لما أن إثبات المخلوقة لهم غير مستدع لنفي الحياة عنهم لما أن بعض المخلوقين أحياء، والمراد بالموت على أن يكون المراد من المخبر عنه الاصنام عدم الحياة بلا زيادة عما من شأنه أن يكون حياً وقوله سبحانه: ( غَيْرُ أَحْيَاء ) خبر بعد خبر أيضاً أوصفة ( اموات ) وفائدة ذكره التأكيد عند بعض واختير التأسيس وذلك أن بعض مالا حياة فيه قد تعثر به الحياة كالنطفة فجيء به للاحتراز عن مثل هذا البعض فكأنه قيل : هم أموات حالاً وغير قابلين للحياة مآلاً ، وجوز أن يكون المراد من المخبر عنه بما ذكر ما يتناول جميع معبوداتهم من ذوى العقول وغيرهم فيرتكب في ( أموات ) عموم المجاز ليشمل ما كان له حياة ثم مات كذير أو سيموت كيسي والملائكة عليهم الصلاة والسلام وما ليس من شأنه الحياة أصلاً كالاصنام ( وغير أحياء ) على هذا إذا فسر بغير قابلين للحياة يكون من وصف الكل بصفة البعض ليكون تأسيساً في الجملة وإذا اعتبر التأكيد فالأمر ظاهر ، وجوز أن من أولئك المعبودين الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكان اناس من المخاطبين يعبدونهم ، ومعنى كونهم أمواتاً أنهم لا بد لهم من الموت وكونهم غير أحياء غير تامة حياتهم والحياة التامة هي الحياة الذاتية التي لا يبرد عليها الموت ، وجوز في قراءة ( والذين يدعون ) بالياء آخر الحروف أن يكون الاموات هم الداعين ، وأخبر عنهم بذلك تشبيهاً لهم بالاموات لكونهم ضلالاً غير مهتدين ، ولا يخفى ما فيه من البعد ( وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ٢١ ) الضمير الاول والآلهة والثاني لعبدها، والشعور العلم أو مباديه ، وقال الراغب : يقال شعرت أي أصبت الشعر ، ومنه استعير شعرت كذا أي علمت علماً في الدقة كإصابة الشعر ، قيل : وسعى الشاعر شاعراً لفظته ودقة معرفته ، ثم ذكر أن الشاعر الحواس وأن معنى لا تشعرون لا تدركون بالحواس وأن لو قيل في كثير مما جاء فيه لا تشعرون لا تتعقلون لم يجوز إذ كثير مما لا يكون محسوساً يكون معقولاً ، و « ايان » عبارة عن وقت الشيء ويقارب معنى متى ، وأصله عند بعضهم أي أو أن أي وقت فحذف الالف ثم جعل الواو ياء وأدغم وهو كما ترى . وقرأ أبو عبد الرحمن « ايان » بكسر الهمزة وهي لغة قومه سليم، والظاهر أنه معمول ليعنون والجملة في موضع نصب - يشعرون - لأنه معلق عن العمل أي ما يشعر أولئك الآلهة متى يبعث عبدهم ، وهذا من باب التهمك بهم

بناء على ارادة الاصنام لأن شعور الجناد بالامور الظاهرة بدسبى الاستحالة عند كل أحد فكيف بما ليعلمه  
 الا العليم الخبير . وفي البحر أن فيه تمكيا بالمشركين وأن اهتمهم لا يعلمون وقت بعثهم ليجازوهم على عبادتهم  
 ايامهم ، ولعل هذا جار على سائر الاحتمالات في الآلهة ، وفيه تنبيه على أن البعث من لوازم التكليف لانه  
 للجزاء والجزاء للتكليف فيكون هو له وأن معرفة وقته لا بد منه في الالهوية ، وقيل : ضميرا (يشعرون-  
 ويعثون) للآلهة ويازم من نفي شعورهم بوقت بعثهم نفي شعورهم بوقت بعث عبدتهم وهو الذى يقتضيه  
 الظاهر ، ومن جريان أن يكون المراد من الاموات الكفرة الضلال جعل ضميرى الجمع هنا لهم ، والكلام خارج  
 مخرج الوعيد أى وما يشعر أولئك المشركون متى يعثون الى التعذيب ، وقيل : الكلام تم عند قوله تعالى :  
 (وما يشعرون) و (ايان يعثون) ظرف لقوله سبحانه : ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ على معنى أن الاله واحد  
 يوم القيامة نظير (مالك يوم الدين) قال أبو حيان : ولا يصح هذا القول لأن أيان إذ ذاك تخرج  
 عما استقر فيها من كونها ظرفا ما استفهاما أو شرطا وتمحض للظرفية بمعنى وقت مضافا للجملة بعده نحو  
 وقت يقوم زيد أقوم ، على أن هذا التعلق في نفسه خلاف الظاهر ، والظاهر أن قوله سبحانه : (إلهكم)  
 تصريح بالمدعى وتلخيص للنتيجة غيب اقامة الحججة ﴿فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وأحوالها التى من جملتها  
 البعث وما يعقبه من الجزاء ﴿قُلُوبُهُمْ مُنْكِرَةٌ﴾ للوحدانية جاحدة لها أو للآيات الدالة عليها  
 ﴿وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ۚ﴾ عن الاعتراف بها أو عن الآيات الدالة عليها ، والفاء للابتنان بأن اصرارهم على  
 الانكار واستمرارهم على الاستكبار وقع موقع النتيجة للدلائل الظاهرة والبراهين القطعية فهى للسببية كما فى  
 قولك : احسنت الى زيد فانه أحسن الى ، والمعنى انه قد ثبت بما قرر من الدلائل والحجج اختصاص الالهية به  
 سبحانه فكان من نتيجة ذلك اصرارهم على الانكار واستمرارهم على الاستكبار ، وبناء الحكم على الموصول  
 للاشعار بعلة ما فى حيز الصلة له ، فان الكفر بالآخرة وبما فيها من البعث والجزاء على الطاعة بالثواب وعلى  
 المصيبة بالعقاب يؤدى إلى قصر النظر على العاجل وعدم الالتفات الى الدلائل الموجب لانكارها وإنكار  
 موداها والاستكبار عن اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام وإلتمان به ، وأما الايمان بها وبما فيها فيدعو  
 لاحالة إلى الالتفات إلى الدلائل والتأمل فيها ورغبة فيورث ذلك يقينا بالوحدانية وخضوعا لأمر  
 الله تعالى قاله بعض المحققين :

ومن الناس من قال : المراد وهم مستكبرون عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه ،  
 فيكون الانكار إشارة إلى كفرهم بالله تعالى والاستكبار إشارة إلى كفرهم برسوله صلى الله تعالى عليه وسلم  
 والاول أظهر ، واسناد الانكار إلى القلوب لانها عمله وهو أبلغ من إسناده اليهم ، ولعله إنما يسلك فى إسناد  
 الاستكبار مثل ذلك لانه أثر ظاهر كما تشير اليه الآية بعد ، وقد قال بعض العلماء : كل ذنب يمكن التستر به  
 وإخفاؤه إلا التكبر فانه فسق يازمه الاعلان ﴿لَا جَرَمَ﴾ أى حق أو حقا ﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ﴾  
 من الانكار ﴿وَمَا يَعْلَمُونَ﴾ من الاستكبار ، وقال يحيى بن سلام . والنقاش : المراد هنا بما يسرون  
 تشاورهم فى دار الندوة فى قتل النبي عليه الصلاة والسلام ، وهو كما ترى ، وأياما كان المراد من العلم بذلك



الوعد بالجزاء عليه ، وأن وما بعدها في تأويل مصدر مرفوع - بلا جرم - بناء على ما ذهب إليه الخليل .  
وسيوه . والجمهور من أنها اسم مركب مع لاتركيب خمسة عشر وبعد التركيب صار معناها معنى فعل وهو  
حق فهي مؤولة بفعل . وأبو البقاء يؤولها بمصدر قائم مقامه وهو حقا ، وقيل : مرفوع - بجرم - نفسها على  
أما فعل ماض بمعنى ثبت ووجب و(لا) نافية لكلام مقدر تكلم به الكفرة كقوله سبحانه : ( لا أقسم )  
على وجه . وذهب الزجاج إلى أنه منصوب على المفعولية - لجرم - على أنها فعل أيضا لكن بمعنى كسب وفاعلها  
مستتر يعود إلى ما فهم من السياق ولا كما في القول السابق ، وقيل : إنه خبر ( لا ) حذف منه حرف الجر

و(جرم) اسمها ، والمعنى لاصداً ولا يمنع في أن الله يعلم الخ ، وقد مر تمام الكلام في ذلك •

وقرأ عيسى الثقفي (إن) بكسر الهمزة على الاستئناف والقطع مما قبله على ما قال أبو حيان ، ونقل عن بعضهم

أنه قد يعنى (لاجرم) عن القسم تقول : لاجرم لآتينك وحينئذ تكون الجملة جواب القسم (إنه) جل جلاله  
( لا يُحِبُّ المُسْتَكْبِرِينَ ۚ ۲۳ ) أى مطلقاً ويدخل فيه من استكبر عن التوحيد أو عن الآيات الدالة عليه  
دخولاً أولاً ، وجوز أن يراد به أولئك المستكبرون والأول أولى ، وأياما كان بالاستفعال ليس للطلب مثله  
فيما تقدم ، وجوز كونه عاماً مع حل الاستفعال على ظاهره من الطلب أى لا يجب من طلب الكبر فضلا عن  
اتصفيه ، وقد فرق الراغب بين الكبر والتكبر والاستكبار بعد القول بأنها متقاربة ، والحق أنه قد يستعمل  
بعضها موضع بعض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ذكر ذلك آنفاً وأظنه قد تقدم أيضاً ، والجملة تعليل لما تضمنه  
الكلام السابق من الوعد ، والمراد من نفى الحب البغض وهو عند البعض مؤول بنحو الانتقام والتعذيب ،  
والأخبار الناطقة بسوء حال المتكبر يوم القيامة كثيرة جدا •

( وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ) أى لأولئك المستكبرين ، وهو بيان لإضلالهم غيب بيان ضلالهم ، وقيل : الضمير

لكفار قريش الذين كانوا - كما روى عن قتادة - يعمدون بطريق من يغدو على النبي ﷺ ليطلع على جلية أمره

فاذا مر بهم قال لهم : ( مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ ) على محمد عليه الصلاة والسلام ( قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۚ ۲۴ ) أى ما

كتبه الأولون كما قالوا : ( اكتبها فهي تملئ عليه ) فالأساطير جمع أسطار جمع سطر فهو جمع الجمع ، وقال المبرد : جمع أسطورة

كأرجوحة وأراجيح ومقصودهم من ذلك أنه لا تحقيق فيه ، وقيل : القائل لهم بعض المسلمين يعلموا ما عندهم

وقيل : القائل بعضهم على سبيل التهمك وإلا فهو لا يعتقد إنزال شيء ، ومثل هذا يقال في الجواب عن

تسميته بالمنزل في الجراب بنامه على تقدير المبتدا فيه ذلك ، ويجوز أن يسموه بما ذكر على الفرض والتسليم

ليردوه كقوله : ( هذا ربى ) وقيل : قدره منزلا مجارة ومشكلة •

وفي الكشف ان (ماذا) منصوب - بأنزل - أى أى شيء أنزل ربكم أوه مرفوع بالابتداء بمعنى أى شيء أنزله

ربكم ، فاذا نصبت فمعنى (أساطير الأولين) ما تدعون نزوله ذلك ، وإذا رفعت فالمعنى المنزل ذلك كقوله تعالى :

( ماذا ينفقون قل العفو ) فيمن رفع اه ، وقد خفي تحقيق مراده على بعض المحققين ، فقد قال صاحب الفرائد :

الوجه أن يكون مرفوعا بالابتداء بدليل رفع (أساطير) فان جواب المرفوع مرفوع وجواب المنصوب منصوب

ولم يقرأ أحد هنا بالنصب •

وقال صاحب التقریب : إن في كلام المفسر نظرا وبينه بما بينه وأجاب به أجاب ، وأطال الطائي الكلام في ذلك ، وقد أجاد صاحب الكشف في هذا المقام فقال : إن قوله أو مرفوع بالابتداء بمعنى أي شيء أنزله إيضاح والا فالعنى ما الذى أنزله على المصرح به في المفصل اذ لا وجه لحذف الضمير من غير استئالة (۱) مع أن اللفظ يحتمل النصب والرفع احتمالا سواء ، وعلى ذلك يلوح الفرق بين التقديرين ظهورا بيننا ، فإن المنصوب وإن دل على ثبوت أصل الفعل وأن السؤال عن المفعول متقاعد عن دلالة المرفوع فقد علم أن الجملة التي تقع صلة للموصول حقا إن تكون معلومة للمخاطب وأين الحكم المسلم المعلوم من غيره ، وإذا ثبت ذلك فليعلم انه على تقديرين لم يطابق به الجواب لقوله في ( قالوا خيرا ) طوبق به الجواب بخلاف ( أساطير ) وقوله هنا كقوله تعالى : ( ماذا ينطقون ) إلى آخره فيمن رفع تشبيه في العدول إلى الرفع لا وجهه فإن الجواب هناك طبق السؤال بخلاف ما نحن فيه ، وإنما قدر ما تدعون نزوله على تقدير النصب لأن السائل لم يكن معتقدا لانزال محقق بل سئل عن تعيين ما سمع نزوله في الجملة فيكفي في رده إلى الصواب ما تدعون نزوله أساطير ، وأما على تقدير الرفع فلما دل على أن الانزال عنده محقق مسلم لانزاع فيه وإنما السؤال عن التبيين للمنزل أوجب بأن ذلك المحقق عندك أساطير تـ كما إذ من المعلوم أن المنزل لا يكون أساطير فبولغ في رده إلى الصواب بالتمسك به وأنه بت الحكم بالتحقيق في غير موضعه فأرى السائل أنه طوبق ولم يطابق في الحقيقة بل بولغ في الرد ، ويشبه أن يكون الأول جوابا للسؤال فيما بينهم أو الوافدين ، والثاني جوابا عن سؤال المسلمين على ما ذكر من الاحتمالين لا العكس على ما ظر ، هذا هو الاشبه في تقرير قوله المواق لما ذكره من بعد على ما مره وجعل ما ذكره هنالك وجهها ناكه وأنه طوبق به الجواب ههنا وتوجيه اختلاف التقديرين ادعاء ونزولا بما مهدناه وإن ذهب إليه الجمهور تكلف عنه غنى اه . وقرئ ( أساطير ) بالنصب كما نص عليه أبو حيان وغيره فانكار صاحب الفرائد من قلة الاطلاع ( ليحملوا ) متعاق - بقالوا - كما هو الظاهر أى قالوا ذلك لأن يحملوا ( أوزارهم ) أى آثامهم الخاصة بهم وهى آثام ضلالهم ، وهو جمع وزر ويقال للثقل تشبيها بوزر الجبل ، ويعبر بكل منهما عن الاثم كما في هذه الآية ، وقوله تعالى ليحملوا أوزارهم : ( كاملة ) لم ينقص منها شيء ولم يكفر بنحو نكبة تصديقهم في الدنيا أو طاعة مقبولة فيها كما تكفر بذلك أوزار المؤمنين ، وقال الامام : معنى ذلك أنه لا يخفف من عقابهم شيء بل يوصل اليهم بكلية ، وفيه دليل على أنه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين اذ لو كان هذا المعنى حاصلاللاكل لم يكن لتخصيص هؤلاء الكفار به فائدة ، وحمل الاوزار مجاز عن العقاب عليها . وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم انه بلغه ان الكافر يتمثل عمله في صورة افعج ما خلق الله تعالى وجهه وأنته ربحا فيجلس إلى جنبه كلما افزعه شيء زاده وظلما يخاف شيئا زاده خوفا فيقول : بئس صاحب انت ومن أنت ؟ فيقول : وما تعرفنى ؟ فيقول : لا . فيقول : أنا عمك كان قبيحا لذلك ترى قبيحا وكان منتنا فلذلك ترى منتنا طاطىء . إلى أركبك فظالما ركبته في الدنيا فبرك به وهو قوله تعالى ( ليحملوا أوزارهم كاملة ) ( يوم القيامة ) ظرف ليحملوا ( ومن أوزار الذين يضلونهم ) أى وبعض اوزار من ضل

(۱) فيه تأمل فامل اه منه

باضلالهم على معنى ومثل بعض اوزارهم - فن - تبعية لأن مقابلته لقوله تعالى : ( كاملة ) يعين ذلك .  
والمراد بهذا البعض حصّة التسبب فالمضلل والضال شريكان هذا يضلّه وهذا يطاوعه فيتحملا من الوزر والضال  
اوزار غير ذلك وليست تلك محمولة ، وقال الاخفش : ان ( من ) زائدة اى وأوزار الذين يضلونهم على معنى  
أنهم يعاقبون عقابا يكون مساويا لعقاب كل من اقتدى بهم ، والى الزيادة ذهب ابو البقاء واعترض على التبعية  
بأنه يقتضى ان المضل غير حامل كل اوزار الضال وهو مخالف للمأثور « من سن سنة سيئة فعليه وزر ها ووزر  
من عمل بها من غير أن ينقص ذلك من اوزارهم شيئا » وفيه ان المأثور يدل على التبعية لا أن بينهما مخالفة كما  
لا يخفى ، ولتوهم هذه المخالفة قال الواحدى : إن من للجنس اى ليحملوا من جنس اوزار الاتباع ، وتعبه أبو حيان  
بأن من التى لبيان الجنس لا تقدر بما ذكر وإنما تقدر بقولنا الاوزار التى هى اوزار الذين يضلونهم فيقول من  
حيث المعنى الى قول الاخفش وإن اختلفا فى التقدير ، ولا م ( ليحملوا ) للعاقبة لأن الحمل مترتب على فعلهم وليس  
باعثا ولا غرضا لهم ، وعن ابن عطية انها تحتمل أن تكون لام التعليل ومتعلقة بفعل مقدر لابقالوا اى قدر  
صدور ذلك ليحملوا ، وبجىء حديث تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وأنت تدرى أن فيه خلافا .  
وجوز فى البحر كونها لام الأمر الجازمة على معنى أن ذلك الحمل متحم عليهم فتم الكلام عند قوله  
سبحانه : ( أساطير الاولين ) والظاهر الماقبة ، وصيغه الاستقبال فى ( يضلونهم ) للدلالة على استمرار الاضلال أو  
باعتبار حال قولهم لاحال الحمل •

( بغير علم ) حال من المفعول كأنه قيل : يضلون من لا يعلم انهم ضلال على الباطل ، وفيه تنبيه على أن  
كبرهم لا يروج على ذى لب وإنما يقدم الجهلة الأغبياء وفيه زيادة تعبير لهم وذم إذ كان عليهم إرشاد الجاهلين  
لا اضلالهم ، وقيل : انه حال من الفاعل اى يضلون غير عالمين بأن ما يدعون اليه طريق الضلال ، وقيل :  
المعنى حينئذ يضلون جهلان منهم بما يستحقونه من العذاب الشديد على ذلك الاضلال ، ونقل القول بالحالية عن  
الفاعل بنحو هذا المعنى عن الواحدى ، وزعم بعضهم أنه الوجه لا الحالية من المفعول ، وأيد بأن التذييل بقوله  
تعالى : ( ألا ساء ما يزرون ) وقوله سبحانه : ( من حيث لا يشعرون ) يقويه ، وليس بذلك ، وما ذكروا من هذا  
المؤيد أنه اذا جعل حالا من المفعول لم يكن له تعلق بما سبق له الكلام من حال المضلين وقد هديت الى وجهه •  
ورجح أبو حيان بأن المحدث عنه هو المسند اليه الاضلال على جهة الفاعلية فاعتباره ذا الحال أولى ، ويرد عليه  
مع ما يعلم مما ذكر أن القرب يعارضه فلا يصلح مرجحا ، وقيل : هو حال من ضمير الفاعل فى ( قالوا ) على  
معنى قالوا ذلك غير عالمين بأنهم يحملون يوم القيامة اوزار الضلال والاضلال ؛ وأيد بقوله تعالى : ( وأتاهم  
العذاب من حيث لا يشعرون ) من حيث أن حل ما ذكر من اوزار الضلال والاضلال من قبيل اتيان العذاب  
من حيث لا يشعرون ، ويرده ان الحمل المذكور كما هو صريح الآية إنما هو يوم القيامة والعذاب المذكور  
إنما هو العذاب الدنيوى كما ستسمعه إن شاء الله تعالى وجوز أن يكون حالا من الفاعل والمفعول كما قال ذلك  
ابن جنى فى قوله : ( فأتت به قوما تحمله ) وهو خلاف الظاهر ، واستدل بالآية على أن المقلد يجب عليه أن يبحث  
ويميز بين المحق والمبطل ولا يعذر بالجهل ، وهو ظاهر على ما قدمناه من الوجه الاوجه ( الأساء ما يزرون ٢٥ )  
أى بس شيئا يزرونه ويرتكبونه من الاثم فعلهم المذكور •



(قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) وعيد لهم رجوع غائلة مكرهم عليهم كدأب من قبلهم من الامم الخالية الذين اصابهم ما اصابهم من العذاب العاجل، والمكر صرف الغير عما يقصده بحيلة وهو ههنا على ما قيل مجاز عن مباشرة اسبابه وترتيب مقدماته لأن ما بعد يدل على أنه لم يحصل الصرف، وجز أن يرتكب فيه التجريد أي سووا منصوبات وحيلاً ليخدعوا بهارسل الله عليهم الصلاة والسلام (فَإِنَّ اللَّهَ بُنِيَائُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ) أي من جهة الدعائم والعمد التي بنوا عليها بأن ضعفت فمن ابتدائية والبيان اسم مفرد مذكر، ونقل الراغب عن بعض اللغويين أنه جمع بناية مثل شعير وشعيرة وتمر وتمرّة ونخل ونخلة وان هذا النحو من الجمع يصح تذكيره وتأنيته، وأصل الايتان كما قال الجي بسهولة وهو مستحيل بظاها في حقه سبحانه ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أي أمر الله تعالى وروى ذلك عن قتادة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل أن عليه الدهر بمعنى أهله وأفناه، وحينئذ لا حاجة إلى تقدير المضاف. وقرئ (بنيتهم) وهو بمعنى بنائهم يقال بنيت أبنياً وبنية وبنى نعم كثيراً ما يبر بالبنية عن الكعبة وقرأ جعفر بن يثيم والضحاك (بيوتهم) (فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ قَوْفِهِمْ) أي سقط عليهم سقف بنيانهم إذ لا يتصور له القيام بعد تدمر قواعده، (ومن متعلق بخروهي لا ابتداء الغاية أو متعلق بمحذوف على أنه حال من السقف مؤكدة، وقال ابن عطية وابن الاعرابي ان (من فوقهم) ليس بتأكيدي لأن العرب تقول خر علينا سقف ووقع علينا حائط اذا انهدم في ملك القائل وإن لم يقع عليه حقيقة فهو لبيان أنهم كانوا تحت حين هدم. ومن الناس من زعم أن (على) بمعنى عن وهي للتليل والكلام على تقدير مضاف أي خر من أجل كفرهم السقف وحيى بقوله تعالى: (من فوقهم) مع (خر) الدفع توهم أن يكون قد خروهم ليسوا تحتها، ولا يخفى أنه تطويل من غير طائل بل كلام لا ينبغي أن يتفوه به فاضل؛ والسكام تتميل يعني أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل ليكرها بها رسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وابطال الله تعالى إياها وجعلها سبباً لهلاكهم كحال قوم بنوا بنياناً وعمدوه بالاساطين فأقن ذلك من قبل أساطينه بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهدكروا تحته، ووجه الشبه أن مانصوبه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البرار والعناء فالاساطين بمنزلة المنصوبات وإنقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على أصحابها والبيان ما كان زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتطواطوا عليهم من الرأي المدعم بالمسكاتة، ويشبه ذلك قولهم، من حفر لأخيه جياً وقع فيه متكباًه ويقرب من هذا ما قيل إن المراد احبط الله تعالى أعمالهم، وقيل الأمر مبني على الحقيقة، وذلك أن محمود بن كنعان بنى صرحاً بباب ليصعد بزعمه إلى السماء ويعرف أمرها ويقا تل أهلها وأفرط في علوه فكان طولها في السماء على ما حكى النقاش وروى عن كعب فرسخين، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهب، كان ارتفاعه خمسة آلاف ذراع وعرضه ثلاثة آلاف ذراع فبعث الله تعالى عليه ريحاً فهدمته وخر سقفه عليه على أتباعه فهلكوا، وقيل هدمه جبريل عليه السلام بجناحه ولما سقطت بلبت الناس من الفرع فتكلموا يومئذ ثلاثاً وسبعين لساناً فذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك السريانية، ولا يخفى ما في هذا الخبر من المخالفة للشهور لأن موجهه أن هلاك محمود كان بما ذكر والمشهور أنه عاش بعد قصة الصرح وأهلكه الله تعالى ببعوضة وصلت لدماعه اظهاراً لسكالم خسته وعجزه وجازاه سبحانه من جنس عمله لأنه صعد إلى جهة السماء بالنسور فأهلكه الله تعالى بأحسن الطيور، وما ذكر في وجه تسمية المسكان المعروف بباب هو المشهور، وفي معجم البلدان ان مدينة بابل يوراسف

الجبار واشتق اسمها من المشتري لأن بابل باللسان البابلي الاول اسم للدستري وأخرها الاسكندر، وما ذكر من أن اللسان كان قبل ذلك السريانية ذكره البغوي ونظر فيه الحازن بأن صالحا عليه السلام وقومه كانوا قبل وكانوا يتكلمون بالعربية وكان قبائل قبل إبراهيم عليه السلام مثل طسم وجديس يتكلمون بالعربية أيضا وقد يدفع بالعبارة •

وقال الضحاك الآية اشارة الى قوم لوط عليه السلام وما فعل بهم وبقرامهم، والكلام أيضا مبنى على الحقيقة واختار جماعة بناءه على التمثيل حسبما سمعت وعليه فالمراد على المختار من الذين كفروا من قبل ما يشمل جميع الماكرين الذين هدم عليهم بنيانهم وسقط في أيديهم وقرأ الاعرج السقف وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما وبجاهد (السقف) يضم السين فقط ولاهما جمع سقف وفعل فعل على ما قال أبو حيان محفوظان في جمع فعل وليساهم قيسين فيه ويجمع على سقوف وهو القياس. وقرأت فرقة (السقف) بفتح السين وضم القاف وهي لغة في السقف، وذكر أن الأصل مضموم القاف وسأ كنهه مخففه وكثر استعماله على عكس قولهم رجل بفتح ضم ورجل بفتح فسكون وهي لغة تميمية ﴿ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٢٦ ﴾ باتيانه منه بل يتوقعون اتيان مقابله بما يريدون ويشتهون، والمراد به العذاب العاجل، وفي عطف هذه الجملة على ما تقدم تهويل لآمرهلاكهم، وبدل على أن المراد به العاجل قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ ﴾ أي يذمهم، والظاهر أن ضمائر الجمع - الذين مكروا - من قبل كأنه قيل: قد مكروا الذين من قباهم فعذبهم الله تعالى في الدنيا ثم يعذبهم في العقبى، و (ثم) للابتناء إلى ما بين الجزأين من التفاوت مع ما تدل عليه من التراخي الزماني، وتقديم الظرف على الفعل قيل لقصر الاخزاء على يوم القيامة، والمراد به ما بين بقوله سبحانه: ﴿ وَيَقُولُ ﴾ أي لهم تفضيحا وتوبيخا ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِي ﴾ إلى آخره، ولاشك أن ذلك لا يكون إلا في ذلك اليوم، وقال بعض المحققين: ليس التقديم لذلك بل لأن الاخبار بجزائهم في الدنيا مؤذن بأن لهم جزاء أخرويا فتبقي النفس مترقبة إلى وروده سائلة عنه بأنه ماذا مع تيقنها بأنه في الآخرة فسبق الكلام على وجه يؤذن بأن المقصود بالذكر جزاؤهم لا كونه في الآخرة، وذكر أيضا أن الجملة المذكورة عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي هذا الذي فهم من التمثيل من عذاب هؤلاء الماكرين القائلين في القرآن العظيم أساطير الأولين أو ما هو أعم منه، وما ذكر من عذاب أولئك الماكرين من قبل جزاؤهم في الدنيا ويوم القيامة يخزيهم إلى آخره، ثم قال: والاضمه راما للمعتزين في حق القرآن الكريم أو لهم ولمن مثلوا بهم من الماكرين، وتخصيصه بهم بأباه السباق والسياق • وفيه من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيه فليتأمل، وفسر بعضهم الاخزاء بما هو من روادف التعذيب بالنار لأنه الفرد الكامل وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ مِنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾ وقيل عليه: ان قوله سبحانه: ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِي ﴾ إلى آخره ياباه لأنه قبل دخولهم النار. وأجيب بأن الواو لا تقتضي الترتيب، وأنت تعلم أن الأولى مع هذا حمل على مطلق الاذلال، وازدادة الشركاء إلى نفسه عز وجل لأدنى ملبسة بناء على زعمهم أنهم شركاء لله سبحانه عما يشركون فتكون الآية كقوله تعالى: ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تزعمون ﴾ وجوز أن يكون ما ذكر حكاية منه تعالى لاضافتهم فانهم كانوا يضيفون ويقولون: شركاء الله تعالى،

وفي ذلك زيادة في توبيخهم ليست في أين أصنامكم مثلاً لو قيل ، ولا يخفى أن هذا خزي واهانة بالقول فاذا فسر الاخزاء فيما تقدم بالتعذيب بالنار كانت الآية مشيرة الى خزبين فعلى قولي ، وأشير إلى الأول أولاً لأنه أنسب سابقه . وقرأ الجمهور (شركائي) بمدوداً مهموزاً مفتوح الياء ، وفرقة كذلك الا أنهم سكنوا الياء فتسقط في الدرج لانتقاء الساكنين ، واليزى عن ابن كثير بخلاف عنه بالقصر وفتح الياء ، وأنكر ذلك جماعة وزعموا أن هذه القراءة غير مأخوذ لأن قصر المددود لا يجوز الا ضرورة ، وليس كما قالوا فانه يجوز في السعة ، وقد وجه أيضاً بان الهزعة المكسورة قبل الياء حذفت للتخفيف وليس كقصر المددود مطلقاً ، مع أنه قد روى عن ابن كثير قصر التى في القصص (ورائي) في مريم ، وعن قبيل قصر (أن رآه استغنى) في العلق فكيف يعد ذلك ضرورة ❊

نعم قال أبو حيان : إن وقوعه في الكلام قليل فاعرف ذلك فقد غفل عنه كثير من الناس .

(الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُونَ فِيهِمْ) أى تخاصمون وتنازعون الانبياء عليهم السلام وأتباعهم في شأنهم وترجمون أنهم شركاء حقايقين يبنوا لكم ضد ذلك ، وفسر بعضهم المشاققة بالمعاداة ، وتفسيرها بالمخاصمة ليظهر تعلق (فيهم) به ولا يحتاج إلى جعل في للسببية أولى ، وقيل : للمخاصمة مشاققة أخذنا من شق العصا أو لكون كل من المتخاصمين في شق ؛ والمراد بالاستفهام استحضارها للشفاعة على طريق الاستهزاء والتبكيت ، فأنهم كانوا يقولون : إن صح ما تقولون فالاصنام تشفع لنا ، والاستفسار عن مكائبتهم لا يوجب غيبتهم حقيقة بل يكفى في ذلك عدم حضورهم بالعنوان الذى كانوا يزعمون أنهم متصفون به فليس هناك شركاء ولا أما كنهها .

وقيل : إن ذلك يوجب الغيبة ، ويقال : إنه يبالغ بينهم وبين شركائهم حينئذ ليتفقدوه في ساعة علقوا الرجاء بهافيهم أو أنهم للملم ينفعوهم فنكأهم غيب . ولا يحتاج الى هذا بعدما علمت على أنه أورد على قوله . ليتفقدوهم إلى آخره أنه ليس بسديد ، فانه قد تبين للشركاء حقيقة الامر فرجعوا عن ذلك الزعم الباطل فكيف يتصور منهم التفقد . وأجيب بأنه يجوز أن يغفلوا لعظام الهول عن ذلك فيفتقدوهم ، ثم ان ما ذكر يقتضى حشر الاصنام وهو الذى يدل عليه كثير من الآيات كقوله تعالى : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وقوله سبحانه : (وقودها الناس والحجارة) على قول ، ولا أرى مانعاً من حمل الشركاء على معبوداتهم الباطلة بحيث تشمل ذوى العقول أيضاً . وقرأ الجمهور (تشاقون) بفتح النون ، وناقم بكسرها ورويت عن الحسن ، ولا يلتفت إلى تضعيف أبى حاتم . وقرأت فرقة بتشديد ياء على أنه ادغم نون الرفع في نون الرقاية . والكسر على حذف ياء المتكلم والاكتفاء به أى تشاقوننى . على أن مشاققة الانبياء عليهم السلام وأتباعهم كمشاققة الله تعالى شأنه ولولا ذلك لم يصح تعليق المشاققة به سبحانه . أما إذا كانت بمعنى المخاصمة فظاهر أنهم لم يخاصموا الله تعالى ، وأما إذا كانت بمعنى العداوة فلا أنهم لا يعتقدون أنهم أعداء الله تعالى ؛ وأما قوله تعالى (لاتتخذنوا عدوى وعدوكم أولياء) يعنى المشركين فعؤول أيضاً بغير شبهة (قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) من اهل الموقف وهم الانبياء عليهم السلام والمؤمنون الذين أوتوا علماً بدلائل التوحيد وكانوا يدعونهم في الدنيا إلى التوحيد فيجادلوهم ويتكبرون عليهم ، واقتصر يحيى بن سلام على المؤمنين والامر فيه سهل . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنهم الملائكة عليهم السلام . ولم تنف على تقييده اياهم . وعن مقاتل أنهم الحفظة منهم . ويشمر كلام بعضهم بانهم ملائكة



الموت حيث أورد على القول بأنهم الملائكة أن الواجب حينئذ يتوفونهم مكان (توفاهم الملائكة) وأنه يلزم منه الإبهام في موضع التعيين والتعيين في موضع الإبهام . وهو كما قال الشهاب في غاية السقوط ، وقيل : المراد كل من اتصف بهذا العنوان من ملك وأنسى وغير ذلك . والذي يميل إليه القلب السليم القول الأول أي يقول أولئك تويخا للمشركين وإظهارا للشامة بهم وتقريراً لما كانوا يعظونهم وتحقيقاً لما أودعوه به . وإيثار صيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه وتحتمه حسبما هو المعهود في أخباره تعالى كقوله سبحانه: (ونادى أصحاب الجنة) •

﴿ إِنَّ الْحَزَى ﴾ الذال والموران . وفسره الراغب بالذال الذي يستحي منه ﴿ الْيَوْمَ ﴾ منصوب بالحزى على رأى من يرى أعمال المصدر باللام كقوله : ضعيف النكايه أعداءه أو بالاستقرار في الظرف الواقع خبراً لإن ، وفيه فصل بين العامل والمعمول بالمعطوف إلا أنه معتقرف في الظرف . وأل للحضور أى اليوم الحاضر ، وإيراده للاشعار بأنهم كانوا قبل ذلك في عزة وشقاق ﴿ وَالسُّوء ﴾ العذاب ومن الحزى به جعل ذكر هذا للتأكيد ﴿ عَلَى السَّكَرِينَ ۚ ﴾ بالله تعالى وآياته ورسله عليهم السلام ﴿ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ بتأنيث الفعل ، وقرأ حمزة . والاعمش (بتوفاهم) بالتذكير هنا وفيما سيأتى إن شاء الله تعالى ، والوجهان شائعان في أمثال ذلك • وقرئ بادغام تاء المضارعة في التاء بعدها ويجتنب في مثله حينئذ همزة وصل في الابتداء وتسقط في الدرج وإن لم يعد همزة وصل في أول فعل مضارع . وفي مصحف عبد الله بناء واحدة في الموضعين ، وفي الوصول أوجه الاعراب الثلاثة . الجر على أنه صفة (الكافرين) أو بدل منه أو بيان له ، والنصب والرفع على القطع للذم ، ويجوز ابن عطية كونه مرتفعاً بالابتداء . وجملة (فألقوا) خبره . وتعبه أبوحيان بأن زيادة الفاء في الخبر لا تجوز هنا إلا على مذهب الاخفش في اجازته وزيداتها في الخبر مطلقاً نحو زيد فقام أى قام ، ثم قال : ولا يتوهم أن هذه الفاء هي الداخلة في خبر المتبدا إذا كان موصولاً وضمن معنى الشرط لأنها لا يجوز دخولها في مثل هذا الفعل مع صريح أداة الشرط فلا يجوز مع ماضن معناه اه بافظه . ونقل شهاب عنه أنه قال : إن المنع مع ماضن معناه أولى . وتعبه بأن كونه أولى غير مسلم لأن امتناع الفاء معه لأنه لقوته لا يحتاج إلى رابط إذ اصح مباشرته للفعل وما تضمنه معناه ليس كذلك ، ولامه الذي نقلناه لا يشعر بالاولوية فلعله وجد له كلاماً آخر يشعر بهاء واستظهر هو الجر على الوصفية ثم قال : فيكون ذلك داخل في القول ، فان كان القول يوم القيامة يكون (توفاهم) بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية ، وان كان في الدنيا أى لما أخبر سبحانه أنه يجزيهم يوم القيامة ويقول جل وعلا لهم ما يقول قال أهل العلم : ان الحزى اليوم الذى أخبر الله تعالى أنه يجزيهم فيه والسوء على الكافرين يكون (توفاهم) على بابه ، ويشمل من حيث المعنى من توفته ومن توفاه ، وعلى ما ذكره ابن عطية يحتمل أن يكون (الذين) الى آخره من كلام الذين أوتوا العلم وأن يكون اخباراً منه تعالى ، والظاهر أن القول يوم القيامة فصيغة المضارع لاستحضار صورة توفى الملائكة اياهم كما قيل أنفاً لما بين الهول ، وفي تخصيص الحزى والسوء بمن استمر كفره الى حين الموت دون من آمن منهم ولو في آخر عمره ، وفيه تنديم لهم لا يخفى أى الكافرين المستمرين على الكفر الى أن توفاهم الملائكة ﴿ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِمْ ﴾ أى حال كونهم مستمرين على الشرك الذى هو ظلمهم لأنفسهم وأى ظلم حيث عرضوا للعذاب المقيم ﴿ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ ﴾ أى الاستسلام كما قاله الاخفش

وقال قتادة: الحضور، ولا بعد بين القولين. والمراد عليهما أنهم أظهروا الانقياد والخضوع، وأصل الانقياد في الاجسام فاستعمل في اظهارهم الانقياد واشعارا بغاية خضوعهم وانقيادهم وجعل ذلك كالشيء الملقى بين يدي القاهر الغالب. والجملة قيل عطف على قوله تعالى: (وبقول أين شركائى) وما بينهما جملة اعتراضية جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الحزى على رؤس الاشهاد. وكال ظاهر فيلقون إلى آخره إلا أنه عبر بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع أى يقول لهم سبحانه ذلك فيستسلمون وينقادون ويتركون المشاقفة وينزلون عما كانوا عليه في الدنيا من الكبر وشدة الشكيمة، ولعله مراد من قال: إن الكلام قد تم عند قوله تعالى: (أنفسهم) ثم عاد إلى حكاية حالهم يوم القيامة، وقيل: عطف على (قال الذين) وجوز أبو البقاء. وغيره العطف على (تتوفاهم) واستظهره أبو حيان، لكن قال الشهاب: إنه إنما يتمشى على كون (تتوفاهم) بمعنى الماضي، وقد تقدم لك القول بأن الجملة خبر (الذين) مع ما فيه. واعترض الأول بأن قوله تعالى: (ما كنا نعمل من سوء) إيمان يكون منصوبا بقول مضمر وذلك القول حال من ضمير (ألقوا) أى ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيراً للسلم الذى ألقوه بناء على أن المراد به القول الدال عليه بدليل الآية الاخرى (فألقوا اليهم القول) وأياما كان فذلك العطف يقتضى وقوع هذا القول منهم يوم القيامة وهو كذب صريح ولا يجوز وقوعه يومئذ. وأجيب بان المراد ما كنا عامين السوء في اعتقادنا أى كان اعتقادنا أن عملنا غير سيء، وهذا نظير ما قيل في تأويل قولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) وقد تعقب بانه لا يلائمه الرد عليهم (بلى إن الله) إلى آخره لظهور أنه لإطال النفي ولا يقال: الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التاويل. ومن الناس من قال بجواز وقوع الكذب يوم القيامة، وعليه فلا إشكال، ولا يخفى أن هذا البحث جار على تقدير كون العطف على (قال الذين) أيضا إذ يقتضى كالأول وقوع القول يوم القيامة وهو مدار البحث.

واختار شيخ الاسلام عليه الرحمة العطف السابق وقال: إنه جواب عن قوله سبحانه: (أين شركائى) وأرادوا بالسوء الشرك منكرين صدورهم عنهم، وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه شيئا لا إنكار الكونه كذلك مع الاعتراف بصدوره عنهم، ونفى أن يكون جوابا عن قول أولى العلم ادعاء لعدم استحقاقهم لما دهمهم من الحزى والسوء، ولعله متعين على تقدير العطف على (قال الذين) الى آخره، وإذا كان العطف على (تتوفاهم الملائكة) كان الغرض من قولهم هذا الصادر منهم عند معاينتهم الموت استعطف الملائكة عليهم السلام بنفى صدور ما يوجب استحقاق ما يعانونه عند ذلك، وقيل: المراد بالسوء الفعل السيء أعم من الشرك وغيره ويدخل فيه الشرك دخولا أولا أى ما كنا نعمل سوا ما فضلا عن الشرك، (من) على كل حال زائدة (و) (سوء) مفعول لتعمل (بلى) رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل أولى العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام، ويتمين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومعاناته إلى بلى كنتم تعملون ما تعملون •

(إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٢٨) فهو يجازيكم عليه وهذا أو انه (فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ) خطاب لكل صنف منهم أن يدخل بابا من أبواب جهنم، والمراد بها اما المنفذ أو الطبقة، ولا يجوز أن يكون خطابا لكل فرد لثلا يلزم دخول الفرد من الكفارة من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعدد الافراد، وجوز أن يراد

بالأبواب أصناف العذاب ، فقد جاء اطلاق الباب على الصنف كما يقال : فلان ينظر في باب من العلم أى صنف منه وحينئذ لامانع في كون الخطاب لسلك فرد ، وأبعد من قال : المراد بتلك الأبواب قبور الكفرة المملوأة عذاباً مستديلاً بما جاء « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » ( خَلْدَيْنِ فِيهَا ) حال مقدرة ان أريد بالدخول حدوده ، ومقارنته ان أريد به مطلق الكون ، وضمير (فيها) قيل : للأبواب بمعنى الطبقات ، وقيل : لجهنم ، والتزم هذا وكون الحال مقدرة من أبعد ، وحمل الخلود على المكث الطويل للاستغناء عن هذا الالتزام وان كان واقعا في كلامهم خلاف المجهود في القرآن الكريم ﴿ فَلَبَسَ شَتَّىٰ مَبِئَاتٍ مِّنَ الْمُتَكَبِّرِينَ ٢٩ ﴾ أى عن التوحيد ، وذكرهم بعنوان التكبر للشعار بعليته لثوابهم فيها ، وقد وصف سبحانه الكفار فيما تقدم بالاستكبار وهنا بالتكبر ، وذكر الراغب أمها والكبر تتقارب فالكبر الحالة التي يتخصص بها الانسان من اعجابه بنفسه ، والاستكبار على وجهين : أحدهما أن يتحرى الإنسان ويطلب أن يصير كبيرا ، وذلك متى كان على ما يحب وفي المسكان الذي يحب وفي الوقت الذي يجب وهو محمود . والثاني أن يتشبع فظهر من نفسه ما ليس له وهو مذموم ، والتكبر على وجهين أيضا . الأول أن تكون الافعال الحسنة كثيرة في الحقيقة وزائدة على محاسن غيره ، وعلى هذا وصف الله تعالى بالتكبر . والثاني أن يكون متكلفا لذلك متشبعا وذلك في وصف عامة الناس ، والتكبر على الوجه الأول محمود وعلى الثاني مذموم ، والمخصوص بالذم محذوف أى جهنم أو أبوابها ان فسرت بالطبقات ، والفاء عاطفة ، واللام جى . بها للتأكيد اعتناء بالذم لما أن القوم ضالون مضلون كما ينبي عنه قوله تعالى : ( ليحملهوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ) وللتأكيد اعتناء بالمدح جى . باللام أيضا فيما بعد من قوله سبحانه : ( ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين ) لأن أولئك القوم على ضد هؤلاء هادون مهديون ، وكأنه لعدم هذا المقتضى في آيتي الزمر والمؤمن لم يثبت باللام ، وقيل : ( فلبس شتى المتكبرين ) وقيل : التأكيد متوجه لما يفهم من الجملة من أن جهنم مشواهم ، وحيث أنه لم يفهم من الآيات قبل هنا فهمه منها قبل آيتي تينك السورتين جى . بالتأكد هناك ولم يجىء به هنا اكتفاء بما هو كالصريح في افادة انها مشواهم مما استسمعه ان شاء الله تعالى هناك \*

( وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ) أى المؤمنين ، وصفوا بذلك اشعارا بأن ما صدر عنهم من الجواب ناشىء من التقوى •  
 ( مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا ) أى أنزل خيرا ( فإذا ) اسم واحد مركب للاستفهام بمعنى أى شئ محله النصب ( بأنزل ) و ( خيرا ) مفعول لفعل محذوف ، وفي اختيار ذلك دليل على أنهم لم يتلغشوا في الجواب وأطبقوه على السؤال معتبرين بالإنزال على خلاف الكفرة حيث عدلوا بالجواب عن السؤال فقالوا : هو ( اساطير الاولين ) وليس من الانزال فى شئ . نعم قرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما ( خير ) بالرفع - فإ - اسم استفهام ( ذا ) إسم موصول بمعنى الذى أى شئ الذى أنزله ربكم ، و ( خير ) خبر مبتدأ محذوف فيتوافق جملة الجواب والسؤال في كون كل منهما جملة اسمية ، وجعل ( ماذا ) منصوبا على المفعولية كما مرورفع ( خير ) على الخبرية لمبتدأ جائز لأنه خلاف الاولى ، وفي الكشف أنه يظهر من الوقوف على مراد صاحب الكشف في هذا المقام ان فائدة النصب مع ان الرفع أقوى دفع الالتباس ليكون نصا في المطلوب كما أوتر النصب في



قوله تعالى: (انا كل شيء خلقناه بقدر) لذلك، وينجل مراده من ذلك بالرجوع الى ما نقلناه عنه سابقا والتأمل فيه فامل فانه دقيقه

هذا ولم نجد في السائل هنا خلافا كما في السائل فيما تقدم، والذي رأيناه في كثير مما وقفنا عليه من التفاسير أن السائل الوغد الذي كان سائلا أولا في بعض الاقوال المحكية هناك، وذكر أنه السائل في الموضوعين كثير منهم ابن أبي حاتم، فقد أخرج عن السدي قال اجتمعت قريش فقالوا: إن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم رجل حلوا اللسان اذا كلمه الرجل ذهب بعقله فانظروا انا سامنا من أشرفكم المعدودين المعروفة انسلهم فابعثوهم في كل طريق من طرق مكة على رأس ليلة أو ليلتين فمن جاء يريده فردوه عنه فخرج ناس منهم في كل طريق فكان إذا أقبل الرجل وافدا لقومه ينظر ما يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فينزل بهم قالوا له: يا فلان ابن فلان فيعرفه بنسبه ويقول: انا أخبرك عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم هو رجل كذاب لم يتبعه على أمره الا السفهاء والعبيد ومن لا خير فيه وأما شيوخ قومه وخيارهم ففارقون له فيرجع أحدهم فذلك قوله تعالى: (وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين) فاذا كان الوغد ممن عزم الله تعالى له على الرشاد فقالوا له مثل ذلك قال: يس الوغد انا لقومي إن كنت جئت حتى اذا بلغت مسيرة يوم رجعت قبل أن ألقى هذا الرجل وأنظر ما يقول وآتى قومي ببيان أمره فيدخل مكة فيلقى المؤمنين فيسألهم ماذا يقول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون: خيرا الخ، نعم يجوز عقلا أن يكون السائل بعضهم لبعض يقوى اعنذه بجوابه أولئك كالاستاذ بسماع الجواب وكثيرا ما يسأل المحب عما يبطله من أحوال المحبوبة استلذاذا بمداه ذكره وتشنيفا لسمعه بسني دره الا فاسقني خمرًا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرا إذا أمكن الجهر

بل يجوز أيضا ان يكون السائل من الكفرة المعاندين وغرضه بذلك التلاعب والتهمك (الذين أحسنوا) أتوا بالاعمال الحسنة الصالحة (في هذه) الدار (الدنيا حسنة) مثوبة حسنة جزاء إحسانهم، والجارو المجرور متعلق بما بعده على معنى أن تلك الحسنة لهم في الدنيا، والمراد بها على ما روى عن الضحاك النصر والفتح، وقيل: المدح والثناء منه تعالى، وقال الامام: يحتمل أن يكون فتح باب المكاشفات والمشاهدات والالطاف كقوله تعالى: (والذين اهدوا زادهم هدى) وقيل: متعلق بما قبله، وحينئذ يحتمل أن يكون الكلام على تقدير مثله متعلقا بما بعد أولا بل تكون هذه الحسنة الواقعة مثوبة لاحسانهم في الدنيا في الآخرة، واقصر بعضهم على هذا الاحتمال، والمراد بالحسنة حينئذ إما الثواب العظيم الذي أعده الله تعالى يوم القيامة للحسنين وإما التضعيف بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ما لا يعلمه غيره جل وعلا، واختير كونه متعلقا بما بعد لانه الاوفق بقوله سبحانه: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ والكلام كما يشعر به كلام غير واحد على حذف مضاف أى ولثواب دار الآخرة أى ثوابهم فيها خير مما أتوا في الدنيا من الثواب •

وجوز أن يكون المعنى خير على الاطلاق فجوز إسناد الخيرية الى نفس دار الآخرة (وَلَنَنصَبَنَّ دَارَ الْمُتَّقِينَ ۖ) أى دار الآخرة تحذف للدلالة ما سبق عليه قاله ابن عطية: والزجاج وابن النبارى وغيرهم، وهذا الكلام مبتدأ عده منه تعالى للذين اتقوا علي قولهم، وهو في الوعد هنا نظير (ليحملوا أوزارهم) في الوعيد فيما مر، وجوز أن يكون (خيرا)

مفعول (قالوا) وعمل فيه لأنه في معنى الجملة كقوله قصيده أو صفة مصدر أى قولاً خيراً ، وهذه الجملة بدل منه فمحلها النصب أو مفسرة له فلا محل لها من الاعراب ، وعلى التقديرين قولهم في الحقيقة «الذين أحسنوا» الخ إلا أن الله سبحانه سماه خيراً ثم حكاه كما تقول : قال فلان جيلاً من قصدنا ووجب حقه علينا ، وعلى ما ذكرنا لا يكون دلالة النصب على ما مر لما أشير إليه هناك وإنما تنكرن من حيث شهادة الله تعالى بخيرية قولهم ويحتمل جعل ذلك كما الكشف مفعول (أنزل) (۱) ويكون تسميته خيراً من الله تعالى كما في قوله سبحانه : (ليقول خلقه من العزيز العليم) ليشر أول ما يقرع السمع بالمطابقة من غير نظر إلى فهم معناه ، وأما قولهم : «الذين أحسنوا» أى قالوا أنزل هذه المقالة فإن ما يفهم من المطابقة بعد تدبر المعنى ، وزعم بعضهم أنه لا يجوز جعله منصوباً بأنزل - لأن هذا القول ليس منزلاً من الله تعالى ، وفيه تعوت المطابقة حيث هو كلام ناشئ من قلة التدبر . وفي البحر الظاهر أن (الذين) الخ مندرج تحت القول وهو تفسير للخبر الذى أنزل الله تعالى في الوحى ، وظاهره أنه وجه آخر غير ما ذكر وفيه رد على الزاعم أيضاً ، ولعل اقتصارهم على هذا من بين المنزل لأنه كلام جامع وفيه ترغيب للسائل ، والمختار من هذه الأوجه عند جمع هو الأول بل قيل إنه الوجه .

(جَنَاتُ عَدْنٍ) خبر مبتدأ محذوف كما اختاره الزجاج وابن الانبارى أى هى جنات ، وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى لهم جنات أو هو المخصوص بالمدح (يَدْخُلُونَهَا) نعت لجنات عند الحوفى بناء على أن (عدن) نكرة وكذلك (تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) وظاهما حال عند غير واحد بناء على أنها علم . وجوزوا أن يكون (جنات) مبتدأ وجملة «يدخلونها» خبره وجملة تجرى الخ حال ، وقرأ زيد بن ثابت . وأبو عبد الرحمن جنات بالنصب على الاشتغال أى يدخلون جنات عدن يدخلونها ، قال أبو حيان . وهذه القراءة تقوى كون «جنات» مرفوعاً مبتدأ والجملة بعده خبره ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما «ولنعمة دار المتقين» بناء مضمومة ودار مخفوضة فيكون «نعمة» مبتدأ مضافاً إلى دار و «جنات» خبره . وقرأ اسمعيل بن جعفر عن نافع «يدخلونها» بالياء على الغيبة والفعل مبنى للدفعول ، ورويت عن أبي جعفر ، وشيبة (لَهُمْ فِيهَا) أى فى تلك الجنات (مَا يَشَاؤُنَ) الظرف الأول خبر - لما - والثانى حال منه ، والعامل ما فى الأول من معنى الحصول والاستقرار أو متعلق به لذلك أى حاصل لهم فيها ما يشاؤون من أنواع المشتبهات وتقديمه للاحتراز عن توهم تعلقه بالمشيئة أو لما مر غير مرة من أن تأخير ما حقه التقديم يوجب ترقب النفس إليه فيتمكن عند وروده فضل تمكن . وذكر بعضهم أن تقديم فيها للحصر وما للعموم بقريئة المقام فيفيد أن الانسان لا يحد جميع ما يريد الا فى الجنة فتأمله . والجملة فى موضع الحال نظير ما تقدم ، وزعم أن لهم متعلق بتجرى أى تجرى من تحتها الاهار لتفهم «وفىها ما يشاؤون» مبتدأ وخبر فى موضع الحال لا يخفى حاله عند ذوى التمييز (كَذَلِكَ) مثل ذلك الجزاء الاوفى (يَجْرَى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ ۳۱) أى جنسهم فيشمل كل من يتقى من الشرك والمعاصى وقيل من الشرك ويدخل فيه المتقون المذكورون دخولا أولياً ويكون فيه بعث اغيبرهم على التقوى أو المذكورين فيكون فيه تحسير للكفرة ، قيل : وهذه الجملة تؤيد كون قوله سبحانه «الذين أحسنوا» عدة فان جعل ذلك جزاء لهم ينظر إلى الوعد به من الله تعالى وإذا كان مقول

(۱) وقد نص سعد بن جبلى على عدم المانن من جملة مفعول أنزل مقدرام منه

القول لا يكون من كلامه تعالى حتى يكون وعداً منه سبحانه، وقيل إنها تؤيد كون « جنات » خبر مبتدأ محذوف لا مخصوصاً بالمدح لانه اذا كان مخصوصاً بالمدح يكون كالصريح في أن « جنات عدن » جزاء للمتقين فيكون « كذلك » النخ تأكيداً بخلاف ما إذا كان خبر مبتدأ محذوف فانه لم يعلم صريحاً أن جنات عدن جزاء للمتقين وفيه نظر وكذا في سابقه الا أن في التعبير بالتأييد ما يهون الأمر ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ نعت للمتقين

وجوز قطعه، وقوله سبحانه: ﴿ طَيِّبِينَ ﴾ حال من ضميرهم، ومعناه على ما روى عن أبي معاذ طاهرين من دنس الشرك وهو المناسب لجعله في مقابلة « ظالمى أنفسهم » في وصف الكفرة بناء على أن المراد بالظلم أعظم أنواعه وهو الشرك لكن قيل عليه : إن ذكر الطهارة عن الشرك وحده لا فائدة فيه بعد وصفهم بالتقوى .

وأجيب بأن فائدة ذلك الإشارة الى ان الطهارة عن الشرك هي الاصل الاصيل . وفي إرشاد العقل السليم بعد تفسير الظلم بالكفر وتفسير طيبين بطاهرين عن دنس الظلم وجعله حالاً قال : وفائدته الايدان بأن ملاك الامر في التقوى هو الطهارة عما ذكر الى وقت توفاهم، فقيه حيث للدؤمين على الاستمرار على ذلك ولغيرهم على تحصيله .

وقال مجاهد : المراد بطيبين - زاكية أقوالهم وأفعالهم ، وهو مراد من قال : طاهرين من ظلم أنفسهم بالكفر والمعاصي والى هذا ذهب الراغب حيث قال : الطيب من الانسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال وتحلى بالعلم والايمان ومحاسن الأعمال وإياهم قصد بقوله سبحانه: ( الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ) .

واتصّر لذلك بأن وصفهم بأنهم متقون موعودون بالجنة في مقابلة الأعمال يقتضى ما ذكر، وحملوا الظلم فيما مر على ما يبع الكفر والمعاصي لأن ذلك مجاب بقولهم : « ما كنا نعمل من سوء » فلا نفوت المناسبة في جعل هذا مقابلاً لذلك لكن في الاستدلال بما ذكر في الجواب على ارادة العام المالمخفي، والكثير على تفسير الطيب

بالتطهر عن قاذورات الذنوب مطابق الذى لاحظت فيه ، وقيل : المعنى فرحين ببشارة الملائكة عليهم السلام إياهم أو بقبض أرواحهم لتوجه نفوسهم بالكلية الى حضرة القدس ، فالمراد بالطيب طيب النفس وطيبها عبارة عن القبول مع انشراح الصدر ﴿ يَقُولُونَ ﴾ حال من الملائكة ، وجوز أن يكون « الذين » مبتدأ

خبره هذه الجملة أى قائلين أو قائلون لهم : ﴿ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ﴾ لا يحيط بكم بعد مكروه .

قال القرطبي : وروى نحوه البيهقي عن محمد بن كعب القرظي اذا استدعت نفس المؤمن جاءه ملك الموت عليه السلام فقال: السلام عليك يا ولله ان الله تعالى يقرأ عليك السلام وبشره بالجنة ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ ﴾

التي أعدها الله تعالى لسكم ووعدهم إياها وكأنها انما لم توصف لشهرة أمرها .

وفي إرشاد العقل السليم اللام للاهد أى (جنات عدن) النخ ولذلك جردت عن النعت وهو كما ترى، المراد دخولهم فيها بعد البعث بناء على أن المتبادر الدخول بالارواح والابدان المقصود من الامر بذلك قبل مجيء وقته البشارة بالجنة على اتم وجه ويجوز أن يراد الدخول حين التوفي بناء على حل الدخول على الدخول بالارواح كما يشير اليه خبر « القبر روضة على اتم وجه » وكون البشارة بذلك دون البشارة بدخول الجنة على

المعنى الاول لا يمنع عن ذلك على أن لقائل أن يقول: إن البشارة بدخول الجنة بالارواح متضمنة للبشارة بدخولها بالارواح والابدان عند وقته، وكون هذا القول كسابقه عند قبض الارواح هو المراد عن ابن مسعود، وجماعة



من المفسرين ، وقال مقاتل . والحسن : إن ذلك يوم القيامة ، والمراد من التوفى وفاة الحشر أعنى تسليم أجسادهم وإيصالها إلى موقف الحشر من توفى الشيء إذا أخذه وأفيا ، وجوز حمل التوفى على المعنى المتعارف مع كون القول يوم القيامة إما يجعل (الذين تتوفاهم الملائكة) يقولون مبتدأ وخبر أو مجمل بـ يقولون حالاً مقدره من الملائكة (والذين) على حاله أولاً وحال ذلك لا يخفى ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ﴾ أى بسبب ثباتكم على التقوى والطاعة بالذى كنتم تعملونه من ذلك ، والباء للسببية العادية ، وهى فيما فى الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «لن يدخل الجنة أحدكم بعمله» الحديث للسببية الحقيقية فلا تعارض بين الآية والحديث وبعضهم جعل الباء للقبالة دفعا للتعارض ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ أى ما ينظر كفار مكة المار ذكرهم ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ لقبض أرواحهم كما روى عن قتادة . ومجاهد ، وقرأ حمزة . والسكاسى . وابن وثاب . وطلحة . والاعمش . (بأتيمهم) بالياء آخر الحروف ﴿أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ﴾ أى القيامة كما روى عن تقدم أيضا ، وقال بعضهم : المراد به العذاب الذى دونها لا لأن انتظارها يجمع انتظار اتيان الملائكة فلا يلائمه العطف بأو لا لأنها ليست نضفا فى العناد إذ يجوز أن يعتبر منع الخلو ويراد بإرادها كفاية كل واحد من الامرين فى عذابهم بل لأن قوله تعالى فيما سياتى إن شاء الله تعالى : (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) فأصابهم الآية صريح فى أن المراد به ما أصابهم من العذاب الذى وفى منع ظاهر ، ويؤيد ارادة الاول التعبير - يأتى - دون يأتيمهم ، وقيل : المراد باتيان الملائكة اتيانهم للشهادة وبصدق النبي ﷺ أى ما ينظرون فى تصديقك إلا أن تنزل الملائكة تشهد بنيتك فهو كقوله تعالى : (لولا أنزل عليه ملك) والجمهور على الاول ، وجعلوا منتظرين لذلك مجازاً لأنه يلحقهم لحوق الامر المنتظر كما قيل . واختيران ذلك لمباشرتهم أسباب العذاب الموجبة له المؤدية اليه فكأنهم يقصدون اتيانه ويتصدون لوروده ، ولا يخفى ما فى التعبير بالرب وإضافته إلى ضميره ﷺ من اللطف به عليه الصلاة والسلام ، وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى وجه ربط الآيات ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك الفعل من الشرك والتكذيب ﴿فَمَلَّ الَّذِينَ﴾ خلوا هم من قبلهم ممن الامم ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ إذ أصابهم جزاء فعلهم ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۚ﴾ بالاستمرار على فعل القبايح المؤدى لذلك ، قيل : وكان الظاهر أن يقال : ولكن كانوا هم الظالمين كما فى سورة الزخرف ولكنه أوتر ما عليه النظم الكريم لافادة أن غائلة ظلمهم آيلة اليهم وعاقبته مقصورة عليهم مع استلزام اقتصار ظلم كل أحد على نفسه من حيث الوقوع اقتصاره عليه من حيث الصدور ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمَلُوا﴾ أى أجرية أعمالهم السيئة على طريقة اطلاق اسم السبب على المسبب ابذاناً بفظاعته ، وقيل : الكلام على حذف المضاف . وتعقب بأنه يوم أن لهم أعمالاً غير سيئة والتزم ومثل ذلك بنحو صلة الارحام ، ولا يخفى أن المعنى ليس على التخصيص ، والداعى إلى ارتكاب أحد الامرين أن السلام بظاهره يدل على أن ما أصابهم سيئة ، وليس بها . وقد يستغنى عن ارتكاب ذلك لما ذكر بأن ما يدل عليه الظاهر من باب المشاكلة كما فى قوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) كما فى الكشاف ﴿وَحَاقَ بِهِمْ﴾ أى أحاط بهم ، وأصل معنى الحيق الاحاطة مطلقاً ثم خص فى الاستعمال باحاطة الشر ، فلا يقال : أحاطت به النعمة بل النعمة بالنعمة . وهذا الأبلغ وأفضع من أصابهم ﴿مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۚ﴾ أى من العذاب كما قيل على أن (ما) موصولة عبارة عن العذاب ، وليس فى الكلام حذف ولا ارتكاب مجاز على

نحو ما مر آتفاً ، وقيل : ( ما ) مصدرية وضمير ( به ) للرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يذكر ، والمراد أحاط بهم جزاء استهزأتهم بالرسول ﷺ أو موصولة عامة للرسول عليه الصلاة والسلام وغيره وضمير ( به ) عائد عليها والمعنى على الجزاء أيضاً ، ولا يخفى ما فيه ، وإيما كان ( فيه ) متعلقاً - يستهزؤون - قدم للفاصلة ، هذا ثمان قوله تعالى : ( هل ينظرون ) الخ على ما في الكشف رجوع الى عدم ما هم فيه من العناد والاستشراء في الفساد وأنهم لا يقلعون عن ذلك كأصنافهم الغابرين الى يوم التناد ، وما وقع من احوال اضدادهم في البين كان لزيادة التحسير والتبكيك والتخدير ، وفيه دلالة على أن الحججة قد تمت وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أدى ما عليه من البلاغ المبين ، وقوله تعالى : ( فأصابعهم ) عطف على ( فعل الذين من قبلهم ) مترتباً على المعنى كذلك التكذيب والشرك فعل أصابعهم وأصابعهم ما أصابعهم ، وفيه تحذير بما فعله هؤلاء وتذكير لقوله سبحانه : ( قد مكر الذين من قبلهم ) ولا يخفى حسن الترتيب على ذلك لأن التكذيب والشرك تسيباً لاصابة السيئات لمن قبلهم ، وقوله سبحانه : ( وما ظنهم الله ) اعتراض واقع حاق بموقفه ، وجعل ذلك راجعاً الى المفهوم من قوله تعالى : ( هل ينظرون ) أى كذلك كان من قبلهم مكذبين لزمهم الحججة منتظرين فأصابعهم ما كانوا منتظرين - سيدي حسن - إلا أن معتمد الكلام الأول وهو أقرب مأخذاً ، ودلالة ( فعل ) عليه أظهر ، فهذه فذلكه ضمننت محصل ما قالوا به تلك النعم والبصائر وأدخضها تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم والبشرى بقلب الدائرة على من تربص به وباصحابه عليه الصلاة والسلام الدوائر وختمت بما يدل على أنهم انقطعوا فاحتجوا بأخر ما يحتج به المحجوج يتقلب عليه فلا يبصر الا وهو مولوج مشجوج وهو ما تضمنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ فهو من تنه قوله سبحانه : ( هل ينظرون ) الا ترى كيف ختم بنحوه آخر مجادلاتهم في سورة الانعام في قوله سبحانه : ( يقول الذين أشركوا ) وكذلك في سورة الزخرف ولا تراهم يتشبثون بالمشيئة الا عند انخزال الحججة ( وقالوا لوشاء ربنا لكانت حكمته ) ويكفى في الانقلاب ما يشير اليه قوله سبحانه : ( قل فلاه الحججة البالغة ) وفي ارشاد العقل ان هذه الآية بيان لفن آخر من كفر أهل مكة فهم المراد بالموصول ، والعدل عن الضمير اليه لتقر بهم حين الصلاة وذمهم بذلك من أول الامر ، والمعنى لوشاء الله تعالى عدم عبادتنا لشيء غيره سبحانه كما تقول ما عبدنا ذلك ﴿ نَحْنُ وَالْأَمْوَانُ ﴾ الذين نهى بهم في ديننا ﴿ وَلَا حَرَمًا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ من السوائب والبحائر وغيرها - فن - الأولى بيانية والثانية زائدة لئلا يكيد الاستغراق وكذا الثالثة ( ونحن ) لنا كيد ضمير ( عبدنا ) لالتصحيح العطف لوجود العاقل وإن كان حسناً ، وتقدير مفعول ( شاء ) عدم العبادة ما صرح به بعضهم ، وكان الظاهر أن يضم اليه عدم التحريم . واعترض تقدير ذلك بأن عدم الاحتجاج الى المشيئة بما ينفي عنه قوله ﷺ : « ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن » حيث لم يقل عليه الصلاة والسلام ماشاء الله تعالى كان وما شاء عدم كونه لم يكن بل يكفي فيه عدم مشيئة الوجود ، وهو معنى قولهم : علة العدم عدم علة الوجود ، فالأولى أن يقدر المفعول وجودياً كالتوحيد والتحليل وكامثال ما جئت به والامر في ذلك سهل وفي تخصيص الأشرك والتحريم بالنفي لانهما أعظم وأشهر ما هم عليه ، وغرضهم من ذلك كما قال بعض المحققين تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام والظعن في الرسالة رأساً ، فان حاصله إن ماشاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع فلأنه سبحانه شاء أن نوحده ولا نشركه شيئاً ونحل ما أحله ولا نحرم شيئاً بما حرماناً كما تقول الرسول

و یقولونہ من جہتہ تمالی لسان الامر کما شاء من التوحید ونفی الاشراک وتحلیل ما أحلہ وعدم تحریم شیء من ذلك وحيث لم یکن كذلك ثبت أنه لم یشاء شيئاً من ذلك بل شاء ما نحن عليه وتحقق أن ما نقوله الرسل عليهم السلام من تلقاء أنفسهم ورد الله تعالى عليهم بقوله سبحانه عز وجل : ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الفعل الشنيع ﴿ فَعَلَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ من الامم أى أشركوا بالله تعالى وحرموا من دونه ما حرموا وجادلوا رسلهم بالباطل ليدحضوا به الحق ﴿ فَعَلَّ عَلَى الرُّسُلِ ﴾ الذين أمروا بتبليغ رسالات الله تعالى وعزائم أمره ونهيه ه **﴿ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ۳۵ ﴾** أى ليست وظيفتهم الا الألباغ للرسالة الموضح طريق الحق والمظهر أحكام الوحي التى منها تحتم تعلق مشيئته تعالى باهتداه من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنتهدى بهم سبلنا) ه

واما الجاؤم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاقوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التى يدور عليها فلك التكليف حتى يستدل بعدم ظهور آثاره على عدم حقية الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك ، فان ما يترتب عليه الثواب والعقاب من الافعال لا بد فى تعلق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصراف اختيارهم الجزئى الى تحصيله والا لكان الثواب والعقاب اضطررا بينه والغا على هذا للتعليل كما قيل كذلك فعل اسلافهم وذلك باطل فان الرسل عليهم السلام ليس شأنهم الا تبليغ الأوامر والنواهي لا تحقيق مضمونها قسرا والجاهاه ، وكأنى بك لا تبريه من تكلفه ه وهو متضمن الرد على الزمخشري فقد سلك فى هذا المقام الغلو فى المقال وعدل عن سنن الهدى الى مهواة الضلال فذكر أن هؤلاء المشركين فعلوا ما فعلوا من القبائح ثم نسبوا فعلهم الى الله تعالى وقالوا : ( لو شاء الله الى آخره وهذا مذهب المجبرة بعينه كذلك فعل اسلافهم فلما نبهوا على قبح فعلهم وركوه على ربهم فهل على الرسل إلا أن يبلغوا الحق وأن الله سبحانه لا يشاء الشرك والمعاصى البليان والبرهان ويطلعوا على بطلان الشرك وقبحه وبراهة الله تعالى من أفعال العباد وأنهم فاعلوها بقصدهم وإرادتهم واختيارهم ، والله تعالى باعثهم على جميلها وموقفهم له وزاجرهم عن قبيحها وموعدهم عليه الى آخر ما قال مما هو على هذا المنوال ، ولممرى أنه فسر الآيات على وفق هواه وهى عليه لاله لو تدبر ما فيها وحواه ، وقد رد عليه غير واحد من المحققين وأجلة المدققين وينبوا أن الآية بمعزل عن أن تكون دليلا لأهل الاعتزال كما أن الشرطية لا تنتج مطلوب أو لك الضلال ، وقد تقدم نبذه من الكلام فى ذلك ، ثم ان كون غرض المشركين من الشرطية تكذيب الرسل عليهم السلام هو أحد احتمالين فى ذلك ، قال المدقق فى الكشف فى نظير الآية : إن قولهم هذا إما لدعوى مشروعية ما هم عليه ردا للرسول عليهم السلام أو لتسليم أنهم على الباطل اعتذارا بأنهم مجبورون ، والاول باطل لأن المشيئة تتعلق بفعلهم المشروع وغيره فما شاء الله تعالى أن يقع منهم مشروعا وقع كذلك وما شاء الله تعالى أن يقع لا كذلك وقع لا كذلك ، ولا شك أن من توهم أن كون الفعل بمشيئته تعالى ينافى مجي الرسل عليهم السلام بخلاف ما عليه المباشر من الكفر والضلال فقد كذب التكذيب كله وهو كاذب فى استنتاج المقصود من هذه اللزومية ، وظاهر الآية مسوق لهذا المعنى ، والثانى على ما فيه حصول المقصود وهو الاعتراف بالبطلان باطل أيضا اذ لا جبر لأن المشيئة تعلقت بأن يشركوا اختيارا منهم والعالم تعلق كذلك



ومثله في التحريم فهو يؤكّد دفع العذر لأنه يحقّقه ، وذكر أن معنى (فهل على الرسل) أن الذي على الرسل أن يبلغوا ويبينوا معالم الهدى بالارشاد الى تمهيد قواعد النظر والامداد بأدلة السمع والبصر ولا عليهم من مجادلة من يريد أن يدحض بباطله الحق الاباح اذ بعد ذلك التبيين يتضح الحق للناظرين ولا تجدى نفعاً مجادلة المماندين ، وجوز أن يكون قولهم هذا منعاً للبعثة والتكليف متمسكين بأن ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع فما الفائدة فيهما أو إنكاراً لقبح ما أنكر عليهم من الشرك والتحريم محتجين بأن ذلك لو كان مستقبلاً لما شاء الله تعالى صدوره عنا أو لشاء خلافه ملجأ اليه ، وأشير إلى جواب الشبهة الأولى بقوله سبحانه : (فهل على الرسل) الى آخره كأنه قيل : ان فائدة البعثة البلاغ الموضح للحق فان ما شاء الله تعالى وجوده أو عدمه لا يجب ولا يمتنع مطلقاً زعمتم بل قد يجب أو يمتنع بتوسط أسباب آخر قدرها سبحانه ومن ذلك البعثة فانها تؤدي الى هدى من شاء الله تعالى على سبيل التوسط ، وأما الشبهة الثانية فقد أشير إلى جوابها في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ وحده ﴿ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ هو كل ما يدعو الى الضلالة ، وقال الحسن : هو الشيطان ، والمراد من اجتنابه اجتناب ما يدعو اليه ﴿ فَمَنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الامم ﴿ مَنْ هَدَى اللَّهُ ﴾ الى الحق من عبادته أو اجتناب الطاغوت أو وفقهم لذلك ﴿ وَمَنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ ثبتت ووجبت اذ لم يوفقهم ولم يرد هدايتهم ، ووجه الاشارة أن تحقق الضلال وثباته من حيث انه وقع قسماً للهداية التي هي بارادته تعالى ومشيئته كان هو ايضا كذلكه وأما ان إرادة القبيح قبيحة فلا يجوز اتصاف الله سبحانه بها فظاهر الفساد لأن القبيح كسب القبيح والاتصاف به لإرادته وخلقه على ماقرر في الكلام . وأنت تعلم أن كلنا الاشارتين في غاية الخفاء ، ولينظر أى حاجة إلى الحصر وما المراد به على جعل (فهل على الرسل) إلى آخره مشيراً إلى جواب الشبهة الأولى . وقال الامام : إن المشركين أرادوا من قولهم ذلك انه لما كان الكل من الله تعالى كان منه الانبياء عليهم السلام عبثاً فنقول : هذا اعتراض على الله تعالى وجار مجرى طلب العلة في أحكامه تعالى وأفعاله وذلك باطل اذ لله سبحانه أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يجوز أن يقال له لم فعلت هذا ولم تفعل ذلك . والدليل على أن الإنكار انما توجه الى هذا المعنى انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله سبحانه : (ولقد بعثنا) الى آخره حيث بين فيه أن سنته سبحانه في عباده ارسال الرسل اليهم وأمرهم بعبادته ونهيهم عن عبادة غيره ، وأفاد أنه تعالى وان أمر الكل ونهاهم الا أنه جل جلاله هدى البعض وأضل البعض، ولاشك أنه انما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه الها منزها عن اعتراضات المعترضين ومطالبات المنازعين، فكان إيراد هذا السؤال من هؤلاء الكفار موجبا للجهل والضلال والبعد عن الله المتعال ، فثبت أن الله تعالى انما ذم هؤلاء القائلين لانهم اعتقدوا أن كون الأمر كذلك يمتنع من جواز بعثة الرسل لانهم كذبوا في قولهم ذلك ، وهذا هو الجواب الصحيح الذى يعول عليه في هذا الباب ، ومعنى (فهل على الرسل) الى آخره أنه تعالى أمر الرسل عليهم السلام بالتبليغ فهو الواجب عليهم ، واما أن الايمان هل يحصل أولاً يحصل فذلك لا تعلق للرسل به ولكن الله تعالى يهدى من يشاء باحسانه ويضل من يشاء بخذلانه اه وهو كما ترى .

ونقل الواحدى في الوسيط عن الزجاج أنهم قالوا ذلك على المزو ولم يرتضه كثير من المحققين ، وذكر بعضهم أن حمله على ذلك لا يلائم الجواب . نعم قال في الكشف عند قوله تعالى : ( وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ) إنهم دفعوا قول الرسل عليهم السلام بدعوتهم الى عبادته تعالى ونههم عن عبادة غيره سبحانه بهذه المقالة وهم ملزمون على مساق هذا القول لأنه اذا استند السلك الى مشيئته تعالى فقد شاء ارسال الرسل وشاء دعوتهم الى العباد وشاء جحودهم وشاء دخولهم النار ، فالانكار والدفع بعد هذا القول دليل على أنهم قاهوه لا عن اعتقاد بل مجازفة ، وقال في موضع آخر عند نظير الآية أيضا : انهم كاذبون في هذا القول لجزمهم حيث لا ظن مطلقا فضلا عن العلم ، وذلك لأن من المعلوم أن العلم بصفات الله تعالى فرع العلم بذاته والايان بها كذلك والمحتجون به كفرة مشركون مجسمون ، وأطال الكلام في هذا المقام في سورة الزخرف ه وذكر أن في كلامهم تعجيز الخالق بآيات التمايز بين المشيئة وضد المأمور به فيازم أن لا يريد إلا أمر به ولا ينهى الا وهو لا يريد ، وهذا تعجيز من وجهين اخراج بعض المقدورات عن أن يصير محلها وتضييق محل أمره ونهيه وهذا بينه مذهب اخوانهم القدرية اه ويجوز أن يقال : ان المشركين انما قالوا ذلك الزمان عنهم حيث سمعوا من المرسلين وأتباعهم أن ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن والافهم أجمل الخلق يربهم جل شأنه وصفاته ( ان هم الا كالانعام بل هم أضل ) ومرادهم اسكات المرسلين وقطعهم عن دعوتهم الى ما يخالف ما هم عليه والاستراحة عن معارضتهم فكأنهم قالوا : انكم تقولون ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن فما نحن عليه مما شاءه الله تعالى وما تدعوننا اليه مما لم يشأه والا لسكان ، والاتق بكم عدم التعرض لخلاف مشيئة الله تعالى ، فان وظيفة الرسول الجرى على ارادة المرسل لأن الارسال انما هو لتنفيذ تلك الارادة وتحصيل المراد بها ، وهذا جهل منهم بحقيقة الأمر وكيفية تعاق المشيئة وفائدة البعثة ، وذلك لأن مشيئته تعالى انما تتعلق وفق عليه وعلمه انما يتعاق وفق ماعليه الشئ في نفسه ، فالله تعالى ماشاء شركهم مثلا لا بعد ان علم ذلك وما عليه الا وفق ما هو عليه في نفس الامر فهم مشركون في الازل ونفس الامر ألا أنه سبحانه حين ابرزهم على وفق ما علم فيهم لو تركهم وحالهم كان لهم الحجة عليه سبحانه اذا عذبهم يوم القيامة إذ يقولون حينئذ : ما جئنا من نذير فأرسل جل شأنه الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فليس على الرسل الاتباع الاوامر والنواهي لتقوم الحجة البالغة لله تعالى ، فالتبليغ مراد الله تعالى من الرسل عليهم السلام لاقامة حججه تعالى على خلقه به ، وليس مراده من خلقه الا ما هم عليه في نفس الامر خيرا كان أو شرا . وفي الخبر يقول الله تعالى : ( يا عبادي انما اعمالكم اخصيها لكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه ) ولا منافاة بين الامر بشئ و ارادة غيره منه تعالى لأن الامر بذلك حسبما يلبق بجماله وجماله ، والارادة حسبما يستدعيه في الآخرة الشئ في نفسه ، وقد قرر اجماعه إنسكك الامر عن الارادة في الشاهد أيضا : وذكر بعض الحنابلة الانفكك أيضا لكن عن الارادة التكريفية لا مطلقا ، والبحث مفصل في موضعه ، وإذا علم ذلك فاعلم ان قوله سبحانه : ( فهل على الرسل الا البلاغ ) يتضمن الاشارة الى ردهم كأنه قيل : ما أشرتم اليه من أن اللاتق بالرسل ترك الدعوة الى خلاف ماشاء الله تعالى منا والجرى على وفق المشيئة والسكوت عنا باطل لأن وظيفةهم والواجب عليهم هو التبليغ وهو مراد الله تعالى منهم لتقوم به حجة الله تعالى عليكم لا السكوت وترك الدعوة ، وفي قوله سبحانه : ( ولقد بعثنا الخ إشارة

يتظن لها من له قلب إلى ان المشيئة حسب الاستعداد الذي عليه الشخص في نفس الامر فتأمل فان هذا الوجه لا يخلو عن بعد ودغدغة . والذي ذكره الفاضل في قوله تعالى : ( ولقد بعثنا ) الخ أنه بين فيه أن البعثة أمر جرت به السنة الالهية في الاسم كلها سييا لهدى من أراد سبحانه اهتداه وزيادة اضلال من أراد ضلاله كالغذاء الصالح ينفع المزاج السوى ويقويه ويصير المنحرف وفيه •

وفي إرشاد العقل السليم انه تحقيق لكيفية تعاق مشيئته تعالى بأفعال العباد بعد بيان ان الاجراء ليس من وظائف الرسالة ولا من باب المشيئة المتعلقة بما يدور عليه فلك الثواب والعقاب من الافعال الاختيارية ، والمعنى انا بعثنا في كل امة رسولا يأمرهم بعبادة الله تعالى واجتناب الطاغوت فأمر وهم فتفرقوا ففهم من هداة الله تعالى بعد صرف قدرته واختياره الجزئي الى تحصيل ما هدى اليه ومنهم من ثبت على الضلالة لعناده وعدم صرف قدرته الى تحصيل الحق ، والغا في ( فمنهم ) نصيحة كما أشير اليه . وكان الظاهر في القسم الثاني ومنهم من أضل الله - الا أنه غير الاسلوب الى ما في النظم الكرم للاشعار بأن ذلك لسوء اختيارهم كقوله تعالى : ( وإذا مرضت فهو يشفين ) و ( أن ) يحتمل أن تكون مفسرة لما في البعث من معنى القول وأن تكون مصدرية بتقدير حرف الجر اي بأن اعبدا الله ﴿ فسيروا ﴾ أيها المشركون المكذبون القائلون : لو شاء الله ما عبدا

من دونه ﴿ في الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ من عاد وثمود ومن سائر سيرة من حقت عليه الضلالة وقال كما قلتم لعلمكم تعتبرون ، وترتيب الامر بالسيرة على مجرد الاخبار بشيوت الضلالة عليهم من غير اخبار بحلول العذاب للايدان بأن ذلك غنى عن البيان ، وفي عطف الامر الثاني بالغناء اشعار بوجوب المبادرة الى النظر والاستدلال المنقذين من الضلال ﴿ إِنَّ تَحْرُصَ عَلَىٰ هُدَاهُمْ ﴾ خطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم . والحرص فرط الارادة . وقرأ النخعي ( وإن ) بزيادة واو وهو ، والحسن . واو وجودة ( تحرص ) بفتح الراء . مضارع حرص بكسر هاء وهي لغة ، والجمهور ( تحرص ) بكسر الراء مضارع حرص بفتحها وهي لغة الحجاز ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ﴾ جواب الشرط على معنى فإلم ذلك أو علة للجواب المحذوف أي ان تحرص على هداهم لم ينفع حرصك شيئا فان الله تعالى لا يهدي من يضل ، والمراد بالموصول قرين المعبر عنهم فيما مر بالذين أشركوا ، ووضع الموصول موضع ضمير هم للتخصيص على اسم من حقت عليهم الضلالة وللشعار بعلة الحكم . ويجوز أن يراد به ما يشاهمهم ويدخلون فيه دخولا اوليا ، ومعنى الآية على ما قبل : انه سبحانه لا يخلق الهداية جبوا وقسراً فيمن يخلق فيه الضلالة بسوء اختياره ولا بد من نحو هذا التأويل لأن الحكم بدون ذلك مما لا يكاد يجهل ، و ( من ) على هذا مفعول ( يهدي ) كما هو الظاهر ، وقيل إن يهدي مضارع هدى بمعنى اهتدى فهو لازم و ( من ) فاعله وضمير الفاعل في ( يضل ) لله تعالى والعائد محذوف أي من يضل ، وقد حكى مجي هدى بمعنى اهتدى الفراء . وقرأ غير واحد من السبعة ، والحسن . والاعرج . وبجاهد . وابن سيرين . والطاردي . ومزاحم الخراساني . وغيرهم ( لا يهدي ) بالبناء للمفعول - فن - نائب الفاعل والعائد وضمير الفاعل كما مر ، وهذه القراءة أبلغ من الاولى لانها تدل على أن من أضله الله تعالى لا يهديه كل أحد بخلاف الاولى فانها تدل على ان الله تعالى لا يهديه فقط وإن كان من لم يهد الله فلا هادي له ، وهذا على ما قبل - ان لم نقل - لزوم هدى وأما اذا



قلنا به فوفاً بمعنى الا أن هذه صريحة في عموم الفاعل بخلاف تلك مع أن المتمدى هو الاكثر. وقرأت فرقة منهم عبدالله (لايهدى) بفتح الياء، وكسر الهاء، والذال وتشديدها، وأصله يهتدى فأدغم كقولك في يختصم يختصم به وقرأت فرقة أخرى (لايهدى) بضم الياء، وكسر الدال، قال ابن عطية: وهي ضعيفة، وتمتبه في البحر بأنه إذا ثبت هدى لازماً بمعنى اهتدى لم تكن ضعيفة لأنه ادخل على اللازم همزة التعدية، فالعنى لا يجعل هتدياً من أضله هـ وأجيب بأنه يحتمل أن وجه الضعف عنده عدم اشتهاً أهدى المزيد. وقرئ (يضل) بفتح الياء، وفي مصحف أبي (فان الله لا هادى لمن أضل) (وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ٣٧) ينصرونهم في الهداية أو يدعون العذاب عنهم وهو تتميم باطلال ظ أن آلهتهم تنفعهم شيئاً وضمير لهم عائد على معنى من وصيغة الجمع في الناصرين باعتبار الجمعية في الضمير فان مقابلة الجمع بالجمع تقييداً لتقسام الآحاد على الآحاد لان المراد في طائفة من الناصرين من كل منهم ثم ان اول هذه الآيات ربما يؤم نصره مذهب الاعتزال لكن آخرها مشتمل على الوجه الكثيرة كما قال الامام الدالة على نصره مذهب اهل الحق، ولعل الامر غنى عن البيان والله تعالى الحمد على ذلك (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ) شروع في بيان فن آخر من اباطيلهم وهو انكارهم البعث، وهو على ما في الكشاف وغيره عطف على قوله تعالى: (وقال الذين اشركوا) قيل: ولتضمن الأول انكار التوحيد وهذا إنكار البعث وهما امران عظيمان من الكفر والجهل حسن العطف بينهما، والضمير لاهل مكة ايضا اي حلفوا بالله (جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) مصدر منصوب على الحال اي جاهدين في أيامهم (لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ مَيِّتٌ) وهو مبنى على أن الميت بعدم ويفى وأن البعث اعادة له وأنه يستحيل اعادة الممدوم، وقد ذهب الى هذه الاستحالة الفلاسفة ولم يوافقهم في دعوى ذلك أحد من المتكلمين الا الكرامية. وأبو الحسين البصرى من المعتزلة، واحتجوا عليها بما رده المحققون، وبعضهم ادعى الضرورة في ذلك وأن ما يذكر في بيانه تنبيهات عليه، فقد نقل الامام عن الشيخ أبي علي بن سينا أنه قال: كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب شهد عقله الصريح بأن اعادة الممدوم بعينه ممنوعة، وفي قسم هؤلاء الكفار على عدم البعث إشارة كما قال في التفسير الى أنهم يدعون العلم الضروري بذلك وأنت تعلم أنه إذا جرت اعادة الممدوم بعينه كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا اشكال في البعث أصلاً، وأما ان قلنا بعدم جواز الاعادة لقيام القاطع على ذلك فقد قيل: نلتزم القول بعدم انعدام شيء من الابدان حتى يلزم في البعث اعادة الممدوم وإنما عرض لها التفرق ويعرض لها في البعث الاجتماع فلا اعادة لممدوم، وفيه بحث وان أبدقصة ابراهيم عليه السلام ومن هنا قال المولى ميرزا جان: لا مخلص إلا بأن يقال ببقاء النفس المجردة (١) وأن البدن المبعوث مثل البدن الذى كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا يتأني هذا قانون العدالة اذا الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكأن الاثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب إنما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب على أفعال الانسان إنما هو للنفس وهي المتلذذة والمتألمة تلذذاً أو تألماً عقلياً أو حسياً فليس يلزم خلاف العدالة، وأما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه فتؤولة لفرض القاطع الدال على الامتناع، وذلك بأن يقال: المراد اعادة مادته مع صورة كانت

(١) بناء على تسليم وجود النفس المجردة والا فيمكن بقاء مادة البدن تدبراه منه

أشبه الصور الى الصورة الأولى وتدرجاً؛ وسيأتي إن شاء الله تعالى في سورة يس تحقيق هذا المطلب على أنموذجيه ونقل عن ابن الجوزي. وأبي العالية أن هذه الآية نزلت لأن رجلاً من المسلمين تقاضى ديناً على رجل من المشركين فكان فيما تكلم به المسلم الذي أراحوه بعد الموت فقال المشرك: وانك لتبعث بعد الموت وأقسم بالله لا تبعث الله من يموت فقصص الله تعالى ذلك ورده أبلغ رد بقوله سبحانه: ﴿بلى﴾ لا يجاب النفي أى بلى ببعثهم ﴿وعدا﴾ مصدر مؤكد لما دل عليه (بلى) اذ لا معنى له سوى الوعد بالبعث والاخبار عنه، ويسمى نحو هذا مؤكداً لنفسه وجوز أن يكون مصدر المحذوف أى وعد ذلك وعدا (عليه) صفة (وعدا) والمراد وعدا ثابتاً عليه انجازها والافئس الوعد ليس ثابتاً عليه، وثبوت الانجاز لا متناع الخلف فيه وعدها وإن البعث من مقتضيات الحكمة. ﴿حَقًّا﴾ صفة أخرى - لو عدأ - وهى مؤكدة إن كان بمعنى ثابتاً متحققاً ومؤسسه إن كان بمعنى غير باطل أو نصب على المصدرية بمحذوف أى حق حقا ﴿وَلَكِنَّا كَثْرَ النَّاسِ﴾ لجهلهم بشؤون الله تعالى من العلم والقدرة والحكمة وغيرها من صفات الكمال وبما يجوز عليه وما لا يجوز وعدم وقوفهم على سر التكوين والغاية القصوى منه وعلى أن البعث مما تقتضيه الحكمة ﴿لَا يَهُودُونَ ۙ ۳۸﴾ أنه تعالى يبعثهم، ونعى عليهم عدم العلم بالبعث دون العلم بعدمه الذى يزعمونه على ما يقتضيه ظاهر قسمهم ليعلم منه نعى ذلك بالطريق (١) هـ وجوز أن يكون للاذعان بأن ما عندهم بمعزل عن أن يسمى علماً بل هو توهم صرف وجهل محض، وتقدير مفعول (يعلمون) ما عدلت هو الانسب بالسياق، وجوز أن يكون التقدير لا يعلمون أنه وعد عليه حق فيكذبونه قائلين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا الأساطير الأولى) ﴿لَيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ متعاقب بما دل عليه (بلى) وهو يبعثهم، والضمير لمن يموت الشامل للمؤمنين والكافرين إذ التبيين يكون للمؤمنين أيضاً فاهم وإن كانوا عالمين بذلك لسكته عند معانيه حقيقة الحال يتضح الامر فيصل علمهم الى مرتبة عين اليقين أى يبعثهم ليبين لهم بذلك وبما يحصل لهم بمشاهدة الاحوال الكايفة ومعانيها بصورها الحقيقية الشان ﴿الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ (٢) من الحق الشامل لجميع ما خالفوه بما جاء به الرسل المبعوثون فيهم ويدخل فيه البعث دخولا أولاً، والتعريف عن ذلك بالموصول للدلالة على نفاخته وللإشعار بعالية ما ذكر في حيز الصلة للتبيين، وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآي ﴿وَيَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بالله تعالى بالاشراك وانكار البعث الجسماني وتكذيب الرسل عليهم السلام ﴿أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ۙ ۳۹﴾ وكل ما يقولونه ويدخل فيه قولهم: (لا يبعث الله من يموت) دخولا أولاً ونقل في البحر القول بتعلق (ليبين) الخ بقوله تعالى: (واقدم بشايف كل أمة رسولا) أى بشاه ليبين لهم ما اختلفوا فيه وأنهم كانوا على الضلالة قبل بعثه مفترين على الله سبحانه الكذب ولا يخفى بعد ذلك تبادل ما تقدم وجعل التبيين والعلم المذكورين غاية للبعث كما في ارشاد العقل السليم باعتبار وروده في معرض الرد على المخالفين وابطال مقالة المماندين المستدعى للتعرض لما يردعهم عن المخالفة وأخذهم الى الاذعان للحق فان الكفرة إذا علموا أن تحقق البعث اذا كان لتبيين أنه حق وليعلموا أنهم كاذبون في انكاره كان أذجر لهم عن انكاره

(١) قوله بالطريق هكذا بخطه وامله بالطريق الأولى (٢) في الاصل «فيه يختلفون» ونهى عليه قوله الآتى وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآي ولسكن التلاوة (يختلفون فيه) اه

وأدعى الى الاعتراف به ضرورة أنه يدل على صدق العزيمة على تحقيقه كما تقول لمن يشكر أنك تصلى لأصليان  
رغما لأنفك وإظهارا لكذبك ، ولأن تكرر الغايات أدل على وقوع المغياها والافعالغاية الاصابة للبعث باعتبار  
ذاته انما هو الجزء الذي هو الغاية القصوى للخلق المغيا بمزفته عز وجل وعبادته ، وانما لم يذكر ذلك لتكرر  
ذكرة في مواضع وشهرته ، وفيه أنه انما لم يدرج علم الكفار بكذبهم تحت التبيين بأن يقال مثلاً: وأن الذين كفروا  
كانوا كاذبين بل جىء بصيغة العلم لأن ذلك ليس مما يتعلق به التبيين الذى هو عبارة عن اظهار ما كان مهما  
قبل ذلك بأن يخبر به فيختلف فيه كالبعث الذى نطق به القرآن فاختلف فيه المختلفون ، وأما كذب الكافرين  
فليس من هذا القبيل ، ويستفاد من تحقيقه في نظير ما هنا أنه لما كان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال  
عقلى وكان معنى تبيين الصدق اظهار ذلك المدلول وقطع احتمال نقيضه بعد ما كان محتملاً له احتمالاً عقلياً مناسب  
أن يتعلق التبيين بالذى فيه يختلفون من الحق، وليس بين الصدق والباطل كثير فرق ، ولما كان الكذب أمراً حادثاً  
لادلالة الخبر عليه حتى يتعلق به التبيين والاظهار بل هو نقيض مدلوله فماتعلق به يكون علماً مستأنفاً مناسب  
أن يتعلق العلم بأنهم كانوا كاذبين فليتدبره

قيل : وليكون العلم بما ذكر من روادف ذلك التبيين قيل ( وليعلم الذين كفروا ) دون وليجعل الذين كفروا  
عالمين ، وخص الاستناد بهم حيث لم يقل وليعلموا ان الذين كفروا كانوا كاذبين تنبيهاً على أن الأهم عندهم ،  
وقيل : لم يقل ذلك لأن علم المؤمنين بما ذكر حاصل قبل ذلك أيضاً . وتعقب بأن حصول مرتبة من مراتب  
العلم لا يأتى حصول مرتبة أعلا منها فلم لم يقل ذلك لإيداننا بحصول هذه المرتبة من العلم لهم حيثئذ ، ولعل  
فيه غفلة عن مراد القائل . وجوز أن يراد من علم الكفرة بأنهم كانوا كاذبين تمذيبهم على كذبهم فكأنه  
قيل : ليظهر للمؤمنين والكافرين الحق وليعذب الكافرين على كذبهم فيما كانوا يقولونه من أنه تعالى  
لا يبعث من يموت ونحوه ، وهذا كما يقال للجاني : غدا تعلم جنايتك ، وحيثئذ وجه تخصيص الاستناد بهم  
ظاهر ، وهو كما ترى . وزعم بعض الشيعة أن الآية في على كرم الله تعالى وجهه والائمة من بنيه رضى الله تعالى  
عنهم وأنها من أدلة الرجعة التى قال بها أكثرهم ، وهو زعم باطل ، والقول بالرجعة محض سخافة لا يكاد  
يقول بها من يؤمن بالبعث ، وقد بين ذلك على أتم وجه في التحفة الاثني عشرية ، ولعل الزبوة تفضى إن شاء  
الله تعالى الى بيانه ، وما أخرجه ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : أن قوله تعالى ( وأقسموا  
بالله الآية ) نزلت في غير مسلم الصحة ، وعلى فرض التسليم لا دليل فيه على ما يزعمونه من الرجعة بأن يقال :  
إنه رضى الله تعالى عنه أراد أنها نزلت بسببي ، ويكون رضى الله تعالى عنه هو الرجل الذى تقاضى ديناً له على  
رجل من المشركين فقال ما قال كما مر عن ابن الجوزى . وأنى العلية ، وأخرجه عن أبى العالية عبد بن حميد  
وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . واستنبط الشيخ بهاء الدين من الآية دليلاً على أن الكذب مخالفة  
الواقع ولا عبرة بالاعتقاد ، وهو ظاهر فافهم

( إِنَّمَا قَوْلُنَا ) استئناف ابيان التكوين على الاطلاق ابتداء أو إعادة بعد التنبيه على أنية البعث ومنه يعلم

كيفيته - فما - كافة ( قولنا ) مبتدأ ، وقوله تعالى : ( لَشَيْءٍ ) متعلق به واللام للتبليغ كما في قولك : قلت لزيد  
قم مقام ، وقال الزجاج : هي لام السبب أى لأجل إيجاد شئ ، وتعقب بأنه ليس بواضح والمتبادر من الشئ



هنا المعدوم وهو أحد اطلاقاته ، وقد برهن الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة على أن إطلاق الشيء على المعدوم حقيقة كاطلاقه على الموجود وألف في ذلك رسالة جليلة سماها جلاء الفهوم ، ويعلم منها أن القول بذلك الإطلاق ليس خاصا بالمترلة كما هو المشهور ، ولهذا أول هنا ما لم يقف على التحقيق من الجماعة فقال : إن التعبير عنه بذلك باعتبار وجوده عند تعلق مشيئته تعالى به لا أنه كان شيئاً قبل ذلك .

وفي البحر نقلاً عن ابن عطية أن في قوله تعالى : (لشيء) وجهين. أحدهما انه لما كان وجوده حينما جاز أن يسمى شيئاً وهو في حال العدم ، والثاني أن ذلك تنبيه على الامثلة التي ينظر فيها وأن ما كان منها موجوداً كان مراداً وقيل له كن فكان فصار مثلاً لما يتأخر من الأمور بما تقدم ، وفي هذا تخلص من تسمية المعدوم شيئاً ، وفيه من الخفاء ما فيه ، وأيضاً كان فالتونين للتأكيد أي لشيء. أي شيء كان بما عز وهان ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ ظرف - لقولنا - أي وقت تعلق إرادتنا بإيجاده ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ في تأويل مصدر خبر للبتداء ، واللام في

(له) كاللام في (لشيء) ﴿فَيَكُونُ﴾ . ع) اما عطف على مقدر يفسح عنه الفاء وينسحب عليه الكلام أي فنقول ذلك فيكون ، واما جواب لشرط محذوف أي فاذا قلنا ذلك فهو يكون ، وقيل : انه بعد تقدير هو تسكون الجملة خبراً مبتدأ محذوف أي ما أردناه فهو يكون ، وكان في الموضوعين تامة ، والذي ذهب اليه أكثر المحققين وذكره مقتصرًا عليه شيخ الاسلام أنه ليس هناك قول ولا مقول له ولا أمر ولا مأمور حتى يقال : انه يلزم أحد المحالين اما خطاب المعدوم أو تحصيل الحاصل ، أو يقال : (انما) مستدعية انحصار قوله تعالى في قوله تعالى : (كن) وليس يلزم منه انحصار أسباب التكوين فيه كما يفيدته قوله سبحانه : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فان المراد بالأمر الشأن الشامل للقول والفعل ومن ضرورة انحصاره في كلمة كن انحصار أسبابه على الإطلاق في ذلك بل انما هو تمثيل السهولة تأتي المقدورات حسب تعلق مشيئته تعالى وتصوير لسرعة حدوثها بما هو علم في ذلك من طاعة الأمور المطيع لأمر المطاع ، فالمعنى إنما إيجادنا لشيء عند تعلق مشيئتنا به أن نوجده في أسرع ما يكون ، ولما عبر عنه بالأمر الذي هو قول مخصوص وجب ان يعبر عن مطلق الإيجاد بالقول المطلق .

وقيل : إن الكلام على حقيقته وبذلك جرت العادة الإلهية ونسب الى السالف ، وأجيب لهم عن حديث لزوم أحد المحذورين تارة بأن الخطاب تكويبي ولا ضير في توجيهه إلى المعدوم ، وتعقب بأنه قول بالتمثيل وتارة بأن المعدوم ثابت في العلم ويكفي في صحة خطابه ذلك حتى ان بعضهم قال بأنه مرئي له تعالى في حال عدمه ، وتعقب بما يطرد ، واما حديث الانحصار فقالوا ان الأمر فيه هين ، وقد مر بوضوح الكلام في هذا المقام . واحتج بعض أهل السنة بالآية بناء على الحقيقة على قدم القرآن قال : انها تدل على أنه تعالى إذا أراد أحداث شيء قال له كن فلو كان كن حادثاً لزم التسلسل وهو محال فيكون قديماً ومتى قيل بقدم البعض فليقل بقدم الكل ، وتعقب بأن كلمة إذا لا تفيد التكرار ولذا اذا قال لامرأته : إذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرات لا تطلق الا طلقة واحدة فلا يلزم أن يكون كل محدث محدثاً بكلمة كن فلا يلزم التسلسل على أن القول بقدم (كن) ضروري للطلان لما فيه من ترتب الحروف ، وكذا يقال في سائر الكلام اللفظي .

وقال الامام : ان الآية مشعرة بمحدث الكلام من وجوه : الاول أن قوله تعالى : (انما قولنا لشيء اذا أردناه) يقتضى كون القول واقفاً بالإرادة وما كان كذلك فهو محدث ، والثاني أنه علق القول بكلمة (اذا)

ولاشك أنها تدخل الاستقبال، والثالث أن قوله تعالى: (أن نقول) لا خلاف في أنه ينبيء عن الاستقبال. والرابع أن قوله سبحانه: (كرفيكون) كرفيه مقدمة على حدوث المكرون ولو بزمان واحد والمقدم على المحدث كذلك محدث فلا بد من القول بحدوث الكلام. نعم انها تشعر بحدوث الكلام اللفظي الذي يقول به الخابلية ومن وافقهم ولا تشعر بحدوث الكلام النفسى. والأشاعرة في المشهور عنهم لا يدعون الا قدم النفسى وينكرون قدم اللفظى، وهو بحث أطالوا الكلام فيه فليراجع. وما ذكر من دلالة «إذا» و«نقول» على الاستقبال هو ما ذكره غير واحد، لكن نقل أبو حيان عن ابن عطية أنه قال: ما فى ألفاظ هذه الآية من معنى الاستقبال والاستئناف إنما هو راجع الى المراد لا الى الإرادة، وذلك أن الأشياء المرادة المكونة في وجودها استئناف واستقبال لا في إرادة ذلك ولا في الأمر به لأن ذلك قديمان فمن أجل المراد عبر باذا ونقول. وأنت تعلم أنه لا كلام في قدم الإرادة لكنهم اختلفوا في أنها هل لها تعاقب حادث أم لا؛ فقال بعضهم بالأول، وقال آخرون: ليس لها الاتعلق أزلى لكن بوجود الممكنات فيما لا يزال كل في وقته المقدر له. فالله تعالى تعلقت ارادته في الازل بوجود زيد مثلا في يوم كذا وبوجود عمرو في يوم كذا وهكذا، ولا حاجة الى تعاقب حادث في ذلك اليوم، واما الامر فالنفسى منه قديم واللفظى حادث عن القائلين بحدوث الكلام اللفظى. واما الزمان فكثيرا ما لا يلاحظ في الافعال المستندة اليه تعالى، واعتبر كان الله تعالى ولا شئ معه وخلق الله تعالى العالم ونحو ذلك ولا أرى هذا الحكم مخصوصاً فيما اذا فسر الزمان بما ذهب اليه الفلاسفة بل يطرد في ذلك وفيما إذا فسر بما ذهب اليه المتكلمون فتأمل والله تعالى الهادى • وجعل غير واحد الآية لبيان إمكان البعث، وتقريره أن تكوين الله تعالى بمحض قدرته ومشيئته لا توقف له على سبق المواد والمدد والا لزم التسلسل، وكما أمكنه تكوين الأشياء ابتداء بلا سبق مادة ومثال أمكن له تكوينها إعادة بعده، وظاهره انه قول باعادة المعدوم، وظواهر كثير من النصوص أن البعث بجمع الاجزاء المتفرقة، وسياأتى بتحقيق ذلك كما وعدناك آنفاً إن شاء الله تعالى وقرأ ابن عامر. والكسائى ههنا وفي يس «فيكون» بالنصب، وخرجه الزجاج على العطف على «نقول» أى فان يكون أو على أن يكون جواب (كن)، وقد رد هذا الرضى وغيره بأن النصب فى جواب الامر مشروط بسببية مصدر الاول للثانى وهو لا يمكن هنا لاتحادهما فلا يستقيم ذلك، ووجه بأن مراده أنه نصب لأنه مشابه لجواب الامر لمجيئه بعده وليس بجواب له من حيث المعنى لأنه لا معنى لقولك: قلت لزيد اضرب تضربه وتعقب بأنه لا يخفى ضعفه وأنه يقتضى الغاء الشرط المذكور، ثم قيل: والظاهر أن بوجه بأنه إذا صدر مثله عن البليغ على قصد التثليل لسرعة التأثير بسرعة مبادرة المأمور الى الامتثال يكون المعنى ان أقل لك اضرب تسرع الى الامتثال فيكون المصدر المسبب عنه مسبباً من الهيئة لا من المادة، ومصدر الثانى من المادة أو محصل المعنى وبه يحصل التباين بين المصدرين ويتضح السببية والمسببية، وقال بعضهم: إن مراد من قال ان النصب للشابهة لجواب الامر أن «فيكون» كما فى قراءة الرفع معطوف على ما ينسحب عليه الكلام أو هو بتقدير فهو يكون خبر مبتدأ محذوف الا أنه نصب لهذه المشابهة وفيه ما فيه (وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ) أى لرحمة -ففى- على ظاهرها ففيه إشارة الى أنها هجرة متمكنة تمكن الظرف فى مظهره ففى ظرفية مجازية أو لاجل رضاه -ففى- للتلميل كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: ان امرأة دخلت النار فى هرة، والمهاجرة فى الاصل مصارمة

الغير وبتار كنه واستعملت في الخروج من دار الكفر الى دار الايمان اى والذين هجروا اوطانهم وتركوها في الله تعالى وخرجوا ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ﴾ اى مرتب بعد ظلم الكفار بايهم . اخرج عبد بن حميد وابن جرير . وابن المنذر . وابن ابي حاتم عن قتادة قال : هم اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ظلمهم اهل مكة فخرجوا من ديارهم حتى لحق طوائف منهم بأرض الحبشة ثم بوأهم الله تعالى المدينة بعد ذلك حسبما وعد سبحانه بقوله جل وعلا : ﴿ لَنُبَوِّئَنَّهُمُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ اى مائة حسنة ، وحاصله لنزلهم في الدنيا مئزلا حسنا ، وعن الحسن داراً حسنة ، والتقدير الاول أظهر لدلالة الفعل عليه . والثاني أوفق بقوله تعالى ( تبوء الدار ) ، وأياها كان - فحسنة - صفة محذوف منصوب نصب الظروف ، وجوز أن يكون مفعولاً ثانياً لنبوأنهم على معنى لتعطينهم منزلة حسنة ، وفسر ذلك بالغلبة على أهل مكة الذين ظلموهم وعلى العرب قاطبة ، وقيل : هي ما بقى لهم في الدنيا من الثناء وما صار لأولادهم من الشرف ، وعن جاهد أن التقدير معيشة حسنة أى رزقا حسنا ، وقيل : التقدير عطية حسنة ، والمراد بالعطية المعطى ، ويفسر ذلك بكل شىء حسن ناله المهاجرون في الدنيا ، وقد ر بعضهم تبوءة حسنة فهو صفة مصدر محذوف ، وقد تعتبر هذه التبوءة بحيث تشمل اعطاء كل شىء حسن صار للمهاجرين على نحو السابق . وفي البحر أن الظاهر أن إتصاب ( حسنة ) على المصدر على غير الصدر لأن معنى لنبوأنهم لنحسن إليهم فحسنة بمعنى إحسانا ، على جميع التقادير (الذين هاجروا) مبتدأ وجملة (لنبوأنهم) خبره . وجوز أبو البقاء أن يكون ( الذين ) منصوب بفعل محذوف يفسره المذكور ، والاوّل متعين عند أبي حيان قال : وفيه دليل على صحة وقوع الجملة القسمية خيرا للمبتدأ خلافاً لتعلب ، والذي ذهب اليه بعض المحققين ان الخبر في مثل ذلك إما هو جملة الجواب المؤكدة بالقسم وهي اخبارية لإشائية ، واعتراض على أبي البقاء في الوجه الثاني بأنه لا يجوز نصب بالفعل المحذوف الا حيث يجوز للمذكور أن يعمل في ذلك المنصوب حتى يصح أن يكون مفسراً وما هنا ليس كذلك فانه لا يجوز زيدا لأضربن فلا يجوز زيدا لأضربنه ، والجار والمجرور متعلق بما عنده ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من (حسنة) هذا •

ونقل عن ابن عباس أن الآية نزلت في صهيب . وبلال . وعمار . وخباب . وعابس . وجبير . وأبي جندل ابن سهيل أخذهم المشركون فجعلوا يعذبونهم ليردوهم عن الاسلام ، فأما صهيب فقال لهم : أنا رجل كبير إن كنت معكم لم أنفسكم وان كنت عايكم لم أضركم فافتدى منهم بماله وهاجر فلما رآه أبو بكر رضى الله تعالى عنه قال : ربيع البيع يا صهيب ، وقال عمر رضى الله تعالى عنه : نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه ، والجمهور على ما روى عن قتادة بل قال ابن عطية : انه الصحيح ، ولم نجد لهذا الخبر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سنداً يعول عليه . وذكر العلامة الشيخ هاء الدين السبكي في شرح التلخيص كثيره من المحدثين مثل المحافظ العلامة زين الدين عبد الرحيم العراقي وولده الفقيه الحافظ أبى زرعة وغيرهما فيما نسب لمعمر رضى الله تعالى عنه فيه من قوله : نعم العبد صهيب الى آخره انما لم نجده في شىء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد ، وهذا يوقع شبهة قوية في صحة ذلك . نعم في الدر المنثور ، اخرج ابن جرير . وابن ابي حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في هؤلاء الذين هاجروا : هم قوم من أهل مكة هاجروا الى رسول الله ﷺ .

( ٢ - ١٩ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني )



ظاہم ثم قال : وظاہم الشرك ، لكن يقتضى هذا بظاہره أنه رضى الله تعالى عنه كان يقرأ (ظالموا) بالبناء للفاعل .  
وأورد على الخبرين أنه قيل : إن السورة مكية الاثلاث آيات في آخرها فانها مدنية ، ويلتزم إذا صح  
الخبر الذهاب إلى أن فيها مدنياً غير ذلك ، أو القول بأن المراد من المسكى ما نزل في حق أهل مكة ، أو أن هذه  
الآية لم تنزل بالمدينة وأن المسكى ما نزل بغيرها ، أو القول بأن ذلك من الاخبار بالشئ قبل وقوعه ،  
والكل كما ترى ، ولا يرد على القول الأول الذى عليه الجمهور أنه مخالف للقول المشهور في السورة لأن هجرة  
الحبشة كانت قبل هجرة المدينة فلا مانع من كون الآية مكية بالمعنى المشهور عليه ، لكن قيل : إن قادة القائل  
بما تقدم قائل بأن هذه الآية إلى آخر السورة مدنية وهو آب عماد ذكر ، ومن هنا حمل بعضهم ما نقل عنه سابقا  
على أن نزولها كان بين المهجرتين بالمدينة ، ولا يمكن الجمع بين هذه الأقوال أصلاً ، والذى ينبغي أن يعول عليه  
أن السورة مكية الآيات ليست هذه منها بل هي مكية نزلت بين المهجرتين فيمن ذكره الجمهور ، والله تعالى  
أعلم بحقيقة الحال ، وقال بعضهم : إن الذين هاجروا عام في المهاجرين كانوا من كان فيهم وأخبرهم وكان  
هذا من قائله اعتبار عموم اللفظ لخصوص السبب كما هو المقرر عندهم. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وعبدالله  
رضى الله تعالى عنه . ونعيم بن ميسرة : والربيع بن خيثم - لشوينهم - بالثاء المثلثة من اثوى المنقول بهمة التعدية من  
ثوى بالمكان أقام فيه ، قال في البحر - وانتصاب (حسنة) على تقدير ائواء حسنة أو على نزع الخافض أى في حسنة  
أى دار حسنة أو منزلة حسنة ولا مانع على ما قيل من اعتبار تضمين الفعل معنى نطيمهم كما أشير إليه أولاً . واستدل  
بالآية على أحد الأقوال على شرف المدينة وشرف اخلاص العمل لله تعالى ﴿ وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ ﴾ أى أجر  
أعمالهم المذكورة في الدار الآخرة ﴿ أَكْبَرُ ﴾ مما يجعل لهم في الدنيا - أخرج ابن جرير . وابن المنذر عن عمر  
ابن الخطاب أنه كان إذا أعطى الرجل من المهاجرين عطاء يقول له : خذ بارك الله تعالى لك هذا ما وعدك الله  
تعالى في الدنيا وما آخر لك في الآخرة أفضل مما يقرأ هذه الآية ، وقيل : المراد أكبر من أن يعلمه أحد قبل  
مشاهدته ، ولا يخفى ما في مخالفة أسلوب هذا الوعد لما قبله من المبالغة ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۝ ٤١ ﴾ الضمير للكفرة  
الظالمين أى لو علموا أن الله تعالى يجمع لهؤلاء المهاجرين خير الدارين لو افقوهم في الدين ، وقيل : هو للمهاجرين  
أى لو علموا ذلك لزدوا في الاجتهاد ولما تألموا لما أصابهم من المهاجرة وشدها وازدادوا سروراً . وفي المعالم  
لا يجوز ذلك لأن المهاجرين يعلمونه ودفع بأن المراد علم المشاهدة ليس الخبر كالمعانيه والمراد العلم التفصيلي  
وجوزان يكون الضمير للمتخلفين عن الهجرة يعنى لو علم المتخلفون عن الهجرة ما للمهاجرين من الكرامة لو افقوهم  
﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا ﴾ على ما نالهم من الظلم ولم يرجعوا القهقرى وعلى مفارقة الوطن وهو حرم الله سبحانه  
المحجوب لكل مؤمن فضلاً عما كان مسقط رأسه وعلى احتمال القرية بين اناس اجانب فى النسب لم يفهم  
وعلى غير ذلك ، ومحل الموصول النصب بتقدير اعنى أو الرفع بتقدير هم - ويجوز أن يكون تابعا للذين هاجروا وبدلاً  
أو بياناً أو نعتاً ﴿ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٤٢ ﴾ منقطعين إليه معرضين عن سواه ، فموضين إليه الامر كما يفيد  
حذف متعلق التول ، وقيل : تقديم الجار والمجرور المؤذن بالحصر وكونه لرعاية الفواصل غير متعين ، وصيغة  
الاستقبال إما للاستمرار أو لاستحضار تلك الصورة البديعة ، والجملة إما معطوفة على الصلة أو حال من ضمير صبروا .

( وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ) ردافريش حيث أنكروا رسالة النبي ﷺ وقالوا: الله تعالى أعظم أن يكون رسوله بشراً هلاً بعث النبي ملكاً أى جرت السنة الإلهية حسماً اقتضته الحكمة بأن لا نبعث للدعوة العامة الا بشراً نوحى اليهم بواسطة الملك في الاغلب الاوامر والنواهي ليبلغوها. ويحترز بالدعوة العامة عن بعث الملك للانبياء عليهم السلام للتبليغ أولعيرهم كبعثه مريم للبشارة، وبالاغاب، بض أقسام الوحي عالم يكن بواسطة الملك كما يشير اليه قوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وقرأ الجمهور (يوحي) بالياء، وفتح الحاء، وفرقة بالياء وكسرها؛ وعبدالله والسلي. وطلحة. وحفص بالنون وكسرهما. وفي ذلك من تعظيم أمر الوحي ما لا يخفى. ولما كان المقصود من الخطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تنبيه الكفار على مضمونه صرف الخطاب اليهم فقيل: ( فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ) أى أهل الكتاب من اليهود والنصارى قاله ابن عباس. والحسن. والسدى. وغيرهم، وتسمية الكتاب تعلم ماسياتى إن شاء الله تعالى، وعن مجاهد تخصيصه بالتوراة لقوله تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر) فأهله اليهوده قال في البحر والمراد من لم يسلم من أهل الكتاب لانهم الذين لا يهتمون عند أهل مكة في اخبارهم بأن الرسل عليهم السلام كانوا رجلاً فأخبارهم بذلك حجة عليهم، والمراد كسر حججهم والزاهم والافالخلق واضح في نفسه لا يحتاج فيه إلى اخبار هؤلاء، وقد أرسل المشركون بعد نزولها إلى أهل يثرب يسألونهم عن ذلك، وقال الاعمش وابن عيينة. وابن جبير: المراد من أسلم منهم كمبداً الله بن سلام. وسلمان الفارسي رضى الله تعالى عنهما. وغيرهما ويضعفه أن قول من أسلم لاحجة فيه على الكفار ومنه يعلم ضعف ما قاله أبو جعفر. وابن زيد من أن المراد من الذكر القرآن لأن الله تعالى سماه ذكراً في مواضع منها ماسياتى إن شاء الله تعالى قريباً، وأهل الذكر على هذا المسلمون مطلقاً، وخصهم بعض الامامية بالائمة أهل البيت احتجاجاً بما رواه جابر. ومحمد بن مسلم منهم عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أنه قال: نحن أهل الذكر، وبعضهم فسر الذكر بالنبي ﷺ لقوله تعالى: (ذكرنا رسولاً) على قول، ويقال على مقتضى ما في البحر: كيف يقنع كفار أهل مكة بخبر أهل البيت في ذلك وليسوا بأصدق من رسول الله ﷺ عندهم وهو عليه السلاة والسلام المشهور فيما بينهم بالامين، ولعل ما رواه ابن مردويه منا موافقاً بظاهرة لمن زعمه ذلك البعض من الامامية عن أنس قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الرجل ليصلى ويصوم ويحج ويتعمروا ويتصدق بماذا دخل عليه النفاق؟ قال: يطعن على امامه وامامه من قال الله تعالى في كتابه: (فاسألوا أهل الذكر) إلى آخره» مما لا يصح، وأنا أقول يجوز أن يراد من أهل الذكر أهل القرآن وإن قال أبو حيان ما قال وسئل وجهه قريباً إن شاء الله تعالى المنان، وقال الرمانى. والزجاج. والازهرى: المراد بأهل الذكر علماء اخبار الامم السالفة كانوا من كان فالذكر بمعنى الحفظ كأنه قيل: اسألوا المطلعين على اخبار الامم يعلمونكم بذلك ( إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ ٤٣ ) وجواب إن إما محذوف لدلالة ما قبله عليه أى فاسألوا، وإما نفس ما قبله بناء على جواز تقدم الجواب على الشرط. واستدل بالآية على أنه تعالى لم يرسل امرأة ولا صبيراً لا ينافيه نبوة عيسى عليه السلام في المهد فان النبوة أعم من الرسالة ولا يقتضى صحة القول بنبوة مريم أيضاً لأن غاية نفي رسالة المرأة، ولا يلزم من ذلك اثبات نبوتها، وذهب الى صحة نبوة النساء جماعة وصح ذلك ابن السيد، ولا ينافى ما دللت عليه الآية من نفي ارسال الملائكة عليهم السلام قوله تعالى: جاعل الملائكة رجالاً لا يرسلن من جنسهم

رسلا إلى الملازمة أو إلى الانبياء عليهم السلام للدعوة العامة وهو المدعى بما علمت قال رسول إمام المعنى المصطلح أو بالمعنى اللغوي ، وقال الجبائي: إن الملازمة عليهم السلام لم يبعثوا إلى الانبياء عليهم السلام الاثنتين بصور الرجال ورد بما روى أن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام على صورته التي هو عليها مرتين، وهو وارد على الحصر المقضى للعموم فلا يرد عليه أنه لا دلالة فيما روى على رؤية من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام على صورته مع أنه إذا ثبت ذلك لأبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يثبت أنه من خصوصياته عليه الصلاة والسلام فلا مانع من ثبوته لغيره قاله الشهاب ، وذكر أنه نقل الامام عن القاضي أن مراد الجبائي أنهم لم يبعثوا إلى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمحضرة امهم الا وهم على صور الرجال كما روى أن جبريل عليه السلام حضر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضرة من أصحابه في صورة دحية الكلبي وفي صورة سراقه وفي صورة أعرابي لم يعرفوه . واستدل بها أيضا على وجوب المراجعة للعلماء فيما لا يعلم وفي الاكليل للجلال السيوطي أنه استدل بها على جواز تقليد العامي في الفروع وانظر التقييد بالفروع فان الظاهر العموم لاسيما إذا قلنا إن المسئلة المأمورين بالمراجعة فيها والسؤال عنها من الاصول، ويؤيد ذلك ما نقل عن الجلال المحلي أنه يازم غير المجتهد عاميا كان أو غيره التقليد للمجتهد لقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) والصحيح أنه لا فرق بين المسائل الاعتقادية وغيرها وبين أن يكون المجتهد حيا أو ميتا اهـ .

وصحح هو وغيره امتناع التقليد على المجتهد مطلقا سواء كان له قاطع أولا وسواء كان مجتهدا بالفعل أو له أهلية الاجتهاد، ومقتضى كلامهم أنه لا فرق بين تقليد أحد أئمة المذاهب الأربعة وتقليد غيره من المجتهدين . نعم ذكر العلامة ابن حجر وغيره أنه يشترط في تقليد الغير أن يكون مذهبه مدونا ومحفوظ الشروط والمعتبرات فقول السبكي: إن مخالف الأربعة كمخالف الاجماع محمول على مالم يحفظ ولم تعرف شروطه وسائر معتبراته من المذاهب التي انقطع حملتها وفقدت كتبها كذهب الثوري . والاوزاعي . وابن أبي ليلى . وغيرهم ، ثم إن تقليد الغير بشرطه إنما يجوز في العمل وأما للاتقاء والقضاء فيتعين أحد المذاهب الأربعة ، واستشكل الفرق العلامة ابن قاسم العبادي ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون الفرق أنه يحتاط فبهما لتعديهما ما لا يحتاط في العمل فيتركان لأدنى محذور ولو محتملا، ونظير ذلك ما ذكره بعض الشافعية في القولين المتكافئين أنه لا يفتى ولا يقضى بكل منهما لاحتمال كونه مرجوحا ويجوز العمل به ؛ وذكر الامام أن من الناس من جوز التقليد للمجتهد لهذه الآية فقال: لما لم يكن أحد المجتهدين عالما وجب عليه الرجوع إلى المجتهد العالم لقوله تعالى: (فاسألوا) الآية فان لم يجب فلا أقل من الجواز ، وأيد ذلك بأن بعض المجتهدين نقلوا مذاهب بعض الصحابة وأقروا الحكم عليها ، والصحيح ما سمعت أولا ، وما ذكر ليس بتقليد بل هو من باب موافقة الاجتهاد الاجتهاد . واحتج بها أيضا نفاة القياس فقالوا: المكلف إذا نزلت به واقعة فان كان عالما بحكمها لم يجز له القياس وإلا وجب عليه سؤال من كان عالما بها بظاهر الآية ولو كان القياس حجة لما وجب عليه السؤال لأجل أنه يمكنه استنباط ذلك الحكم بالقياس، فثبت أن تجوز العمل بالعمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر الآية فوجب أن لا يجوز . وأجيب بأنه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة والاجماع أقوى من هذا الدليل هـ

وقال بعضهم: إذا كان المكلف ممن يقدّر على القياس كان ممن يعلم فلا يجب عليه السؤال فتأمل هـ

(بالبَيْتِ وَالزُّبُرِ) أي بالمعجزات والكتب، والاولى للدلالة على الصدق، والثانية لبيان الشرائع والتكاليف



وانحرف عن الحق من فسرهما بما هو مصطلح أهل الحرف . والجاز المجرور متعلق بمقدر يدل عليه ما قبله  
 وقع جوابا عن سؤال من قال: بم أرسلوا؟ فقيل: أرسلوا «بالبينات والزبر» .  
 وجوز الزمخشري . والحق وتعلقه - بأرسلنا السابق داخل تحت حكم الاستثناء مع (رجالاً) أي وما أرسلنا  
 إلا رجالاً بالبينات وهو في معنى قولك: ما أرسلنا جماعة من الجماعات بشيء من الأشياء إلا رجالاً بالبينات،  
 ومثله ما ضربت إلا زيدا بسوط، وهو مبنى على ما جوزه بعض النحاة من جواز أن يستثنى بأداة واحدة شيان  
 دون عطف وأنه يجزى في الاستثناء المفرغ، وأكثر النحاة على منعه كما صرح به صاحب التسهيل وغيره .  
 وقال في الكشف: والحق أنه لا يجوز لأن الا من تمة ما دخلت عليه كالجزء منه وللزوم الإلباس أو  
 وجوب أن يكون جميع ما يقع بعد الإلهام محصوراً وأن يجب نحو ما ضربت إلا زيدا عمراً إذا أريد الحصر فيها  
 ولا يكون فرق بين هذا وذاك، وكل ذلك ظاهر الاتفاء . والزمخشري جوز ذلك وصرح به في مواضع من كتابه،  
 واستدل عليه بأن أصل ما ضربت إلا زيدا بسوط ضربت زيدا بسوط وأراد أن زيادة ما وإلا ليست إلا  
 تأكيداً فلتؤكد لما كان أصل الكلام عليه، وهو حسن لولا أن الاستعمال والقياس آريان، وقال بعضهم: إنه  
 متعلق به من غير دخوله مع رجالاً تحت حكم الاستثناء على أن أصله وما أرسلنا بالبينات والزبر إلا رجالاً .  
 وتمقب بأنه لا يجوز على مذهب البصريين حيث لا يجوز أن يقع بعد إلا المستثنى أو مستثنى منه أو تابعا  
 وما ظن من غير الثلاثة معمولاً لما قبله لا قدر له عامل، وأجاز الكسائي أن يقع معمولاً لما قبلها منصوب  
 كما ضربت إلا زيد عمرأ، ومخفوض كما مر إلا زيد بعمره ولا يعذب إلا الله بالنار، ومرفوع كما ضربت إلا زيد عمرو،  
 ووافق ابن الأنباري في المرفوع، والأخفش في الظرف والجار والحال، فما ذكر مبنى على مذهب الكسائي .  
 والأخفش، لكن قال الشهاب: إنه خلاف ظاهر الكلام وإخراج له عن سنن النظام وأكثر النحاة على أنه  
 ممنوع، وجوز أن يكون متعلقاً بما رفع صفة - لرجالاً - أي رجالاً ملتبسين بالبينات ولم يتم حالاً منه، قيل: لأنه نكرة  
 متقدمة، نعم قيل: بجواز وقوعه حالاً من ضمير الرجال في (اليهم) وقيل: يجوز كونه حالاً من (رجالاً) لأنه  
 نكرة موصوفة، واختار أبو حيان مجيء الحال من النكرة بلا مسوغ كثيراً قياساً ونقله عن سيوريه وإن كان  
 دون الاتباع في القوة .

وجوزاً أيضاً تعلقه - بنوحى - وقوله سبحانه: (فأسئلوا أهل الذكر) اعتراض على الوجه المتقدم أو غير الأول،  
 وتصدير الجملة المعترضة بالفاء صرح به في التسهيل وغيره، وما نقل من منعه ليس بثبت، ثم إذا كان اعتراضاً متخذاً لابن  
 مقصوري حرف الاستثناء مناه فأسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون أما أرسلنا رجالاً بالبينات وعلى الوصفية  
 إن كنتم لا تعلمون أنهم رجال ملتسبون بالبينات، وعلى هذا يقدر الاعتراض مناسباً لما تخال بينهما، وأشبه  
 الأوجه أن يكون على كلامين يقع الاعتراض موقعه اللائق به لفظاً ومعنى قاله في الكشف .  
 وجوز أن يتعلق - بتعلمون - فلا اعتراض، وفي الشرط معنى التبعيت والالزام كما في قول الأجير: إن كنت  
 عملت لك فأعطني حقى، فإن الأجير لا يشك في أنه عمل وإنما أخرج الكلام مخرج الشك لأن ما يعامل به من  
 التسوية معاملة من يظن بأجيريه أنه لم يعمل، فهو في ذلك يلزمه معةضى ما اعترف به من العمل ويكتبه بالتصير  
 مجهلاً إياه، فكذا ما هنا لا يشك أن قریشاً لم يكونوا من علم البينات والزبر في شيء ميقول: إن كون الرسل عليهم  
 السلام رجالاً أمر مكشوف لا شبهة فيه فأسئلوا أهل الذكر إن لم تكونوا من أهله يبين لكم يريد أن إنكاركم

وانتم لا تعلمون ليس بسديد وإنما السبيل ان تسئلوا من أهل الذکر لأن تنسکروا قولهم، فانسکارکم مناف لما تقتضيه حالکم من السؤال فهو تبيکیت (۱) من حيث الاعتراف بعدم العلم وسبيل الجاهل سؤال من يعلم لا انکاره، قاله في الكشف أيضاً، ثم قال: ولا اخص أهل الذکر باهل الكتابين ليشمل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه، ولو خص لجاز لانهم موافقون في ذلك فانسکارهم انکارهم، ثم التبيکیت متوجه الى العدول عن السؤال الى الانسکار سالوا أولاً انتهى. ومنه يعلم جواز ان يراد باهل الذکر أهل القرآن، وما ذكره ابوحيان في تضعيفه من انه لاحجة في اخبارهم ولا الزام ناشى. من عدم الوقوف على هذا التحقیق الاثني، وهذا ظاهر على تقدير تعلق (بالينات) - يعلمون - والباء على هذا التقدير سببية والمفعول محذوف عنده بعض، وزعم آخر انها زائدة والينات هي المفعول، فافهم ذلك، والله تعالى يتولى هداك (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ) اى القرآن وهو من التذکیر اما معنى الوعظ او معنى الايقاظ من سنة الغفلة وإطلاقة على القرآن اما لاشتماله على ما ذكره اولاً له سببه، ومنه يعلم وجه تسمية التوراة ونحوها ذكراً، وقيل: المراد بالذکر العلم وليس بذاك (لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ) ذاقه ويدخل فيهم أهل مكة دخولا اولياً (مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ) في ذلك الذکر من الاحكام والشرايع وغير ذلك من احوال القرون المهاجرة بافانين العذاب حسب أعمالهم مع انبيائهم عليهم السلام الموجبة لذلك على وجه التفصيل بيانا شافيا كما ينبغي عنه صيغة التفعيل في الفعلين لاسيما بعد ورود الثاني أولاً على صيغة الافعال، وعن مجاهد ان المراد بهذا التبيين تفسير الجمل وشرح ما أشكل إذ هما المحتاجان للتبيين، وأما النص والظاهر فلا تاجان اليه.

وقيل: المراد به إيقافهم على حسب استعداداتهم المتفاوتة على ما خفى عليهم من أسرار القرآن وعلومه التي لا تكاد تحصى، ولا يختص ذلك بتبيين الحرام والحلال وأحوال القرون الخالية والامم الماضية، واستأنس له بما أخرجه الحاكم وصححه عن حذيفة قال: «قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقاما أخبرنا فيه بما يكون الى يوم القيامة عقله منا من عقله ونسبه من نسبه» وهذا في معنى ما ذكره غير واحد أن التبيين اعم من التصريح بالمقصود ومن الارشاد إلى ما يدل عليه، ويدخل فيه القياس وإشارة النص ودلالته وما يستنبط منه من العقائد والحقائق والاسرار الالهية، ولعل قوله عز وجل: (وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) إشارة إلى ذلك أى يطلب إن يتأملوا فينتهوا للحقائق وما فيه من العبر ويحترز عما يؤدى إلى ما أصاب الاولين من العذاب، وقال بعض المعتزلة: أى واردة إن يتفكروا في ذلك فيعملوا الحق ثم قال، وفيه دلالة على أن الله تعالى اراد من جميع الناس التفكير والنظر المؤدى إلى المعرفة بخلاف ما يقول أهل الجبر، ونحن في غنى عن تقدير الارادة بتقدير الطلب، ومن قدرها منا أراده منها، والا ورد عليه عدم تأمل البعض ولعله الاكثر، وهى لا يتفك المراد عنها على المذهب الحق فلا بد من العدول عنه إلى مقابله، وقيل: أراد تعلقها بالبعث وهو التأمل لا بالكل، وأيد بهضم إرادة الصحابة أو ما يشملهم والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الذکر فيما تقدم بذكر هذه الآية بعده وليس بنى أيد (أَقَامَنَّ الَّذِينَ مَكَرُوا السِّيَّئَاتِ) هم عند أكثر المفسرين أهل مكة الذين مكروا برسول الله ﷺ وراموا صد أصحابه رضى الله تعالى عنهم عن الايمان، وأخرج ابن أبي شيبة. وابن جرير. وغيرهما عن مجاهد

(۱) وزعم بعضهم أن التبيکیت انها جاء من (إن) بتدبر اه منه

أنهم نمرود بن كنعان وقومه، وعمم بعضهم فقال: هم الذين احتالوا الهلاك الانبياء عليهم السلام، وتعقب بأن المراد تحذير أهل مكة عن اصابه مثل ما اصاب الزواجر من فنون العذاب الممدودة فالعمل عليه ما عند الأكثر، و«السيآت» نمت لمصدر محذوف أى مكروا المكرات السيآت التى قصت عنهم أو مفعول به للفعل المذكور على تضمينه معنى فعل متعد كعمل أى عملوا السيآت ما كرين فقوله تعالى: ﴿أَنْ يَخْصَفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ مفعول لأن «السيآت» مفعول لأن بتقدير مضاف أو تجوزأى عقاب السيآت أو على أن «السيآت» بمعنى العقوبات التى تسوءهم، و«أن يخصف» بدل من ذلك وعلى كل حال فالعاقب للعطف على مقدر ينسحب عليه النظم الكريم أى أنزلنا اليك الذكر لتبين لهم مضمونه الذى من جملة انباء الامم المهلكة بفنون العذاب ويفكرون فى ذلك ألم يفكرون فأمن الذين مكروا السيآت الخ على توجيحه الانكار إلى المعطوفين أو أنفكروا فأمنوا على توجيهه إلى المعطوف، وقيل: هو للعطف على مقدرينبى عنه الصلة أى أمكروا فأمن الذين مكروا السيآت الخ، وخصف يستعمل لازما ومتديا يقال: خسف الله تعالى وخسف هو وكلا الاستعمالين محتمل هنا، قالبا اما للتعدية أو للملابسة و«الارض» إمامفعول به أو نصب بنزع الخافض أى فامن الذين مكروا السيآت أن يغييهم الله تعالى فى الارض أو يغييها بهم كما فعل بقارون ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٤٥﴾ أى من الجهة التى لا شعور لهم بمجيء العذاب منها كجهة مأمنهم أو الجهة التى يرجون اتيان ما يشعرون منها، وقال البيضاوى أى بقتة من جانب السماء كما فعل بقوم لوط، وكان التخصيص بجانب السماء لأن ما يجيئ منه لا يشعر به غالباً بخلاف ما يجيئ من الارض فانه محسوس فى الأكثر، ولعل اعتباره اوفق بالمقابلة، ويحتمل أن يكون مراده بامن جانب السماء مالا يكون على يد مخلوق سواء نشأ من الارض أو السماء كما قيل: دعها سماوية تجرى على قدر • فيكون مجازا، لكن قيل عليه: إنه لا يلائم المثال وإن كان لا يخصص ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ﴾ أى العذاب أو الله تعالى ورجح الأول بالقرب والثانى بكثرة اسناد الاخذاليه تعالى فى القرآن العظيم مع أنه جل شأنه هو الفاعل الحقيقى له •

﴿فَنَقَلْنَاهُمْ﴾ أى حركتهم إقبالا وادبارا، والمراد على ما أخرجه ابن جرير وغيره عن قتادة، وروى عن ابن عباس فى أسفارهم، وحمله على ذلك - قال الامام -: مأخوذ من قوله تعالى: (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد) او المراد فى حال ما يتقلبون فى قضاء مكرم والسعى فى تنفيذ، وقيل: المراد فى حال تقلبهم على الفرش يمينا وشمالا، وهو فى معنى ما جاء فى رواية عن ابن عباس أيضا فى منامهم، ولا أراه يصح •

وقال الزجاج: المراد ما يرم سائر حركاتهم فى أمورهم ليلا أو نهارا والجمهور على الأول والاخذ فى الأصل حوز الشئ، وتحصيله، والمراد به القهر والاهلاك، والجار والمجرور امانى موضع الحال أو متعلق بالفعل قبله والأولى نظرا إلى أنه الظاهر فى نظيره الآتى إن شاء الله تعالى لكن الظاهر فيما قبله الثانى ﴿فَأَمَّهُمْ بَعْجَ نَبَاٍ﴾ بفاتين الله تعالى بالهرب والفرار على ما يوهمه حال التقلب والسير أو ما هم بمتمتمين كما يوهمه مكرم وتقلبهم فيه، والفاء قيل: لتعليل الاخذ أو لترتيب عدم الاعجاز عليه دلالة على شدته وفضاعته حسبما قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى ليلى للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته» والجملة الاسمية للدلالة على دوام النفي والتأكيد بعود اليه ايضا •

﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ أى مخافة وحذر من الهلاك والعذاب بان يهلك قوما قبلهم أو يحدث حالات



يخاف منها غير ذلك كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل فيخوفوا فأخذهم بالعذاب وهم يتخوفون ويروى نحوه عن الضحاك، وهو على ما قاله الرخشي وبقتضيه كلام ابن بحر خلاف قوله تعالى: (من حيث لا يشعرون) وقال غير واحد من الأجلة: على أن ينقصهم شيئا فشيئا في أنفسهم وأموالهم حتى يهلكوا من تخوفه إذا تنقصته، وروى تفسيره بذلك عن ابن عباس، ومجاهد، والضحاك أيضا.

وذكر الهيثم بن عدي أن التنقص بهذا المعنى لغة أزدشوية، ويروى أن عمر رضى الله تعالى عنه قال على المنبر ما تقولون فيها أى الآية والتخوف منها؟ فسكتوا فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا التخوف التنقص فقال: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فقال: نعم قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته:

تخوف الرجل منها تاما كقردا (١) كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر رضى الله تعالى عنه: عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم، والجار والمجرور قال أبو البقاء: في موضع الحال من الفاعل أو المفعول في يأخذهم، وقال الخفاجي: الظاهر أنه حال من المفعول وناؤه أراد على تفسيرى التخوف ويتخوف من الجزم به على التفسير الثانى، والمراد من ذكر هذه المتطامعات بيان قدرة الله تعالى على اهلاكم من تحتهم وباتيان العذاب من حيث بعضهم اعتبر في التقابل بينهما أن المراد بخسف الأرض بهم اهلاكم من تحتهم وباتيان العذاب من حيث لا يشعرون اهلاكم من فوقهم وحيث قوبلا باهلاكم في قلبهم وأسفارهم كان المعتبر فيهما سكوتهم في مساكنهم وأوطانهم والمقابلة بين أخذهم على تخوف على المعنى الأول والأخذ بغتة المشعر به مع حيث لا يشعرون ظاهرة، واعتبر عدم الشعور فى الأخذ فى التقلب والخسف لقرينة الأخذ على تخوف على ذلك المعنى وحمل سائرهما على عذاب الاستئصال دون الأخذ على تخوف على المعنى الثانى وبمجم القول فى ذلك أنه اعتبر فى كل اثنين من الأربعة منع الجمع لكن بعد أن يراد بالعام منهما للمقابلة ما عدا الخاص سواء كان بين الاثنين عموم من وجه أو مطلقا.

وذكر الامام، وابن الخازن فى حاصل الآية انه تعالى خوفهم بخوف يحصل فى الارض أو بعذاب ينزل من السماء أو بأفات تحدث دفعة أو بأفات تأتى قليلا قليلا الى أن يأتى الهلاك على آخرهم، وكان الظاهر فى الآية أن يقال: أو يعذبهم من حيث لا يشعرون ليناسب ما قبله وما بعده بناء على ان إسناد الفعل فيها اليه تعالى وما قبله فقط بناء على أن اسناد الفعل فيها بعد الى العذاب مع كونه أخصر بما فى النظم الجليل لكنه عدل عنه الى ذلك لكونه أبغى فى التخويف وأدل على استحقاق العذاب من حيث ان فيه اشعاراً بأن هناك عذاباً موجوداً مهيباً لا يحتاج لإللال الإتيان دون الاحداث وليس فى -يعذبهم- اشعار كذلك على ان ما فى النظم الجليل أبعد من أن يتوهم فيه معنى غير صحيح كما يتوهم فى البدل المفروض حيث يتوهم فيه أنه سبحانه يعذبهم من حيث لا يشعرون بالعذاب وهو كما ترى. وحيث كانت حالتنا التقلب والتخوف مظنة للهرب عبر عن اصابة العذاب فيهما بالأخذ وعن اصابته حالة الغفلة المنبئة عن السكون بالاتيان وجمي بقى مع التقلب وبعلى مع التخوف قيل: لأن فى التقلب حركتين فكان الشخص المتقلب بينهما ولا كذلك

(١) قوله: تامكا أى سناما، وقوله: قردا أى متراقا والنبعة شجر يتخذ منه القسي، والسفن بفتح السين

والقاء المبردا منه.

التخوف، وقيل: لما كان القلب شاغلا بالإنسان بسائر جوارحه حتى كأنه يحيط به وهو مظروف فيه جى. بقى معه، والتخوف أى الخفاة إنما يهزم بصض من أعضائه فقط وهو القاب المحيط به بدن الإنسان فلذا جى. بعلى معه، وقيل: إن على بمعنى مع كما فى قوله تعالى: «وَأَقْرَبُ الْمَالِ عَلَىٰ جَبِّهِ» أى يأخذهم ماصحبين لذلك ولما كان التخوف نفسه نوعا من العذاب لما فيه من تألم القاب، وشغولية الذهن وكان الأخذ شيرا إلى نوع آخر من العذاب أيضاً جى بعلى التى بمعنى مع ليكون المعنى يعذبهم مع عذابهم ولم يعتبر ذلك مع القلب مراداً به الأقبال والادبار فى الأسفار والمتاجر مع أنه جاء «السفر قطعة من العذاب» لأنهم لا يعدون ذلك عذاباً وفى القلب من هذا شىء فتدبر وتأمل فأسرار كتاب الله تعالى لا تحصى ﴿فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّوُفٌ رَّحِيمٌ ٤٧﴾ جعله ابن بحر تعليلاً للأخذ على تخوف بناء على أن المراد به أخذهم على حدوث حالات يخاف منها كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل لا بغتة فإن فى ذلك امتداد وقت ومهلة يمكن فيها التلافى فىكأنه قيل: أو يأخذهم على تخوف ولا يفاجئهم لأنه سبحانه رءوف رحيم وذلك أنسب برأفته ورحمته جل وعلا، وجوز أن يكون تعليلاً لذلك على المعنى الأخير فإن فى تفصهم شيئاً بعد شىء دون أخذهم دفعة امهالا فى الجملة وهو مطلقاً من آثار الرحمة، وقيل: هو تعليل لما يفهم من الآية من أنه سبحانه قادر على إهلاكهم بأى وجه كان لكنه تعالى لم يفعل، وقيل: هو كالتعليل الأمر المستفهم عنه، والتعبير بعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير الحساب من آثار رحمته جل شأنه.

(أولم يروا) الهزمة للانسكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام. والرؤية صرية تؤدى الى التفكير والضمير للذين مكروا السيئات أى ألم ينظر هؤلاء الما كرون ولم يروا وتوجهين (إلى ما خلق الله) وقيل: الضمير للناس الشامل لأولئك وغيرهم والانتكار بالنسبة اليهم. وقرأ السلى. والاعرج. والاخوان. وأولم تروا. بناء الخطاب جرياً على أسلوب قوله تعالى: «فإن ربكم» كأن الجمهور قرءوا وبالياء جرياً على أسلوب قوله تعالى: «وأفامن الذين مكروا» وذكر الخفاجى وغيره أن قراءة التاء على الالتفات أو تقدير قل أو الخطاب فيها عام للخلق وهما، ووصولة مبهمة، وقوله تعالى: (من شىء) بيان لها لكن باعتبار صفتها وهى قوله تعالى: (يتفبؤا ظلالة) فهى المبينة فى الحقيقة والموصوف توطئة لها والا فإى بيان يحصل به نفسه، والتفبؤ تفعل من فاء. بقى. فبإذا رجح وفاء لازم وإذا عدى فبالهزمة أو التضعيف كأفاه الله تعالى وفبأه فتفبؤاً تفبؤاً مطاوع له لازم، وقد استعمله أبو تمام متعدداً فى قوله من قصيدة يمدح بها خالد بن يزيد الشيبانى:

طلبت ربيع ربيعه الممبى لها وتقبأت ظلالة بمدودا

ويحتاج ذلك إلى نقل من كلام العرب، والظلال جمع ظل وهو فى قول ما يكون بالعداة وهو الم تله الشمس والقبى ما يكون بالعشى وهو ما انصرفت عنه الشمس وأشدوا له قول حميد بن ثور يصف سرحة وكنى (١) بها عن امرأة: فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا القى من برد العشى تذوق ونقل ثعلب عن رؤبة ما كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو فى. وظل وما لم تكن عليه فهو ظل فالظل أعم من القى، وقيل: هما مترادفان يطلق كل منهما على ما كان قبل الزوال وعلى خلافه، وأشد أبو زيد

(١) حيث يقول: ابى الله الا أن سرحة مالك على حل أفان العضاة تزرق اه منه

(م - ٢٠ - ج - ٤ - ١) - تفسير روح المعانى

للإبادة الجمعدى : فسلام الاله يغدو عليهم وفيه الفردوس ذات الظلال  
والمشهور أن النوى لا يكون إلا بعد الزوال ، ومن هنا قال الأزهري : إن تسمى الظلال رجوعها بعد انتصاف  
الهار ، وقال أبو حيان : إن الاعتبار من أول الهار إلى آخره ، وإضافة الظلال إلى ضمير المفرد لأن مرجعه وإن  
كان مفردا في اللفظ لكنه كثير في المعنى ، ونظير ذلك أكثر من أن يحصى ، والمعنى أول لم يروا الاشياء التي ترجع  
وتنتقل ظلها ( عَنْ الثَّيْنِ وَالسَّمَائِلِ ) والمراد بها الاشياء السكيفة من الجبال والاشجار وغيرها سواء كان  
جمادا أو انسانا على ما عليه بعض المفسرين ، وخصه بعضهم بالجمادات التي لا يظهر لظلالها أثر سوى التنى . بواسطة  
الشمس على ما استعمله إن شاء الله تعالى دون ما يشمل الحيوان الذي يتحرك ظله بتحركه ، وكلا القولين على تقدير  
كون ( من ) بيانية كما سمعت ، وذهب بعض المحققين إلى العموم لكنه جعل من ابتدائية متعلقة - بمخلق - والمراد بما خلقه  
من شئ . عالم الاجسام المقابل لعالم الروح والامر الذي لم يخلق من شئ . بل وجد بأمر « كن » كما قال سبحانه : (الاله  
الخالق والامر) ، ولا يخفى بعده ، واعترض أيضا بأن السموات والجن من عالم الاجسام والخلق ولا ظل لها  
ومقتضى عموم ( ما ) أنه لا يخلو شئ . منها عنه بخلاف ما إذا جعلت من بيانية و « يتفيؤ » صفة شئ . مخصصة له . ورد بأن  
جملة ( يتفيؤ ) حينئذ ليست صفة - لشئ - . إذ المراد إثبات ذلك لما خلق من شئ . لاله وليس صفة - لما - لتخالقها تعريفا  
وتكبرا بل هي مستأنفة لا إثبات أن له ظلالا متفيئة وعموم « ما » لا يوجب أن يكون المعنى لكل منه هذه الصفة  
وتعقب بأنه أن أريد أنه لا يقتضى العموم ظاهرا فممنوع وإن أريد أنه يتحمل فلا يرد ردا لأنه مبنى على الظاهر  
المتبادر ، والمراد باليمين والشمائيل على ما قل جانبها الشئ . استعارة من يمين الانسان وشماله أو مجازا من اطلاق المقيد على  
المطلق أى ألم يرو الاشياء التي لها ظلال متفيئة عن جانبي كل واحد منها ترجع من جانب إلى جانب بار تفاع الشمس  
وانحدارها أو باختلاف مشارقها ومغاربها فان لها مشارق ومغارب بحسب مداراتها اليومية حال كون تلك  
الظلال ( سُبُجَدًا لِلَّهِ ) أى منقادة له تعالى جارية على ما أريد من الامتداد والتقلص وغيرها غير بمنفعة عليه  
سبحانه فيما سخرها له وهو المراد بسجودها ، وقد يفسر باللصوق فى الارض أى حال كونها لاصقة بالارض  
على هيئة الساجد ، وقوله تعالى : ( وَهُمْ دَاخِرُونَ ۙ ) حال من ضمير « ظلاله » الراجع إلى شئ . ، والجمع باعتبار المعنى  
وصح مجيء الحال من المضاف اليه لأنه كالجزء ، وإيراد الصيغة الخاصة بالعقلاء لما أن الدخور من خصائصهم  
فانه التصاغر والذل ، قال ذو الرمة :

فلم يبق الا داخر فى مخيس (١) ومنحجر فى غير أرضك فى حجر

فالكلام على الاستعارة أو لأن فى جملة ذلك من يعقل فقلب ، ووجه التعبير بهم يعلم بما ذكر ، ويجوز أن  
يعتبر وجهه أولا ويجعل ما بعده جاريا على المشاطة لمأى والحال أن أصحاب تلك الظلال ذليلة منقادة لحكمه  
تعالى ، ووصفها بالدخور مغن عن وصف ظلها به ، وجوز كون ( سجدا ) والجملة حالين من الضمير أى ترجع  
ظلال تلك الاجرام حال كون تلك الاجرام منقادة له تعالى داخرة فوصفها بهما مغن عن وصف ظلها بهما .  
والمراد بالسجود أيضا الانقياد سواء كان بالطبع أو بالقسر أو بالارادة ، فلا يرد على احتمال أن يكون المراد  
( بماخلق ) شاملا للعقلاء وغيرهم كيف يكون ( سجدا ) حالا من ضميره وسجود العقلاء غير سجود غيرهم .

(١) أى سجن اه منه



وحاصل ما أشرنا إليه أن ذلك من عموم الحجاز ، والامر على احتمال أن يراد من ذلك الجادات ظاهر ، وزعم بعضهم أن السجود حقيقة مطلقا وهو الوقوع على الارض على قصد العبادة ويستدعى ذلك الحياة ، واللم تقصد العبادة ، وليس بشئ كالابحصى ، ثم إن قلنا على هذا الوجه : إن الواو حالية كما أشير إليه فالحالان مترادفتان ، وتعدد الحال جائز عند الجمهور ، ومن لم يجوز جعل الثانية بدل اشتغال أو بدل كل من كل كما فعله السمين ، وإن قلنا : انها عاطفة فلا تكون الحال مترادفة بل متاطفة ، وقال أبو البقاء : ( سجدا ) حال من الظلال ( وهم داخرون ) حال من الضمير في ( سجدا ) ويجوز أن يكون حالا ثانية معطوفة اه ، وفيه القول بالتداخل وهو محتمل على تقدير كون ( سجدا ) حالا من ضمير ( ظلاله ) والوجه الاول هو المختار عند الزمخشري ، ووجهه في الكشف فقال : إن انقياد الظل وذو الظل مطلوب ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ( وظلالهم بالهدو والآصال ) فجاءتا معا حالا من الضمير في ( ظلاله ) مقصر ، وفيه تكميل حسن لما وصف الظلال بالسجود وصف أصحابها بالدخور الذي هو أبلغ لأنه انقياد قهري مع صفة المنقاد ، ولم يجعل حالا من الراجع إلى الموصول في ( خلق الله ) إذ المعنى على تصوير سجود الظل وذبه وتقارنهما في الوجود لا على مقارنة الحاق والدخور ، والعامل في الحال الثاني ( يتفيؤ ) على ما قال ابن مالك في قوله تعالى : ( بل لعله إبراهيم حنيفا ) اه ، ومنه يعلم ما في اعراب أبي البقاء . نعم ان في هذا الوجه بعدا لفظيا والأمرفيه دين ، وأما جعل ( وهم داخرون ) حالا من ضمير ( يروا ) فما لا يصح بحال كما لا يخفى •

هذا وذكر الامام في اليمين والشمال قولين غير ما تقدم . الاول أن المراد بهما المشرق والمغرب تشبيها لهما بيمين الانسان وشماله فان الحركة اليومية آخذة من المشرق وهوى أقوى الجانبين فهو اليمين والجانب الآخر الشمال فالظلال في أول النهار تبتدئ من المشرق واقعة على الربع الغربي من الأرض وعند الزوال تبتدئ من الغرب واقعة على الربع الشرقي منها . والثاني يمين البلد وشماله ، وذلك أن البلدة التي يكون عرضها أقل من مقدار الميل السكلى وهو ( كجلى يز أو كحلّه ) على اختلاف الارصاد فان في الصيف تحصل الشمس على يمين تلك البلدة وحينئذ تقع الاظلال على يسارها وفي الشتاء بالعكس ، ولا يخفى ما في الثاني فانه مختص بقطر مخصوص والكلام ظاهر في العموم ، وقيل : المراد باليمين والشمال يمين مستقبل الجنوب وشماله ، و ( عن ) كما قال الحوفي متعلقة ( يتفيؤ ) وقال أبو البقاء : متعلقة بمحذوف وقع حالا ، وقيل : هي اسم بمعنى جاب فذكون في موضع نصب على الظرفية ، ولهم في توحيد ( اليمين ) وجمع ( الشمال ) - وهو جمع غير قياسى - كلام طويل ه فقيل : ان العرب إذا ذكرت صيغة جمع دبرت عن إحداهما بلفظ المفرد كقوله تعالى : ( جعل الظلمات والنور ) و ( ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ) وقيل : اذا فسرنا اليمين بالمشرق كان النقطة التي هي شرق الشمس واحدة بعينها فكانت اليمين واحدة ، وأما الشمال فهي عبارة عن البحرقات الواقعة في تلك الاظلال بعد وقوعها على الارض وهي كثيرة فلذلك عبر عنها بصيغة الجمع ، وقيل : اليمين مفرد لفظا لكنه جمع معنى فيطابق الشمال من حيث المعنى ، وقال الفراء : انه يحتمل أن يكون مفردا أو جمعا فان كان مفردا ذهب الى واحد من ذوات الظلال وإن كان جمعا ذهب الى كلها لأن ما خلق الله لفظه واحد ومعناه الجمع ، وقال الكرماني : يحتمل أن يراد بالشمال الشمال والقدم والخائف لأن الظل يقي من الجهات كلها فبدأ باليمين لأن ابتداء التبيينها أو تيمنا بذكرها ، ثم جمع الباقي على لفظ الشمال لما بين الشمال واليمين من التضاد ، ونزل الخائف والقدم

منزلة الشمال لما بينهما وبين اليمين من الخلاف ، وهو قريب من الاول . وتعقب بأن فيه جمع اللفظ باعتبار حقيقته ومجازه وفي صحته مقال ، وقيل : المراد باليمين يمين الواقف مستقبل المشرق ويسمى الجنوب وبالشمال شماله فكأنه قيل : يتفيؤ ظلالة عن الجنوب الى الشمال وعن الشمال الى الجنوب ولما كان غالب المعمورة شمالي وظلالها كذلك جمع الشمال ولم يجمع اليمين ، وهو كما ترى ، ونقل أبو حيان عن استاذة أبي الحسن على بن الصائغ انه أفرد وجمع بالنظر الى الغابتين لأن ظل الغداة يضمحل حتى لا يبقى منه الا اليسير فكأنه في جهة واحدة ، وهو في العشى على العكس لاستيلانه على جميع الجهات فلحظت الغابتان ، هذا من جهة المعنى وأما من جهة اللفظ فجمع الثاني ليطابق (سجدا) المجاور له شمالا كما أفرد الاول ليطابق ضمير (ظلالة) المجاور له يمينا ، ولا يخفى ما في التقديم والتأخير من حسن رعاية الاصل والفرع أيضا ، فحصل في الآية مطابقة اللفظ للدعوى وملاحظتهما معا وتلك الغاية في الاعجاز ، ويحظر لى وجه آخر في الافراد والجمع مبنى على أن المراد باليمين جهة المشرق وبالشمال جهة المغرب ، وهو أنه لما كانت الجهة الاولى مطلع النور والجهة الثانية مغربه ومظهر الظلمة أفرد ما يدل على الجهة الاولى كما أفرد (النور) في كل القرآن ، وجمع ما يدل على الجهة الثانية كما جمع الظلمة كذلك وافراد النور وجمع الظلمة تقدم الكلام فيهما ، وقد يقال : إن جمع الظلال مع افراد ما قبله وما بعده لأن الظل ظلمة حاصلة من حجب الكثيف الشمس مثلا عن أن يقع ضررها على ما يقابله فجمعت الظلال كما جمعت الظلمات ، ولا يعكس على هذا أنه جمعت المشارق في القرآن كالغرب إذ كثيراً ما يرتكب أمر لسكتة في مقام ولا يرتكب لها في مقام آخر ، وآخر أيضاً وهو أنه لما كان اليمين عبارة عن جهة المشرق وهو مبدأ الظل وحده مناسبة لتوحيد المبدأ الحقيقي وهو الله تعالى ولا كذلك جهة المغرب ، ولا يناسب رعاية نحو هذا في الشمال كما يرشدك الى ذلك و«كلنا يديه يمين» ويعين على ملاحظة المبدئية نسبة الخلق اليه تعالى ، وآخر أيضاً وهو ان الظل الجائئ من جهة المشرق لا يتعلق به أمر شرعى والجائئ من جهة المغرب يتعلق به ذلك ، فإن صلاة الظهر يدخل وقتها بأول حدوده من تلك الجهة بزوال الشمس عن وسط السماء ، ووقت العصر بصيرورته مثل الشاخص أو مثله بعد ظل الزوال ان كان كما في الآفاق المائلة ، ووقت المغرب بشموله البسيطة بغروب الشمس ، وما اللفظ وقوع «سجدا» بعد «الشمال» على هذا ، وآخر أيضاً وهو أوفق بياب الإشارة وسيأتي فيه إن شاء الله تعالى الفتاح ، وبعد لمسك الذهن اتساع فأنمل فعل ما ذكرته لا يرضيك •

وقد بين الامام أن اختلاف الظلال دليل على كونها منقادة لله تعالى خاضعة لتقديره وتديره سبحانه ، ثم قال : فان قيل لم لا يجوز أن يقال اختلافها معلل باختلاف الشمس ؛ قلنا : قد دللنا على أن الجسم لا يكون متحركاً لذاته فلا بد أن يكون تحركه من غيره ولا بد من الاستناد بالآخرة الى واجب الوجود جل شأنه فيرجع أمر اختلاف الظلال اليه تعالى على هذا التقدير •

وأنت تعلم أنه لا ينبغي أن يتردد في أن السبب الظاهري للظلال هو الشمس ونحوها وكثافة الشاخص ، نعم في كون ذلك مستندا اليه تعالى في الحقيقة ابتداء أو بالواسطة خلاف ، ومذهب السلف غير خفي عليك فقد أشرنا اليه غير مرة فتذكره ان لم يكن على ذكر منك ، ثم الظاهر أن المراد بالظلال الظلال المبسوطة وتسمى المستوية ، ويجوز أن يراد بها ما يشمل الظلال المعكوسة فانها أيضاً تنفي عن اليمين والشمال فاعرف ذلك ولا تغفل ، وقرأ أبو عمرو . وعيسى . ويعقوب (تنفيؤ) بالثاء على التأنيث ، وأمر التأنيث والتذكير في

الفعل المسند لمثل الجمع المذكور ظاهر • وقراً عيسى (ظلمه) وهو جمع ظلة كحكمة وحلج، قال صاحب اللوامح :  
الظلة بالضم الغيم، أما بالكسر فهو الفمى والابل جسم والثاني عرض ، فرأى عيسى أن التغيب الذي هو الرجوع  
بالاجسام أولى، وأما في العامة فعلى الاستمارة اه ، ويلوح منه القول بالقراءة بالرأى، ومن الناس من فسر الظلال  
في قراءة العامة بالأشخاص لتكون على نحو قراءة عيسى ، وأنشدوا الاستمهال الظلال في ذلك قول عبدة :

إذا نزلنا نصبا ظل أخبية      وفار للقرم باللحم المراجيل

فانه إنما تنصب الأخبية لا الظل الذي هو الفمى، وقول الآخر: • يتبع أفياء الظلال عشية • فانه أراد  
أفياء الأشخاص . وتعقب ذلك الراغب بأنه لاحجة فيما ذكر فان قوله : رفعتنا ظل أخبية معناه رفعتنا الأخبية  
رفعتنا ظلها فمكأنه رفع الظل، وقوله : أفياء الظلال فالظلال فيه عام والتي خاص والاضافة من إضافة الشيء  
الى جنسه ، وقال بعضهم : المراد من الظلة في قراءة عيسى الظل الذي يشبه الظلة ، والمراد بها شئ كهيئة  
الصفة في الانتفاع به وقيل : الكلام في تلك القراءة على حذف مضاف أى ظلال ظل ، و تفسر الظلة بما هو  
كهيئة الصفة ، والمتبادر من الظل حينئذ الظل المعكوس . ثم انه تعالى بعد أن ذكر ما ذكر أردفه بما يفيد تأكيداً  
مع زيادة سجود ما لا ظل له فقال سبحانه : ﴿ وَلَهُ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ أو أنه سبحانه  
بعد ما بين سجود الظلال وذوها من الاجرام السفلية الثابتة في احرازها ودخورها له سبحانه شرع في شأن  
سجود المخلوقات المتحركة بالارادة سواء كانت لها ظلال أم لا ؟ فقال عز من قائل ما قال ، والمراد بالسجود  
على ما ذكره غير واحد الانقياد سواء كان انقيادا لارادته تعالى وتأثيره طبعاً أو انقيادا لتكليفه وأمره طرعا  
ليصح استناده الى عامة أهل السموات والأرض من غير جمع بين الحقيقة والحجاز ولكن الآية آية سجدة  
لا بد من دلالتها على السجود المتعارف ولو ضمنا ، والاسم الجليل متعلق بسجود والتقديم لإفادة القصر وهو  
ينتظم القلب والافراد إلا أن الأنسب بحال المخاطبين قصر الافراد كما يؤذن به قوله تعالى ( وقال الله لا تتخذوا إلهين  
إثنين ) أى له تعالى وحده ينقاد ويخضع جميع ما في السموات وما في الأرض ﴿ مِنْ دَابَّةٍ ﴾ بيان لما فهمنا بناء  
على أن الديدب هو الحركة الجسمانية سواء كان في أرض أو سما ، والملائكة اجسام لطيفة غير مجردة وتقييد  
الديدب بكونه على وجه الأرض لظهوره أو لانه أصل معناه وهو عام هنا بقرينة المبين ، وقوله سبحانه :  
﴿ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ عطف على محل الدابة المبين به وهو الرفع على أنه خير مبتدأ محذوف لأن (من) البانبة  
لا تكون ظرفا لنوعا وهو من عطف الخاص على العام إفادة اعظم شأن الملائكة عليهم السلام ، وجوز أن  
يكون من عطف المبين بناء على أن يراد بما في السموات الجسمانيات ويلتزم القول بتجرد الملائكة عليهم السلام  
فلا يدخلون فيما في السموات لأن المجردرات ليست في حيز وجهة وبعضهم استدلال بالآية على تجرد الملائكة بناء  
على أن ما في السموات وما في الأرض بين أحدهما بالدابة والآخر بالملائكة والأصل في التقابل التباين ،  
والدابة المتحركة حركة جسمانية فلا يكون مقابلها من الاجسام لأن الجسم لا بد فيه من حركة جسمانية، ولا  
يخفى أنه دليل اقناعي إذ يحتمل كونه تخصيصاً بعد تعميم كما سمعت آنفاً أو هو بيان لما في الأرض، والدابة اسم  
لما يدب على الأرض و (الملائكة) عطف على ما في السموات وهو تكرر له وتعيين إجلايا وتعظيما، وذكر غير  
واحد أنه من عطف الخاص على العام لذلك أيضا، وجوز أن يراد بما في السموات الخالق الذين يقال لهم الروح



و يلتزم القول بأهم غير الملائكة عليهم السلام فيكون من عطف المايين أو هما بيان لما في الأرض، والمراد بالملائكة عليهم السلام ملائكة يكونون فيها كالحفظة والكرام الكاتبين ولا يراد بالدابة ما يشعلهم، و«ما» إذا قلنا: إنما مختصة بغير العقلاء كما يشهد له خبر ابن الزهري فاستعملها هنا في العقلاء وغيرهم للتغليب، وأمان قلنا: إن وضعها لأن تستعمل في غير العقلاء. وفيما يعم العقلاء وغيرهم كالشبح المرئي الذي لا يعرف أنه عاقل أولا فإنه يطلق عليه ما حقيقة فالأمر على ما قيل غير محتاج إلى تغليب، وفي أنوار التنزيل إن «ما» لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان، أولى من اطلاق من تغلبيا، وفي الكشف انه لوجوه بمن لم يكن فيه دليل على التغليب فكان متناولا للعقلاء خاصة فجاء بما هو صالح للعقلاء وغيرهم إرادة العموم وهو جواب عن سبب اختيار ما على من، وحاصله على ما في الكشف ان من للعقلاء والتغليب مجاز فلو جرى بغير قرينة تعين الحقيقة والمقام يقتضى التعميم فجاء بما يعم وهو ما أراد أن لا دليل في اللفظ، وقرينة العموم في السابق لا تكفي لجرار تخصيصهم من البين بعد التعميم على ان اقتضاء المقام العموم وما في التغليب من الخصوص كاف في العدول انتهى \* وقيل بناء على ان ما مختصة بغير العقلاء ومن مختصة بالعقلاء: ان الاتيان بما وارتكاب التغليب أوفق بتعظيم الله تعالى من الاتيان بمن وارتكاب ذلك فليفهم (وهم) أى الملائكة مع علو شأنهم (لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٤٩) عن عبادته تعالى شأنه والسجود له، وتقديم الضمير ليس للقصر، والسين ليست للطاب وقيل: له على معنى لا يطلبون ذلك فضلا عن فعله والاتصاف به. وإذا قلنا إن صيغة المضارع الاستمرار التجددى فالمراد استمرار النفي. والجملة إما حال من فاعل (يسجد) مسندا إلى الملائكة أو استئناف للاخبار عنهم بذلك، وإنما لم يجعل الضمير - لما - لاختصاصه بأولى العلم وليس المقام مقام التغليب، وخالف في ذلك بعضهم فجعله لها وكذا الضمير في قوله سبحانه: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ) ومن صرح بعود الضمير فيه على (ما) أبو سليمان الدهشقي، وقال أبو حيان: انه الظاهر، وذهب ابن السائب ومقاتل إلى ما قلنا أى يخافون مالك أمرهم ﴿مَنْ فَوْقَهُمْ﴾ إما متملق - يخافون - وخوف ربهم كناية عن خوف أو الكلام على تقدير مضاف هو العذاب على ما هو الظاهر أو متملق بمحذوف وقع حالا من (ربهم) أى كانتا من فوفهم، ومعنى كونه سبحانه فوقهم قهره وغلبته لأن الفوقية المكاتبة مستحيلة بالنسبة إليه تعالى، ومذهب السلف قد أسلفناه لك وأظنه على ذكر منك ه والجملة حال من الضمير في (لا يستكبرون) وجوز أن تكون بيانا لنفى الاستكبار وتقرير أنه لأن من خاف الله تعالى لم يستكبر عن عبادته، واختاره ابن المنير وقال: انه الوجه ليس إلا لثلاثه بتقيد الاستكبار وليدل على ثبوت هذه الصفة أيضا على الاطلاق، ولا بد أن يقال على تقدير الحالية: انها حال غير منتقلة وقد جاءت في الفصح بل في أفصحه على الصحيح، وفي اختيار عنوان الربوبية تربية للدهابة وإشعار بعله الحكم (وَيَقُولُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ٥٠) أى ما يؤمرون به من الطاعات والتدبيرات وإيراد الفعل مبينا للفعول جرى على سنن الجلالة وإيدان بعدم الحاجة الى التصريح بالفاعل لاستحالة استناده الى غيره سبحانه، واستدل بالآية على أن الملائكة مكلفون مدارون بين الخوف والرجاء، أما دلالتها على التكليف فلدكان الأمر، وأما على الخوف فهو أظهر من أن يخفى، وأما على الرجاء فلا يستلزام الخوف له على ما قيل، وقيل: ان اتصافهم بالرجاء لأن من خدم أكرم

الأكرمين كان من الرجاء بمكان مكين، وزعم بعضهم أن خوفهم ليس إلا خوف إجلال ومهابة لا خوف وعيد وعذاب، ويرده قوله تعالى: (وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولا ينافي ذلك عصمتهم، وقال الامام: الأصح ان ذلك الخوف خوف الاجلال، وذكر أنه نقل عن ابن عباس واستدل له بقوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وفي القلب منه شيء، والحق أن الآية لا تصالح دليلاً ليكون الملائكة أفضل من البشر. واستدل بها فرقة على ذلك من أربعة أوجه ذكرها الامام ولم يتمقها بشيء لأنه ممن يقول بهذه الأفضلية، وموضع تحقيق ذلك كتب الكلام •

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (أنى أمر الله) وهو القيامة الكبرى التي يرتفع فيها حجب التعينات ويضمحل السوى، ولما كان صلى الله تعالى عليه وسلم مشاهداً لذلك في عين الجمع قال (أنى) ولما كان ظهورها على التفصيل بحيث تظهر للكل لا يكون إلا بعد حين قال: (فلا تستعجلوه) لأن هذا ليس وقت ظهوره، ثم أكد شهوده لوجه الله تعالى وفناء الخلق في القيامة بقوله: (سبحانه وتعالى عما يشركون) باثبات وجود الغير، ثم فصل ما شاهد في عين الجمع لكونه في مقام الفرق بعد الجمع لا يحتاج بالوحدة عن الأكثر ولا بالعكس فقال: (ينزل الملائكة بالروح) وهو العلم الذى تحيا به القلوب (على من يشاء من عباده) وهم المخلصون له « أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون » وقال بعضهم: أى خوفوا الخالق من الخواطر الرديئة المزروجة بالنظر الى غيرى وخوفهم من عظيم جلالى، وهذا وحى تبليغ وهو مخصوص بالمرسايين عليهم السلام، وذكروا ان الوحي اذا لم يكن كذلك غير مخصوص بهم بل يكون للاولياء أيضاً « الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا » وقد روى عن بعض أئمة أهل البيت ان الملائكة تتراهم في مجالسهم، ثم انه تعالى عدد الصفات وفصل النعم فقال: « خالق السموات والأرض بالحق » الخ، وفي قوله سبحانه: « وتحمل أثقالكم » الخ إشارة بما نقل عن الجنيد قدس سره الى أنه يذمى لمن أراد البلوغ الى مقصده أن يكون أول أمره وقصده الجهد والاجتهاد ليوصله بركة ذلك الى مقصوده، وذكروا ان المحمولين من العباد الى المقاصد أصناف وكذا المحمول عليه، فمحمول بنور الفعل، ومحمول بنور الصفة، ومحمول بنور الذات، فالمحمول بنور الفعل يكون بلده مقام الخوف والرجاء، ومحلته صدق اليةين وداره مربع الشهود، والمحمول بنور الصفة يكون بلده مقام المعرفة ومحلته صفو الخلة وداره دار المودة، والمحمول بنور الذات يكون باده التوحيد ومحلته الفناء وداره البقاء، وهذه الأصناف للسالك، وأما المجنوب فمحمول على مطية الفضل الى بلد المشاهدة، وفي قوله سبحانه: « ويخلق ما لا تعلمون » تحيير للافهام وتمجيز أى تعجيز عن أن تدرك الملك العلام؛ وقال بعضهم: ان فيها تعليماً للوقوف عند ما لا يدركه العقل من آثار الصنع وفنون العلم وعدم مقابلة ذلك بالإنكار حيث أخبر سبحانه أنه يخلق ما لا يعلم بمقتضى القوى البشرية المتأداة واما يعلم بقوة إلهية وعناية صمدية، ألا ترى الصوفية الذين من الله تعالى عليهم بما من كيف علوا عوالم عظيمة نسبة عالم الشهادة اليها كنسبة الذرة الى الجبل العظيم، ومن زعم الانتظام في سلكهم كالكشفية الملقبين أنفسهم بالكشفية من ذكر من ذلك أشياء لا يشك العاقل في أنها لا أصل لها بل لو عرض كلامهم في ذلك على الأطفال أو المجانين لم يشكوا في أنه حديث خرافة صادر عن محض التخيل، وأنا أسأل الله تعالى أن لا يبتلى مسلماً بمثل ما ابتلاههم، وقد عزمت حين رأيت بعض كتبهم التى ألفها بعض معاصرينا منهم ما اشتمل على ذلك على أن أصنع نحو ما صنعوا

مقابلة للباطل بمثل له لكن معنى الحياة من الله تعالى والاشتغال بخدمة تلاوه سبحانه والعلم بأن تلك الخرافات لا تروج الا عند من سلب منه الادراك والتحقق بالجمادات ، وقال الواسطي في الآية : المعنى يخلق فيكم من الافعال ما لا تعلمون انها لكم أم عليكم « وعلى الله تصد السبيل » أى السبيل القصد وهو التوحيد « ومنها جازر ، وهو ما عدا ذلك » ولوشاء لهذا كم أجمعين « لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم وتظهر صفات جماله وجلاله سبحانه : « وألقى في الأرض رواسي » وهم الأوتاد أرباب التمكين « أن تميد بكم » أى تضطرب ، ومن الكلام المشهور على الالسنه لو خلقت قلبت « وأنهاراً » وهم العلماء الذين تحيا بفراغ علومهم أشجار القلوب (وسبلا) وهم المرشدون الداعون اليه تعالى (وعلامات) وهي الآيات الآفاقية والانفسية « وبالنجم هم يهتدون » وهي الأنوار التي تلوح للسالك من عالم الغيب •

وقال بعضهم : ألقى في أرض القلوب رواسي العلوم الغيبية والمعارف السرمدية وأجرى فيها أنوار المعرفة والمكاشفة والمحبة والشوق والعشق والحكمة والفطنة وأوضح سبلا للارواح والعقول والأسرار ، فسبيل الارواح إلى أنوار الصفات ، وسبيل العقول إلى أنوار الآيات ، وسبيل الأسرار إلى أنوار الذات ، والسبيل في الحقيقة غير متناهية ، ومن كلامهم الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق . والعلامات في الظاهر أنوار الأفعال للعموم ، وأخص العلامات في العالم الأولياء ، والنجوم أهل المعارف الذين يسبحون في أفلاك الديمومية بأرواحهم وقلوبهم وأسرارهم من اقتدى بهم يهتدى إلى مقصوده الأبدى ، وفي الحديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » والمراد بهم خواصهم ليتأتى الخطاب ، ويجوز أن يراد لهم والخطاب لنا ولا مانع من ذلك على مشرب القوم (والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يعشون) ما أعظمها آية في النسي على من يستغيث بغير الله تعالى من الجمادات والأموات ويطلب منه ما لا يستطيع جلبه لنفسه أودفعه عنها •

وقال بعض أكابر السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم : إن الاستغاثه بالأولياء محظورة الامن عارف يميز بين الحدوث والقدم فيستغيث بالولي لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور الحق فيه فان ذلك غير محظور لانه استغاثه بالحق حينئذ ، وأنا أقول إذا كان الأمر كذلك فما الداعي للعدول عن الاستغاثه بالحق من أول الأمر ، وأيضا إذا سأعت الاستغاثه بالولي من هذه الحيثية فلتدفع الصلاة والصوم وسائر أنواع العبادة له من تلك الحيثية أيضا ، ولعل القائل بذلك قائل بهذا . بل قد رأيت لبعضهم ما يكون هذا القول بالنسبة اليه تسييح ولا يكاد يجرى قلبى أو يفتح فمى بذكره ، فالطريق المأمون عند كل رشيد قصر الاستغاثه والاستعانة على الله عز وجل فهو سبحانه الحى القادر العالم بمصالح عباده ، فإياك والانتظام في سلك الذين يرجون النفع من غيره تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظلمى أنفسهم) ذكروا أن السابقين الموحدين يتوفاهم الله تعالى بذاته ، وأما الأبرار والسعداء فقسمان ، فمن ترقى عن مقام النفس بالتجرد ووصل الى مقام القلب بالعلوم والفضائل يتوفاهم ملك الموت ، ومن كان في مقام النفس من العباد والصلحاء والزهاد المتشرعين الذين لم يتجر دواعن علائق البدن بالتحلية والتخلية تتوفاهم ملائكة الرحمة ، وأما الأشرار الأشقياء فتوفاهم الملائكة أيضا لكن ملائكة العذاب ويتشكلون لهم على صورة أخلاقهم الذميمة كما يتشكل ملائكة الرحمة لمن تقدم على صورة أخلاقهم الحسنة (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) طابت نفوسهم في خدمة مولاهم وطابت قلوبهم في محبة



سدها وطابت أرواحهم بطيب مشاهدة ربها وطابت أسرارهم بطيب الأنوار ، وقيل : طيبة أبدانهم وأرواحهم بملازمة الخدمة وترك الشهوات ه

وقيل : طيبة أرواحهم بالوتسكونه باب الوصال وسبب الحياة الابدية (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ) قالوه الزاما بزعمهم للوحدين ومادروا أنه حجة عليهم لأنه تعالى لا يشاء إلا ما يعلم ولا يعلم إلا ما عليه الشيء في نفسه فلو لا أنهم في نفس الأمر مشركون ماشاء الله تعالى ذلك (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ) هم أهل القرآن المتخلقون بأخلاقه القائمون بأمره ونهيه الواقفون على ما أودع فيه من الأسرار والغيوب وقليل ما هم فالمراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى: (وأبزرنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) ه وفيه إشارة إلى أن الله تعالى لم يظهر مكتونات أسرار كتابه الانبيى ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الأمين المؤمن على الأسرار. وقد أشار سبحانه له عليه الصلاة والسلام بتبيين ذلك وقد فعل ولكن على حسب القابليات - لا تمنعوا الحكمة عن أهلها فظلموهم ولا تمنعوا غير أهلها فظلموها - ولا تودع الأسرار إلا عند الأحرار . وذلك لأنها أمانة وإذا أودعت عند غيرهم لم يؤمن عليها من الخيانة . وخيانتها أفتاؤها وافتاؤها خطر عظيم . ولذا قيل :

من شاوروه فأبدي السر مشتهرا لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا  
وجانوه فلم يسعد بقرهم وأبلوه مكان الأانس إباحشا  
لا يصطفون مذيعا بعض سرهم حاشا واداهم من ذاكم حاشا

(أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء) أى ذات وحقيقة مخلوقة آية ذات كانت ( يتغيؤ ظلالة ) قيل : أى يتمثل صورته ومظاهره (عن اليمين) جهة الخير (والشمال) جهات الشرور ، ولما كانت جهة اليمين إشارة إلى جهة الخير الذى لا ينسب إلا إليه تعالى وحد اليمين ولما كانت جهة الشمال إشارة إلى جهة الشر الذى لا ينبغي أن ينسب إليه تعالى كما يرشد إليه قوله ﷺ : «والشر ليس إليك» ولكن ينسب إلى غيره سبحانه وكان فى الغير تعدد ظاهر جمع الشمال . وقيل فى وجه الأفراد والجمع : ان جميع الموجودات تشترك فى نوع من الخير لا تكاد تفرق عنه وهو العشق فقد برهن ابن سينا على سريان قوة العشق فى كل واحد من الهويات ولا تكاد تشترك فى شر كذلك فما تفرق عنه من الشر لا يكون إلا متعدداً فلذا جمع الشمال ولا كذلك ما تفرق عنه من الخير فلذا أفرد اليمين فليتأمل «و الله يسجد» بنقاد «ما فى السموات وما فى الأرض من دابة» أى وجود يدب ويتحرك من المعدم إلى الوجود (والملائكة وهم لا يستكبرون) لا يمتنعون عن الانقياد والتذلل لأمره « يخافون ربه من فوقهم » لأنه القاهر المؤثر فيهم «و يفعلون ما يؤمرون» طوعا وانقيادا ، والله تعالى الهادى سواء السبيل • ثم أنه تعالى بعد ما بين ان جميع الموجودات ، خاضعة منقادة له تعالى أردف ذلك بحكاية نبيه سبحانه

وتعالى للسكرانين عن الاشرار فقال عز قائله : ( وَقَالَ اللَّهُ ) عطفًا على قوله سبحانه : ( والله يسجد ) . وجوز أن يكون معطوفا على ( وانزلنا إليك الذكر ) وقيل : إنه معطوف على ( ما خلق الله ) على أسلوب « علفتها تبنًا وماء باردًا ه أى أو لم يروا إلى ما خلق الله ولم يسمعوا إلى ما قال الله ولا يخفى تكلفه ، وإظهار الفاعل وتخصيص لفظه الجلالة بالذكر للايدان بأنه تعالى متعين الألوهية وانما المنهى عنه هو الاشرار به لا أن المنهى عنه هو مطلق اتخاذ الهين بحيث يتحقق الاتهاء عنه برفض أيهما كان ، ولم يذكر المقول لهم للعموم أى

قال تعالى لجميع المكلفين بواسطة الرسل عليهم السلام: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْإِهْلِينَ اثْنَيْنِ﴾ المشهور أن (اثنتين) وصف لإهين وكذا «واحد» في قوله سبحانه: ﴿أَمَّا هُوَ الْوَالِدُ وَاحِدٌ﴾ صفة لإله، وجمي بهما للإيضاح والتفسير لا للتأكيد وإن حصل. وتقرير ذلك أن لفظ «إهين»، حامل لمعنى الجنسية أعمى الإلهية ومعنى العدد أعمى الإثنيّة وكذا لفظ «إله» حامل لمعنى الجنسية والوحدة، والغرض المسوق له الكلام في الأول النهي عن اتخاذ الإثنتين من الإله لا عن اتخاذ جنس الإله، وفي الثاني إثبات الواحد من الإله لا إثبات جنسه فوصف «إهين»، باثنتين «وإله»، بواحد إيضاحاً لهذا الغرض وتفسيراً له، فإنه قد يراد بالمفرد الجنس نحو نعم الرجل زيد. وكذا المثني كقوله:

فإن النار بالعودين تذكي وأن الحرب أولها الكلام

والى هذا ذهب صاحب الكشف، وما يفهم منه أنه تأكيد فعنايه أنه محقق ومقرر من المتبوع فهو تأكيد لغوي لا أنه مؤكد أمر المتبوع في النسبة أو الشمول ليكون تأكيداً صناعياً كيف وهو إنما يكون بتقرير المتبوع بنفسه أو بما يوافق معناه أو بالفاظ محفوفة، فاقيل: إن مذهبه أن ذلك من التأكيد الصناعات ليس بشيء إذ لا دلالة في كلامه عليه. وقد أورد السكاكي الآية في باب عطف البيان مصرحاً بأنه من هذا القبيل فتوهم منه بعضهم أنه قائل بأن ذلك عطف بيان صناعات، وهو الذي اختاره العلامة القطب في شرح المفتاح نائفاً كونه وصفاً، واستدل على ذلك بأن معنى قولهم: الصفة تابع يدل على معنى في متبوعه أنه تابع ذكر ليدل على معنى في متبوعه على ما نقل عن ابن الحاجب، ولم يذكر (إثنتين وواحد) للدلالة على الإثنيّة والوحدة اللتين في متبوعهما فيكونا وصفين بل ذكر للدلالة على أن المقصد من متبوعهما إلى أحد جزئيه أعمى الإثنيّة والوحدة دون الجزء الآخر أعمى الجنسية، فشكل من متبوعها غير صفة بوضع متبوعه فيكون عطف بيان لاصفة ه وقال العلامة الثاني: ليس في كلام السكاكي ما يدل على أنه عطف بيان صناعات لجواز أن يريد أنه من قبيل الإيضاح والتفسير وإن كان وصفاً صناعياً، ويكون إرادته في ذلك المبحث مثل إيراد كل رجل عارف وكل إنسان حيوان في بحث التأكيد ومثل ذلك عادة له. وتعقب العلامة الأول بأنه إن أريد أنه لم يذكر الإيدل على معنى في متبوعه فلا يصدق التعريف على شيء من الصفة لأنها البتة تكون لتخصيص أو تأكيد أو مدح أو نحو ذلك وإن أريد أنه ذكر ليدل على هذا المعنى ويكون الغرض من دلالة عليه شيئاً آخر كالتخصيص والتأكيد وغيرهما فيجوز أن يكون ذكر (إثنتين وواحد) للدلالة على الإثنيّة والوحدة ويكون الغرض من هذا بيان المقصود وتفسيره، كما أن الدابر في أمس الدابر ذكر ليدل على معنى الدبور والغرض منه التأكيد بل الأمر كذلك عند التحقيق، إلا ترى أن السكاكي جعل من الوصف ما هو كاشف وموضح ولم يخرج هذا عن الوصفية. وأجيب بأننا نختار الشق الثاني ونقول: مراد العلامة من قوله: ذكر يدل على معنى في متبوعه أن يكون المقصود من ذكره الدلالة على حصول المعنى في المتبوع ليتوسل بذلك إلى التخصيص أو التوضيح أو المدح أو الذم إلى غير ذلك وذكر (إثنتين وواحد) ليس للدلالة على حصول الإثنيّة والوحدة في موصوفيهما بل تعيين المقصود من جزئيهما فلا يكونان صفة، وذكر الدابر ليدل على حصول الدبور في الإمس ثم يتوسل بذلك إلى التأكيد وكذا في الوصف الكاشف بخلاف ما نحن فيه فتدبره

فانه غامض ، ولم يجوز العلامة الاول البدلية فقال : واما انه ليس يبدل فظاهر لانه لا يقوم مقام المبدل منه .  
 ونظريه العلامة الثاني بأنا لانسلم أن البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه فقد جعل الريحشري «الجن»  
 في قوله تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن) بدلا من «شركاء» . ومعالموم أنه لامعنى لقولنا وجعلوا لله الجن ،  
 ثم قال : بل لا يبعد أن يقال : الاول أنه بدل لانه المقصود بالنسبة إذ السهي عن اتخاذ الاثنيين من الاله على  
 مامر تقريره . وتعقب بأن الرضى قد ذكر أنه لما لم يكن البدل معنى في المتبوع حتى يحتاج الى المتبوع كما احتاج  
 الوصف ولم يفهم معناه من المتبوع كما فهم ذلك في التأكيديجاز اعتبره مستقلا لفظاً أى صالحاً لأن يقوم مقام المتبوع اه •  
 ولا يخفى أن صحة إقامته بهذا المعنى لا تقتضى أن يتم معنى الكلام بدونه حتى يرد ما أورد ؛ وقيل : إن  
 ذكر « اثنيين » للدلالة على منافاة الاثنيذية للالوهية وذكر الوحدة للتنبيه على أنها من لوازم الالوهية •  
 وجعل ذلك بعضهم من روادف الدلالة على كون ما ذكر مساق النهي والاثبات وهو الظاهر وإن قيل فيه ما قيل •  
 وزعم بعضهم ان (تخذوا) متعد الى فاعولين وأن (إثنيين) مفعوله الاول « وإلهين » مفعوله الثاني  
 والتقدير لا تتخذوا اثنيين إلهين ، وقيل : الاول مفعول أول والثاني ثان ، وقيل : « إلهين » مفعوله الاول ، واثنيين ، باق  
 على الوصفية والتوكيد والمفعول الثاني محذوف أى معبودين ، ولا يخفى ما في ذلك ، وإثبات الوحدة له تعالى  
 مع أن المسمى المعين لا يتعدد بمعنى أنه لا مشارك له في صفاته وألوهيته فليس الجمل لغوا ، ولا حاجة لجمل  
 الضمير للمعبود بحق المفهوم من الجلالة على طريق الاستخدام كما قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه في  
 سورة الاخلاص . وفي التعبير بالضمير بالموضوع للغائب التفات من التكلم الى الغيبة على رأى السكاكى  
 المكتفى بكون الاسلوب الملتفت عنه حق الكلام وإن لم يسبق الذكر على ذلك الوجه ، واما قوله تعالى :  
 ﴿ فَأَيُّ آيَاتِ فَأَرْهَبُونَ ٥١ ﴾ ففيه التفات من الغيبة الى التكلم على مذهب الجمهور أيضاً ، والتكثيرة بعد التكتة  
 العامة أعنى الايقاظ وتطرية الاصفاة المبالغة في التخويف والترهيب فان تخويف الحاضر مواجهة ابغ من  
 تخويف الغائب سيما بعد وصفه بالوحدة والالوهية المقتضية للعظمة والقدرة التامة على الانتقام •  
 والغاء في (فأياى) واقعة في جواب شرطه مقدر و(إياى) مفعول لفعل محذوف يقدر مؤخرأ يدل عليه  
 (فارهبون) أى إن رهبتم شيئاً فأياى ارهبوا ، وقول ابن عطية : أن (إياى) منصوب بفعل مضمر تقديره فارهبوا  
 إياى فارهبون ذهول عن القاعدة النحوية ، وهى انه إذا كان المفعول ضميراً منفصلاً والفعل متعد الى واحد  
 هو الضمير وجب تأخر الفعل نحو (اياك نعبد) ولا يجوز أن يتقدم إلا في ضرورة نحو قوله :  
 • اليك حتى بلغت اياكاه . وعطف المفسر المذكور على المفسر المحذوف بالغاء لأن المراد رهبة بعد رهبة ،  
 وقيل : لأن المفسر حقه أن يذكر بعد المفسر ، ولا يخفى فصل الضمير وتقديمه من الحصر أى ارهبونى لا غير  
 فانا ذلك الاله الواحد القادر على الانتقام ﴿ وَلَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ عطف على قوله سبحانه :  
 (انما هو إله واحد) أو على الخبر أو مستأنف حى به تقريراً لعلة انقياد ما فهماه له سبحانه خاصة وتحقيقا  
 لتخصيص الرهبة به تعالى ، وتقديم الظرف لتقوية ما فى اللام من معنى التخصيص ، وكذا يقال فيما بعد أى  
 له تعالى وحده ما فى السموات والأرض خلقا وملكا ﴿ وَلَهُ ﴾ وحده ﴿ الدُّينُ ﴾ أى الطاعة والانقياد كما  
 هو أحد معانيه . ونقل عن ابن عطية وغيره ﴿ وَأَصْبَاباً ﴾ أى واجبا لازما لازواله لما تقرر أنه سبحانه الاله



وحده الحقيق بأن يرهب ، وتفسير ( واصبا ) بما ذكر مروى عن ابن عباس . والحسن . وعكرمة . ومجاهد . والضحاك . وجماعة ، وأشدوا لأبي الاسود الدؤلى .

لا ابتغى الحد القليل بقاؤه يوما بذم الدهر أجمع واصبا

وقال ابن الانبارى : هو من الوصب بمعنى التعب أو شدته ، وفاعل للنسب كما فى قوله : • وأضحى فؤادى به فاتنا •  
أى ذاو صب وكلفة ، ومن هناسى الدين تكليفا ، وقال الربيع بن أنس : ( واصبا ) خالصا ، ونقل ذلك ايضا  
عن الفراء ، وقيل : الدين الملك والواصب الدائم ، ويعد ذلك قول أمية بن الصلت :

وله الدين واصبا وله المسلك وحمله على كل حال

وقيل : الدين الجزاء والواصب كما فى سابقه أى له تعالى الجزاء دائما لا ينقطع ثوابه للمطيع وعقابه للعاصى ،  
وأبا ما كان فنصب ( واصبا ) على أنه حال من ضمير ( الدين ) المستكن فى الظرف والظرف عامل فيه أو حال  
من ( الدين ) والظرف هو العامل على رأى من يرى جوازا اختلاف العامل فى الحال والعامل فى صاحبها . واستدل  
بالآية على أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ ۚ ﴾ الهزمة للانكار والفاء للتعقيب أى أبعد  
ما تقرر من تخصيص جميع الموجودات للوجود به تعالى وكون ذلك كله سبحانه ونبيه عن اتخاذ الإلهين وكون الدين  
له واصبا المستدعى ذلك لتخصيص التقوى به تعالى تتقون غيره ، والمنكر تقوى غير الله تعالى لامطلق التقوى  
ولذا قدم الغير ، وأولى الهزمة لا للاختصاص حتى يرد أن انكار تخصيص التقوى بغيره سبحانه لا ينافى  
جوازها ، وقيل : يصح أن يعتبر الاختصاص بالانكار فيكون التقديم لاختصاص الانكار لا لانكار  
الاختصاص . وفى البحر أن هذا الاستفهام يتضمن التوبيخ والتعجب أى بعد ما عرقتم من وحدانيته سبحانه  
وأن ما سواه له ومحتاج اليه كيف تتقون وتخافون غيره ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَنَسِئَ اللَّهُ ﴾ أى أى شئ يلا بسكم  
ويصاحبكم من نعمة أى نعمة كانت فهى منه تعالى - فا - موصولة مبتدأ متضمنة معنى الشرط ( من الله ) خبرها  
والفاء زائدة فى الخبر لذلك التضمن ( من نعمة ) بيان للدوول ( بكم ) صلته ، وأجاز الفراء وتبعه الخوفى  
أن تكون ( ما ) شرطية وفعل الشرط محذوف أى وما يكن بكم من نعمة الخ . واعترضه أبو حيان بأنه لا يحذف  
فعل الشرط إلا بعد إن خاصة فى موضعين باب الاشتغال نحو ( وإن أحد من المشركين استجارك فأجره )  
وأن تكون إن الشرطية متلوة بلا النافية وقد دل على الشرط ما قبله كقوله :

فطلقها فلست لها بكفء والا يمل مفرقك الحسام

وحذفه فى غير ما ذكر ضرورة كقوله :

قالت بنات العم ياسلى وإن كان فقيرا معدما قالت وإن

وقوله : • أينما الريح تميلها تمل • وأجيب بأن الفراء لا يسلم هذا فا أجزاه مبنى على مذهبه . واستشكل  
أمر الشرطية على الوجوهين من حيث ان الشرط لا بد أن يكون سببا للجزاء كما تقول : إن تسلم تدخل الجنة  
فان الاسلام سبب لدخول الجنة وهنا على العكس ، فان الأول وهو استمرار النعمة بالمخاطبين لا يستقيم  
أن يكون سببا للثانى وهو كونها من الله من جهة كونه فرعا عنه . وأجاب فى إيضاح المفصل بأن الآية جئى  
بها لاختبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها أو شكروا فيه أو فعلوا ما يؤدى إلى أن يكونوا شاكبين فاستقرارها

مجهولة أو مشكوكة - سبب للاخبار بكونها من الله تعالى فيتحقق أن الشرط والمشروط فيها على حسب المعروف من كون الاول سببا والثاني مسببا ، وقد وهم من قال: إن الشرط قد يكون مسببا . وفي الكشف أن الشرط والجزاء ليسا على الظاهر فان الاول ليس سببا للثاني بل الامر بالعكس لكن المقصود منه تذكريهم وتعريفهم فالاتصال سبب العلم بكونها من الله تعالى ، وهذا أولى مما قدره ابن الحاجب من أنه سبب الاعلام بكونها منه لأنه في قوم استقرت بهم النعم وجهلوا معطيها أو شكوا فيه ، ألا ترى الى ما بنى عليه بعد كيف دل على أهم عالمون بأنه سبحانه المنعم ولكن يضطرون اليه عند الالغاء ويكفرون بعد الانجاء انتهى . وفيه أنه يدفع ما ذكره بأن عليهم نزل لعدم الاعتداد به وفعلهم ما ينافية منزلة الجبل فأخبروا بذلك كما تقول لمن توخى: أما أعطيتك كذا أما وأما ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرْفَالُ﴾ مساسا يسيرا ﴿فَالْيَوْمَ نَجْتَرُونَهُمْ ۝٥٣﴾ تتضرعون في كشفه لا الى غيره كما يفيد تقديم الجار والمجرور ، والجوار في الأصل صباح الوحش واستعمل في رفع الصرير بالدعاء والاستغاثة ، قال الاعشى يصف راهبا :

يدوم من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جورا

وقرأ الزهري «تجرون» بحذف الهزة والقاء حركتها على الجيم ، وفي ذكر المساس المنبي عن أدنى إصابة وإيراده بالجملة الفعلية المؤنثة بالحدوث مع ثم الدالة على وقوعه بعد برهة من الدهر وتحلية (الضر) بلام الجنس المفيدة لمساس أدنى ما ينطاق عليه اسم الجنس مع إيراد النعمة بالجملة الاسمية المؤنثة بالدوام والتعبير عن ملابستها للمخاطبين بياء المصاحبة وإيراد (ما) المعربة عن العموم على احتمالها ما لا يخفى من الجزالة والفخامة . ولعل إيراد «إذا» دون - ان - للتوسل به إلى تحقق وقوع الجواب قاله المولى أبو السعود ، وفيه ما يعرف مع الجواب عنه بأدنى تأمل ، وكان الظاهر على ما قيل أن يقال بعد (أفغير الله تتقون) : وما يصيبكم ضر إلا منه ليقوى انكار اتقاء غيره سبحانه لكن ذكر النفع الذي يفهم بواسطته الضر واقتصر عليه إشارة إلى سبق رحمة وعمومها وبملاحظة هذا المعنى قيل : يظهر ارتباط «وما بكم من» نعمة فمن الله» بمقابلة ، وما أتى قريبا إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك ، واستدل بالآية على أن لله تعالى نعمة على الكافر وعلى أن الإيمان مخلوق له تعالى .

﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضَّرْفَالُ عَنْكُمْ﴾ أي رفع ما مسكم من الضر ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ۝٥٤﴾ أي يتجدد إشراكهم به تعالى بعبادة غيره سبحانه ، والخطاب في الآية إن كان عاما - فمن - للتبعيض والفريق الكفرة ، وإن كان خاصا بالمشركين كما استظهره في الكشف - فمن - للبيان على سبيل التحريد ليحسن والا فليس من مواقفه كما قيل ، والمعنى إذا فريق هم أتم يشركون ، وجوز على هذا الاحتمال في الخطاب كون - من - تبعية أيضا لأن من المشركين من يرجع عن شركه اذا شاهد ضرا شديدا كما يدل عليه قوله تعالى : ﴿فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد» على تقدير أن يفسر الاقتصاد بالتوحيد لا بعدم الغلوف الكفر ، و(إذا) الاولى شرطية والثانية فجائية والجملة بعدها جواب الشرط ، واستدل أبو حيان باقتنائها باذا الفجائية على أن اذا الشرطية ليس العامل فيها الجواب لأنه لا يعمل ما بعد اذا الفجائية فيما قبلها ، و(برهم) متعلق - بشركون - والتقديم لمراعاة رقس الآي ، والتعرض لوصف الربوبية للايدان بكالم قبح ما ارتكبه من الاشرار الذي هو غاية في الكفران ، و(ثم) قال في ارشاد العقل السليم : ليست لتقادي زمان مساس الضر ووقوع الكشف بعد برهة مديدة بل للدلالة

على تراخي رتبة ما يترتب عليه من مفاجآت الاشرار فان ترتبها على ذلك في ابعاد غاية من الضلال •  
 وفي الكشف متمقبا صاحب الكشف بأنه لم يذكر وجه الكلام في قوله تعالى: (ثم اذا مسكتم) ثم اذا  
 كشف) وهو على وجهين والله تعالى أعلم • أحدهما أن يكون قوله سبحانه (وما بكم من نعمة فمن الله) من تمة السابق  
 على معنى انكار انقضاء غير الله تعالى وقد علموا أن كل ما يتقلبون فيه من نعمته فهو سبحانه القادر على سلبها ،  
 ثم أنكر عليهم تخصيصهم بالجوار عند الضر في مقابلة تخصيص غيره بالانقضاء ثم اشراكم به تعالى كفرانا  
 لتلك النعمة وحجى • ثم لتفاوت الانكارين فان انقضاء غير المنعم أقرب من الاعراض عنه وهو متقلب في نعمه  
 ثم اللجأ الى هذا المكفور به وحده عند الحاجة ، وأبعد منه الاعراض ولم يحذف قدمه من ندى النجاة •  
 والثاني أن يكون جملة مستقلة واردة للتقريع و(ثم) في الأول لتراخي الزمان اشعارا بأنهم غطوا تلك النعم ولم يزالوا  
 عليه الى وقت الاجزاء ، وفيه الاشعار بتراخي الرتبة أيضا على سبيل الاشارة وفي الثاني لتراخي الرتبة وحده ، اه  
 وهو كلام نفيس ، وللطبي كلام طويل في هذا المقام ان أردته فارجع اليه •

وقرأ الزهري (ثم اذا كشف) وفاعل هنا بمعنى فعل ، وفي الآية ما يدل على أن صنيع أكثر العوام اليوم  
 من الجوار الى غيره تعالى بمن لا يملك لهم بل ولا لنفسه نفعا ولا ضرا عند اصابة الضر لهم واعراضهم عن  
 دعائه تعالى عند ذلك بالكلية سفة عظيم وضلال جديد لكنه أشد من الضلال القديم ، ومما تشعرونه الجلود  
 وتصعوره الحدود الكفيرة أصحاب الأخدود فضلا عن المؤمنين باليوم الموعود ان بعض المتشبهين قال لي  
 وأنا صغير: اياك ثم اياك أن تستفيث بالله تعالى اذا خطب دهاك فان الله تعالى لا يعجل في اغاثتك ولا يمهه سوء  
 حالتك وعليك بالاستغاثة بالأولياء السالفين فأنهم يعجلون في تقريج كربك ويهمهم سوء ما حل بك فمح ذلك  
 سمى وهمى ودعى وسألت الله تعالى ان يصمى والمسئدين من أمثال هذا الضلال المبين ، والكثير من المتشبهين  
 اليوم كلمات مثل ذلك ﴿ لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ ﴾ من نعمة الكشف عنهم ، فالكفر بمعنى كفران النعمة واللام  
 لام العاقبة والصبرورة ، وهي استعارة تبعية فانه لالم ينتج كفرهم واشراكم غير كفران ما أنعم الله تعالى به عليهم  
 جعل كأنه علة غائية له مقصودة منه ، وجوز أن يكون الكفر بمعنى الجحود أى انكار كون تلك  
 النعمة من الله تعالى واللام هي اللام ، والمعنيان متقاربان ﴿ فتمتعوا ﴾ أمر تهديد كما هو أحد معاني  
 الامر المجازية عند الجمهور كما يقول السيد لعبده افعال ماتريد ، والالتفات الى الخطاب للايدان بتناهي السخط •  
 وقرأ أبو العالية (فيمتعوا) بضم الياء التحتية ساكن الميم مفتوح التاء مضارع متع محض فامينا المفعول وروى  
 ذلك مكحول الشامي عن أبي رافع مولى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهو معطوف (يكفروا) على أن يكون  
 الامران عرضا لهم من الاشرار ، ويجوز أن يكون لام (ليكفروا) لام الامر والمقصود منه التهديد بتخليتهم  
 وما هم فيه لخذلانهم ، فالقاء واقعة في جواب الامر وما بعدها منصوب باسقاط النون ، ويجوز جزمه بالمعطف  
 أيضا كما ينصب بالمعطف اذا كانت اللام جارة ﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ عاقبة أمرهم وما ينزل بهم من العذاب  
 وفيه وعيد شديد حيث لم يذكر المفعول اشعارا بأنه لا يوصف. وقرأ أبو العالية أيضا (يعلمون) بالياء التحتية وروى ذلك  
 مكحول عن أبي رافع أيضا ﴿ وَيَعْلَمُونَ ﴾ قبل معطوف على (يشركون) وليس بشيء ، وقيل: لعله عطف على



ماسبق بحسب المعنی تعدادا لجناياتهم أى يفعلون ما يفعلون ناقص عليك ويجعلون ﴿لَمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ أى لآلہتمم الی لا یعلون أحوالها وانها لاتضر ولا تنفع علی أن (ما) موصولة والعائد محذوف وضمیر الجمع للكفار أو لآلہتمم الی لا یعلها بشئ لانہا جماد علی أن (ما) موصولة ایضاً عبارة عن الآلهة، وضمیر (یعلون) عائد علیہ، ومفعول (یعلون) مترك لقصده العموم، وجوز أن یترزل منزلة اللازم أى لیس من شأنہم العلم، وصیغة جمع العقلاء لوصفہم الآلهة بصفاتہم، ویمجوز أن تكون (ما) مصدریة وضمیر الجمع للبشرکین واللام تعلیلیة لاصلة الجملة كما فی الوجہین الاولین، وصلته محذوفة للعلم بها أى یجملون لآلہتمم لاجل جہلہم ﴿نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ من الحرث والایعام وغیرہما بما ذرا تقربا لہما ﴿تَاللَّهِ لَئِن لَّمْ تَلُنَّ﴾ سؤال تویيخ وتقریر عن الآخرة، وقيل: عند عذاب القبر، وقيل: عند القرب من الموت ﴿عَمَّا كُنْتُمْ تَقْتُرُونَ ۝ ٥٦﴾ من قبل بأنہا آلهة حقيقة بأن یقرب الیہا، وفی تصدیر الجملة بالقسم وصرف الكلام من الغيبة الی الخطاب المنہی عن کمال الغضب من شدة الوعيد مالا یخفى •

﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتَ﴾ هم خراعة وكنانة فانوا یقولون: الملائكة بنات الله تعالی وكأهم لجهلهم زعموا تأنیها وبنوتہا، وقال الامام: أظن انہم أطلقوا علیہا البنات لاستنارها عن العیون كالنساء، ولهذا لما كان قرص الشمس یجرى یجرى المستتر عن العیون بسبب ضوئہ الباهر ونوره القاهر أطلقوا علیہ لفظ التآنیث • ولا یرد علی ذلك أن الجن كذلك لأنه لا یلزم فی مثله الاطراد، وقيل: أطلقوا علیہا ذلك للاستنار مع كونہا فی محل لاتصل الیہ الاغیار فہی كبنات الرجل اللاتی یغار علیہن فیسكنہن فی محل أمين ومكان مكین، والجن وإن كانوا مستترین لكن لا علی هذه الصورة، وهذا أولی بما ذكره الامام، واما عدم التوالد فلا یناسب ذلك • ﴿سُبْحَانَهُ﴾ تنزیه وتقديس له تعالی شأنه عن مضمون قولہم ذلك أو تعجب من جراتہم علی التقوہ بمثل تلك العظیمة، وهو فی المعنی الاول حقيقة وفی الثانی مجاز •

﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ۝ ٥٧﴾ یعنی البنین (ما) مرفوع المحل علی أنه مبتدأ والظرف المقدم خبره والجملة حالیة وسبحانہ اعتراض فی حاق موقفه، وجوز الفراء . والحو في أنه فی محل نصب معطوف علی (البنات) كأنه قيل: ویجعلون لهم ما یشتہون . واعترض علیہ الزجاج وغیرہ بأه مخالف للقاعدة النحویة وهی أنه لا یجوز تعدی فعل المضمير المتصل المرفوع بالفاعلیة وكذا الظاهر الی ضمیرہ المتصل سواء كان تعدیه بنفسه أو بحرف الجر إلا فی باب ظن وما ألحق به من فقد وعدم فلا یجوز زید ضربہ بمعنی ضرب نفسه ولا زید مر به أى مر هو بنفسه ویجوز زید ظنہ قائما وزید فقدوه عدمه فلو كان مكان الضمیر اسما ظاهرا (١) كالنفس نحو زید ضرب نفسه أو ضمیرا منفصلا نحو زید ماضرب إلا یاہ وما ضرب زید الا یاہ جاز، فاذا عطف (ما) علی (البنات) أدى الی تعدیة فعل المضمير المتصل وهو واو (یجملون) الی ضمیرہ المتصل وهو (هم) المجرور باللام فی غیر ما استثنی وهو ممنوع عند البصرین بضعیف عند غیرہم فكان حقه أن یقال: لانفسہم - وأجیب بأن الممتنع [أما هو تعدی الفعل بمعنی وقوعه علیہ أو علی ما جر بالحرف نحو زید مر به فان المرور واقع بزید وما نحن فیہ لیس من هذا القبیل فان الجعل لیس واقعا بالجاعین بل بما یشتہون، ومحصلہ - كما قال الخفاجی - المنع فی المتمدی بنفسه

(١) قوله اسما ظاهرا وقوله بعده أو ضمیرا منفصلا كذا بخطه فليأت •

إطلاقاً والتفصيل في المتمدى بالحرف بين ما قصد الإيقاع عليه وغيره فيمتنع في الأول دون الثاني لعدم الف إيقاع المرء بنفسه، وأبو حيان اعترض القاعدة بقوله تعالى: (وهزى إليك بمجدع النخلة، واضمم إليك جناحك) والعلامة البيضاء جواب بوجه آخر وهو أن الامتناع إنما هو إذا تعدى الفعل أولاً لا ثانياً وتبعاً فإنه يفتقر في التابع ما لا يفتقر في المتبوع، ومنهم من خص ذلك بالمتمدى بنفسه وجوز في المتمدى بالحرف كما هنا وأرنا ضاه الشاطبي في شرح الألفية، وقال الخفاجي: هو قوي عندي لكن لا يخفى أن العطف هنا بعدهذا القليل والقال يؤدي إلى جعل الجعل بمعنى يعم الزعم والاختيار (وَإِذَا بَشَّرَ أَحَدُهُمُ بِالْأُنثَىٰ) أي أخبر بولادتها، واصل البشارة الإخبار بما يسر لكن لما كانت ولادة الانثى تسوهم حملت على مطلق الإخبار، وجوز أن يكون ذلك بشارة باعتبار الولادة بقطع النظر عن كونها أنثى وقيل: إنه بشارة حقيقة بالنظر إلى حال المبرشبه في نفس الامر، وأياماً كان فالكلام على تقدير مضاف كما أشرنا إليه (ظَلَّ وَجْهَهُ) أي صار (مُسَوِّدًا) من الكآبة والحياء من الناس، وأصل معنى ظل أقام نهاراً على الصفة التي تسند إلى الاسم، ولما كان التبشير قد يكون في الليل وقد يكون في النهار فسر بما ذكر وقد تلحظ الحملية الغالبة بناء على أن أكثر الولادات يكون بالليل وتأخر إخبار المولود له إلى النهار خصوصاً بالانثى فيكون ظلوه على ذلك الوصف طول النهار واسوداد الوجه كناية عن العبوس والغم والفكرة والنفرة التي لحقت بولادة الانثى، قيل: إذا قوى الفرح انبسط روح القلب من داخله ووصل إلى الأطراف لاسيما إلى الوجه لما بين القلب والدماغ من التعاقب الشديد فيرى الوجه مشرقاً متلألئاً، وإذا قوى الغم انحصر الروح إلى باطن القلب ولم يبق له أثر قوى في ظاهر الوجه فيبرد ويتغير ويصفر ويسود ويظهر فيه أثر الارضية، فمن لوازم الفرح استنارة الوجه وإشراقه ومن لوازم الغم والحزن إرباده واسوداده فلذلك كنى عن الفرح بالاستنارة وعن الغم بالاسوداد، ولو قيل بالمجاز لم يبعد بل قال بعضهم: (إنه الظاهر) والظاهر أن (وجهه) أسم ظل (ومسوداً) خبره، وجوز كون الاسم ضمير الاحد ووجهه بدلأ منه ولورفع (مسوداً) على أن (وجهه) مبتدأ وهو خبر له والجملة خبر (ظل) صح لكنه لم يقرأ بذلك هنا (وَهُوَ كَظْمٌ ٥٨) أي يملو غيظاً وأصل الكظم يخرج النفس يقال: أخذ بكظمه إذا أخذ بمنخرج نفسه، ومنه كظم الغيظ لا خفائه وحسه عن الوصول إلى مخرجه ه وفعيل اما بمعنى مفعول كما أشر إليه أوصيفة مبالغة، والظاهر أن ذلك الغيظ على المرأة حيث ولدت انثى ولم تلد ذكراً، ويؤيده ما روى الاصمعي أن امرأة ولدت بنتاً سميتها الذلفاء فهجرها زوجها فانشدت

ما لأبي الذلفاء لا يأتينا  
يظل في البيت الذي يلينا  
بمجرد أن لا تلد البئينا  
وأما نأخذ ما يعطينا

والفقير قد رأيت من طلق زوجته لأن ولدت أنثى، والجملة في موضع الحال من الضمير في (ظل) وجوز أبو البقاء أن يكون حالاً من وجهه، وجوز غيره أيضاً حالته من ضمير (مسوداً) (يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ) يستخفي من قومه (مَنْ سُوِيَ مَا بَشَّرَ بِهِ) عرفاً وهو الانثى، والتعبير عنها بما لا سقاطها برعمهم عن درجة العقلاء، والجملة مستأنفة أرحال على الاوجه السابقة في وهو كظيم الاكونه من وجهه، والجاران متعلقان - يتوارى - (من) الأولى ابتدائية، والثانية تعليلية أي يتوارى من أجل ذلك، ويروى أن بعض الجاهلية يتوارى في حال الطلق فان

أخبر بذكر ابتهاج أو بأثى حزن وبقى متواريا أياما يدبر فيها ما يصنع (أيسكك) أي تركه ويريه (على هون) أي ذل، والجار والمجرور في موضع الحال من الفاعل ولذا قال ابن عباس رضى الله تعالى عنها: معناه أيسكك مع رضاه بهون نفسه وعلى رغم أفته، وقيل: حال من المفعول به أى أيسكك المبشربه وهو الاثنى مهانا ذليلا، وجملة (أيسكك) معمولة لمخدوف معاق بالاستفهام عنها وقع حالا من فاعل (يتوارى) أى محدثا نفسه متفكرا فى أن يتركه (أم يدسه) يخفيه (فى التراب) والمراد يده ويدفنه حيا حتى يموت وإلى هذا ذهب السدى. وقتادة. وابن جرير وغيرهم، وقيل: المراد اهلاكه سواء كان بالدفن حيا أم بأمر آخر فقد كان بعضهم يلقى الاثنى من شاطئ. روى أن رجلا قال: يا رسول الله الذى بعثك بالحق ما وجد حلوة الاسلام منذ أسلمت، وقد كانت لى فى الجاهلية بنت وأسرت امرأتى أن تزنيها وأخرجتها فلما انتهت إلى واد بعيد القعر ألقينها فقالت يا أبت قتلتنى فكلمتا ذكرت قولها لم ينعنى شئ فقال ﷺ: «ما فى الجاهلية فقد هدمه الاسلام وما فى الاسلام يهدمه الاستغفار» وكان بعضهم يفرقها، وبعضهم يذبحها إلى غير ذلك، ولما كان الكل أمانة تقضى إلى الدفن فى التراب قيل: (أم يدسه فى التراب) وقيل: المراد اخفاؤه عن الناس حتى لا يعرف كالمسوس فى التراب، وتذكير الضميرين لفظ (ما) وقرأ الجحدري بالتأنيث فيما عودا على قوله سبحانه: (بالاثنى) أو على معنى (ما). قرئ بتذكير الأول وتأنيث الثانى، وقرأ الجحدري أيضا، وعيسى (هوان) بفتح الهاء وألف بعد الواو، وقرئ: (على هون) بفتح الهاء واسكان الواو وهو بمعنى الذل أيضا، ويكون بمعنى الرفق واللين وليس بمراد، وقرأ الأعمش (على سوء) وهى عند أبى حيان تفسير لا قرأة لمخالفتها السواد (الأساء ما يحككون ٥٩) حيث يجعلون لمن تنزه عن صاحبة والولد ما هذا شأنه عندهم والحال أنهم يتحاشون عنه ويختارون لا أنفسهم البين، فمدار الخطأ جعلاهم ذلك لله تعالى شأنه مع إربابهم إياه لا جعلاهم البين لأنفسهم ولا عدم جعلهم له سبحانه، وجوز أن يكون مداره التعميس كقوله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى)، وقال ابن عطية: هذا استنباح منه تعالى شأنه لسوء فعلهم وحكمهم فى بناتهم بالامسكك على هون أو الرواد مع أن رزق الجميع على الله سبحانه فكانه قيل: الاساء ما يحككون فى بناتهم وهو خلاف الظاهر جدا، وروى الاول عن السدى وعليه الجمهور. والآية ظاهرة فى ذم من يحزن إذا بشر بالاثنى حيث أخبرت أن ذلك فعل الكفرة، وقد أخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة أنه قال فى قوله سبحانه: (وإذا بشر الخ هذا صنع مشركى العرب أخبركم الله تعالى بخبثه فاما المؤمن فهو حقيق أن يرضى بما قسم الله تعالى له وقضاء الله تعالى خير من قضاء المرء لنفسه، ولعمري ما ندرى أى خير لرب جارية خير لأهلها من غلام، وإنما أخبركم الله عز وجل بصنيعهم لتجنّبوه ولتنتهوا عنه. واستدل القاضى بالآية على بطلان مذهب القائلين بنسبة أعمال العباد إليه تعالى لأن فى ذلك اضافة فواحش لو اضيفت إلى أحدهم أجهدهم نفسه فى البراءة منها والتباعد عنها قال: فحكم هؤلاء القائلين مشابه لحكم هؤلاء المشركين بل أعظم لأن اضافة البنات إليه سبحانه اضافة لقبیح واحد وهو أسهل من اضافة كل القبائح والفواحش إليه عز وجل. وأجيب عن ذلك بأنه لما ثبت بالدليل استحالة الصحابة والولد عليه سبحانه أرفده عز وجل بذكر هذا الوجه الاقناعى والافليس كل ما قبح منا فى العرف قبح منه تعالى، الا ترى أن رجلا لوزين امامه وعبيده وبالغ فى تحسين صورهم وصورهن ثم بالغ فى تقوية



الشهوة فيهم وفيمن ثم جمع بين السكك وأزال الحائل والمانع وبقي ينظر ما يحدث بينهم من الوقوع وغيره عدم انفسه السفهاء وعدصنيعه اقبیح كل صنيع مع أن ذلك لا يقبح منه تعالى بل قد صنعه جل جلاله فلم أن التحويل على مثل هذه الوجوه المبنية على العرف إنما يحسن إذا كانت مسبوقه بالدلائل القطعية ، وقد ثبت بها امتناع الولد عليه سبحانه فلا جرم حسنت تقويتها لهذه الوجوه الاقناعية ، وأما افعال العباد فقد ثبت بالدلائل القاطعة أن خالقها هو الله تعالى فكيف يمكن الحاق احد البابين بالآخر لولا سوء التعصب ﴿لَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾  
 من ذكرت قبائحهم ﴿مَثَلُ السُّوءِ﴾ صفة السوء التي هي كالمثل في القبح وهي الحاجة إلى الولد ليقوم مقامهم بعد موتهم ويبقى به ذكرهم ، وإينار الذكور للاستظهار ، وواد البنات لدفع العار أو خشية الاملاق على حسب اختلاف أغراض الوائدين الماندى كل واحد من ذلك بالعجز والقصور والشح البالغ . وعن ابن عباس (مثل السوء) النار ، وأظنه لا يصح عنه رضی الله تعالى عنه ، ومنع ابن عطية حمل المثل على الصفة وقال : إنه لا يضطر اليه لأنه خروج عن اللفظ هو على بابه ، وذلك أنهم إذا قالوا : إن البنات لله سبحانه فقد جعلوا الله عز وجل مثلاً فان البنات من البشر وكثرة البنات أمر مكرره عندهم ذمهم فهو المثل السوء الذي أخبر الله تعالى بأنه لهم ، وليس في البنات فقط بل لما جعلوا له تعالى البنات جعله هو سبحانه لهم على الاطلاق في كل سوء . ولا غاية أبعد من عذاب النار اه ، وهو أشبه شيء عندى بالرطانة كما لا يخفى ، ووضع الموصول موضع الضمير للشعار بأن مدار اتصافهم بتلك القبائح هو الكفر بالآخرة ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ أى الصفة العجيبة الشأن التي هي مثل في العلو مطلقا وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والوجود الواسع والنزاهة عن صفات المخلوقين ويدخل فيه علوه تعالى عما يقول (١) علوا كبيرا ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن المثل الأعلى شهادة أن لا اله الا الله وهو رواية عن ابن عباس . والذي أخرجه عنه البيهقي في الاسماء والصفات وغيره هو (ليس كمثل شيء) ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ﴾ المنفرد بكمال القدرة على كل شيء ومن ذلك مؤاخذتهم بقبايحهم ، وقيل : هو الذى لا يوجد له نظير ﴿الْحَكِيمُ ٦٠﴾ الذى يفعل كل ما يفعل بمقتضى الحكمة البالغة \*  
 ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ﴾ الظالمين مطلقا ، وقيل : بالكفر والمؤاخذة مفاعلة من فاعل بمعنى فعل وهو الظاهر ، وقال ابن عطية : هي مجاز كأن العبد يأخذ حق الله تعالى بمعصيته والله تعالى يأخذ منه بمعاقبته وكذا الحال في مؤاخذة الخاق بعضهم بعضا ﴿بِظُلْمِهِمْ﴾ أى بسبب كفرهم ومعاصيهم بناء على أن الظلم فعل مالا يبنى ووضع في غير موضعه ، وقد ينحصر بالكفر والتعدى على الغير ويدخل فيه ما عد من القبائح ، وهذا تصريح بما أفاده قوله تعالى : ( وهو العزيز الحكيم ) وايدان بأن ما أتاه هؤلاء الكفرة من القبائح قد تناهى إلى أمد لا غاية وراه ﴿مَا تَرَكَ عَلَيْهِمْ﴾ أى على الارض المدلول عليها بالناس وبقوله تعالى : ﴿مَنْ دَاةً﴾ بناء على شهرة كون الديب في الارض أى ماترك عليها شيئا من الدواب أصلا بل أهلكتها بالمرءة ، أما الظالم فظلمه وأما غيره فبشؤم ذلك فقد قال سبحانه : ( واقفوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ) وأخرج البيهقي في الشعب وغيره عن أبي هريرة أنه سمع رجلا يقول : ان الظالم لا يضرك نفسه فقال : بلى والله ان الجبارى لتمرت هزلا

(١) قوله عما يقول كذا بخطه والظاهر «عما يقولون» الخ

في وكرها من ظلم الظالم، وأخرج أيضا هو فيه وغيره عن ابن مسعود قال: كاد الجمل أن يعذب في حجره بذبذبة ابن آدم ثم قرأ الآية، وأخرج أحمد في الزهد عنه أنه قال: ذنوب ابن آدم قتلت الجمل في حجره ثم قال: أي والله زمن غرق قوم نوح عليه السلام، وقيل: المراد من دابة ظالمة على أن التنوين للنوع وهو مخصوص بالكفار والعصاة من الانس، وقيل: منهم ومن الجن، وقيل: المراد الدابة الظالمة الماعلة للمالا ينبغي شرعا أو عرفا فيدخل بعض الدواب إذا ضر غيره، وقالت فرقة منهم ابن عباس: المراد بالدابة المشرك فقد قال تعالى: (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وقال الجبائي: الدابة على عمومها فتشمل سائر الحيوانات، والمراد بالناس الظالمون مطلقا؛ ووجه الملازمة أنه تعالى لو أخذهم بما كسبوا من كفر أو معصية لعجل هلاكهم وحينئذ لا يبقى لهم نسل، ومن المعلوم أن لا أحد إلا وفي آياته من يستحق العقاب وإذا هلكوا جميعا وبطل نسلهم لا يبقى أحد من الناس وحينئذ يهلك الدواب لأنها مخلوقة لمنافع العباد ومصالحهم كما يشعر به قوله تعالى: (خلق لكم ما في الأرض جميعا) وبتخصيص الناس بسقط الاستدلال بالآية على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام، وقال بعض المحققين: لاجابة الى التخصيص في ذلك والآية من باب بنو نعيم قتلوا قتيلا لتظافر الأدلة والنصوص على عصمة الانبياء عليهم السلام. فلا يقال: الأصل الحل على الحقيقة واستدل بعضهم للتخصيص بقوله تعالى: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) والاي يفسد التقسيم، وقد يقال: انه ما أحد إلا وهو متصف بظلم إلا أن مراتبه مختلفة فحسنت الارباب سيئات المقربين، والعصمة التي تدعى للانبياء عليهم السلام إنما هي العصمة بما يرد ذنبا بالنسبة إلى غيرهم وأما العصمة بما يرد ذنبا بالنسبة الى مقامهم ومررتهم فلا تدعى لهم إذ قد وقع ذلك منهم كما يشهد به كثير من الآيات. وأخرج ابن مردويه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لو أن الله تعالى يؤأخذني وعيسى ابن مريم بذنوبنا - وفي لفظ - بما جنت هاتان الالهام والتي تايها لذنا ما يظلم شيئا، نعم انه لا يقال لني هو ظالم ولا للانبياء عليهم السلام هم ظالمون ويقال للناس ظالمون وهذا ظير قولهم: لا يقال لله سبحانه خالق القرود والخنازير ويقال هو خالق كل شيء، ورب شيء يجوز تبعا ولا يجوز استقلالا، وأمر التقسيم حين عند المتأمل فليتأمل، ومن الناس من احتج بالآية على أن أصل المضار الحرمه إذ لو كان الضرر مشروعا فاما أن يكون مشروعا على وجه يكون جزاء على جرم أو لا وكلا القسمين باطل، أما الاول فلاية وذلك من وجهين: الاول أنها لما كان لو تقتضى أن تعالى ما أخذ الناس بظلمهم وأنه ترك ذلي ظهرها دابة. الثاني أن مقتضى المواخذة عدم ترك دابة على ظهرها ونحن نشاهد أنه سبحانه قد ترك كثير من الدواب فيجب القطع بأنه تعالى لم يؤخذ بالظلم، وأما الثاني فباطل بالإجماع ثبت بمقتضى الآية بتحريم المضار، ويؤكد ذلك آيات أخر وأخبار، وحينئذ يقال: إذا وقعت حادثة مشتملة على الضرر من جميع الوجوه فإن وجدنا نصا يدل على كونه مشروعا قضينا به تقديما للخاص على العام والا قضينا بالحرمه بناء على الأصل الذي قرر. واستدل بها المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم ووجه مع رده غنى عن البيان (وَلَكِنْ) لا يؤاخذهم بذلك بل (يؤخرهم إلى أجل مسمى) سماه سبحانه وعينه لا أعمارهم أولعنا بهم في يتو الدواو يكثرون عناهم (فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ) المسمى (لَا يَسْتَأْخِرُونَ) عنه (سَاعَةً) أقل مدة (وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) عليه، وقد مر الكلام في نظيرها (وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ) أي يبنون

له سبحانه وينسبون اليه بزعمهم ﴿ مَا يَكْرَهُونَ ﴾ الذي يكرهونه لأنفسهم من البنات، والتعبير بما - عند أبي حيان على ارادة النوع، وهذا على ما سمعت تكرير لما سبق تثنية للتقريع وتوطئة لقوله تعالى: ﴿ وَتَصَفُّ السُّنْتَهُمُ الْكُذْبَ ﴾ أى يجعلون لله تعالى ما يجعلون ومع ذلك تصف السنتهم الكذب وهو ﴿ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى ﴾ أى العاقبة الحسنى عند الله عز وجل ولا يتعين ارادة الجنة .

وعن بعضهم أن المراد بها ذلك بناء على أن منهم من يقر بالبعث وهذا بالنسبة لهم أو أنه على المرض والتقدير كما روى أنهم قالوا: ان كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صادقا في البعث فلنا الجنة بما نحن عليه، قيل: وهو المناسب لقوله تعالى الآتى: (لا جرم أن لهم النار) لظهور دلالة على أنهم حكموا لأنفسهم بالجنة، فلا يرد أنهم كيف قالوا ذلك وهم منكرون للبعث، وعن مجاهد أنهم أرادوا بالحسنى البنين وليس بذلك وقال بعض المحققين: المراد بما يكرهون - أعم مما تقدم فيشمل البنات وقد علم كراهتهم لها وإنباتها لله تعالى بزعمهم والشركاء في الرياسة فان أحدهم لا يرضى أن يشرك في ذلك ويزعم الشريك له سبحانه والاستخفاف برسول الله تعالى عليهم السلام فانهم يغيضون لو استخف برسول لهم أرسلوه في أمر لغيرهم ويستخفون برسول الله تعالى عليهم السلام وأراذل الاموال فانهم كانوا اذا رأوا ما عينوه الله تعالى من أنعامهم أذى كى بدلوهم بما لألهمهم وإذ أرا ما لألهمهم أذى كى تركوه لها ولو فعل نحو ذلك معهم غضبوا، وعلى هذا يفسر الجعل بما يعم الزعم والاختيار (وما) تعم العقلاء وغيرهم ولا يخلو الكلام عن نوع تكريمه، والمراد من (تصف السنتهم الكذب) يكذبون وهو من بليغ الكلام وبديعه، ومثله قولهم: عينها تصف السحراى ساحرة وقدها تصف الهيفأى هيفاه، وقول أبى العلاء المعرى: سرى برق المعرفة بعد وهن فبات برامة يصف السكلا

وسياتى إن شاء الله تعالى قريبا تمام الكلام في ذلك، والظاهر ان (الكذب) مفعول (تصف) و(أن لهم) بدل منه أو بتقدير بأن لهم ولما حذف الباء صار في موضع نصب عند سيويه، وعند الخليل هو في موضع جر، وجوز أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف كما أشرنا اليه في بيان المعنى، وجوز أبو البقاء كون (الكذب) بدلا بما يكرهون - وهو كما ترى. وقرأ الحسن ومجاهد باختلاف (السنتهم) باسقاط التاء وهى لغة حميم، واللسان يذكر ويؤنث قيل: ويجمع كما ذكر على السنة نحو حمار وأحمره والمؤنث على السن كذراع وأذرع. وقرأ معاذ بن جبل. وبعض أهل الشام (الكذب) بثلاث ضوات وهو جمع كذوب كصبر وصبور وهو مقيس. وقيل: جمع كاذب نحو شارف وشرف وهو غير مقيس، ورفع على أنه صفة الالسنه و(أن لهم الحسنى) حينئذ مفعول (تصف) ﴿ لَأَجْرَمَ ﴾ أى حقا و﴿ أَنَّ لَهُمُ ﴾ مكان ما زعموه من الحسنى ﴿ النَّارِ ﴾ التى ليس وراء عذابها عذاب وهى علم فى السواى، و﴿ لَآ ﴾ (لا) رد لكلام و(جرم) بمعنى كسب و(ان لهم) فى موضع نصب على المفعولية أى كسب ما صدر منهم ان لهم ذلك • والى هذا ذهب الزجاج، وقال قطرب: (جرم) بمعنى ثبت ووجب و(ان لهم) فى موضع رفع على الفاعلية، وقيل: (لاجرم) بمعنى حقا و(ان لهم) فاعل حق المحذوف، وقد مر تمام الكلام فى ذلك وحلا. وقرأ الحسن: وعيسى بن عمر (ان لهم) بكسر الهمزة وجعل الجملة جواب قسم أئنت عنه (لاجرم) وكذا قرأه بالكسر فى قوله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ مُقْرَظُونَ ۖ ﴾ أى مقدمون معجل بهم اليها على ما روى عن الحسن. وقادة من افراطه الى كذا قدمته



وہو معدی بالہمزۃ من فرط الی کذا تقدم الیہ، ومنہ انا «فرطکم علی الخوض» اسی مقدمہ کم وکثیراً ما یقال للتقدم الی الماء لاصلاح نحو دلو فرط و فرط، وأنشدوا للقطامي :

واستعملونا وكانوا من صحابتنا **كما** تعجل فرط لورداد

وقال مجاهد . وابن جبير . وابن عباس . وابن مسعود . وأبو رجاء . وشيبة . ونافع . وأكثر أهل المدينة (مفرطون) بكسر الراء اسم فاعل من أفرط اللزوم اذا تجاوز أى متجاوزو الحد فى معاصى الله تعالى . وقرأ أبو جعفر (مفرطون) بتشديد الراء . وكسرهما من فرط فى كذا اذا قصر أى مقصرون فى طاعة الله تعالى، وعنه أنه قرأ (مفرطون) بتشديد الراء وفتحها من فرطه المعبدى بالتضئيف من فرط بمعنى تقدم أى مقدمون إلى النار •

( تَالله لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلَى اُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ ) تسليۃ للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عما كان يناله من جهالات قومہ الکفرۃ ووعید لهم على ذلك ، ولا يخفى ما فى ذلك من عظیم التأکید اى أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبل أمتك أو من قبل إرسالك إلى هؤلاء . فدعومهم إلى الحق ( فَوَيَّاتُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَلَهُمْ ) القبيحة فلم يتركها ولم يمتثلوا دعوة الرسل عليهم السلام، وقد تقدم الكلام فى نسبة التزيين الى الشيطان ( فهو وليهم ) أى قرين الامم وبتس القرن أو متولى اغوائهم وصرفهم عن الحق ( اليوم ) أى يوم زين الشيطان أعمالهم فيه، وهو وإن كان ماضياً واليوم المعروف بعروف فى زمان الحال كالآن لكن صور بصورة الحال ليستحضر السامع تلك الصورة العجيبة ويتعجب منها، وسعى مثل ذلك حكاية الحال الماضية وهو استعارة من الحضور الخارجى للحضور الذهنى أو المراد باليوم مدة الدنيا لأنها كالوقت الحاضر بالنسبة للاخرة وهى شاملة للماضى والآتى وما بينهما أى فهو وليهم فى الدنيا ( وَلَهُمْ ) فى الآخرة ( عَذَابٌ اَلِيمٌ ) وهو عذاب النار، وقد ورد إطلاق اليوم على مدتها كثيراً فهو مجاز متعارف وليس فيه حكاية لما مضى أو يوم القيامة الذى فيه عذابهم لكن صور بصورة الحال استحضاراً له كما فى الوجه الأول إلا انه حكاية حال آتية وفى الأول حكاية حال ماضية وليس من مجاز الأول، والولى على هذا بمعنى الناصر اى لناصر لهم فى ذلك اليوم غيره وهو نفى للناصر على ابلغ وجه على حد قوله :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعاقير وإلا العيس

ولا يجوز أن يكون بمعنى المتولى للاغواء اذ لا اغواء ثم ولا بمعنى القرين لانه فى الدرك الاسفل من النار، وجوز به بعضهم باعتبار أنه معهم فى النار فى الجملة ولا يضر اختلافهم فى الدرجات، والظاهر أن ضمائر الجمع كلها للامم كما أشرنا اليه فى بعضها، وجوز الراجح أن يكون ضمير (ولهم) المضاف اليه لقرينش للامم (واليوم) بمعنى الزمان الذى وقع فيه الخطاب أى زين الشيطان للكفرة المتقدمين أعمالهم فهو ولي هؤلاء لأنهم منهم • وأن يكون الضمير للتقدمين، والكلام على حذف مضاف أى ولي أمثالهم، والمراد من الامثال قرينش • وتعقب ذلك أبو حيان بأن فيه بعداً لاختلاف الضمائر من غير داع اليه ولا الى تقدير المضاف . ورد بان لفظ اليوم داع اليه، وقال الطيبي : إنه الوجه وعليه النظم الفائق لأن فى تصدير القسمية بقوله تعالى :

(تالله) بعد انكارهم الرسالة وتعداد قبائحهم الاشعار بأن ما ذكر كالتساية للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فكأنه قيل : ان الأمم الحالية مع الرسل السالفة لم تنزل على هذه الوتيرة فلك أسوة بالرسول عليهم السلام وقومك خلف لتلك الأمم فلا تهتم لذلك فان ربك ينتقم لك منهم في الدنيا والآخرة فاشتغل أنت بتبليغ ما أنزل اليك وتقرير أنواع الدلائل المصنوعة على الوحدةانية والتبنييه على إقامة الشكر على نعم الله تعالى المنظاهرة اه . وقال في الكشف : لا ترجيح لهذا الوجه من حيث التسلي اذ الشكل مفيد لذلك على وجه بين وانما الترجيح للوجه الصائر الى استحضار الحال لما فيه من مزيد التشفى اه ، والحق ان ما ذكره الزمخشري غير ظاهر وما قيل : ان لفظ (اليوم) داع اليه ففي حيز المنع، وقصارى ما يقال: وجود القرينة المصححة لا المرجحة هذا، وذكر في الكشف في بيان ربط الآيات أن قوله سبحانه : (ويجمعون لما لا يعلمون) الى هذا الموضوع فن آخر من كفرانهم وتعداد قبائحهم، وجاز أن يكون من تنمة سابقه على منوال (وما بكم من نعمة فمن الله) الا أنه بنى على الغيبة دلالة على أنه فن آخر ، وهذا قريب المتناول، وجاز أن يجعل عطفاً على قوله تعالى : (وأفسوا بالله) فان ما وقع من الكلام بعده من تنمة اعتراضاً واستطراداً كأنه قيل : ذلك معقدهم في المعاد وهذا في المبدأ وهم فيما بين ذلك متدينون بهذا الدين القويم ومع اختلاف العقيدة في المبدأ والمعاد يدعون أن لهم الحسنى فيحق لهم ضد ذلك حقايم قال : وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ شديد الملازمة على هذا الوجه لقوله سبحانه هنالك : (ليبين لهم الذي يختلفون فيه) ، ولقوله تعالى : ( وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيه أن من استبان له الهدى بهذا البيان استغنى عن ذلك البيان حيث لا ينفعه الا العلم بكذبه وهذا أنسب لتأليف النظم اه \*

وأنت تعلم أن احتمال العطف بعيد، والمراد بالكتاب القرآن فانه الحقيق بهذا الاسم، والاستثناء مفرغ من أعم العلال أى ما أنزلناه عليك لعلة من العلال الا لتبين لهم ، اختلفوا فيه من البعث وقد كان فيهم من يؤمن به وأشياء من التحاليل والتحريرم والاقرار والانتكار ومقتضى رجوع الضمائر السابقة الى الأمم السالفة أن يرجع ضمير (اليهم) : (اختلفوا) اليهم أيضاً لكن منع عنه عدم تأنى تبين الذي اختلفوا فيه لهم فمنهم من جعله راجعاً الى قريش لأن البحث فيهم ، ومنهم من جعله راجعاً الى الناس مطلقاً لعدم اختصاص ذلك بقريش ويدخلون فيه دخولاً اولياً ه (وَهْدَىٰ وَرَحْمَةً) عظيمين ﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٦٤ ﴾ خصهم بالذكر لكونهم المغتتمين آثاره . والاسمان - قال أبو حيان - : في موضع نصب على أنها مفعول من أجله والنائب ( أنزلنا ) ولما اتحد الفاعل في العلة والمعلول وصل الفعل لهما بنفسه ، ولما لم يتحد في (لتبين) لأن فاعل الانزال هو الله تعالى لا الرسول عليه الصلاة والسلام وصلت العلة بالحرف \*

وقال الزمخشري: هما معطوفان على محل (لتبين) وهو ليس بصحيح لأن محله ليس نصفاً بغير عطف عليه، ألا ترى أنه لو نصب لم يجوز لاختلاف الفاعل اه . وتعقب بأن معنى كونه في محل نصب أنه في محل لو خلا من الموانع ظهر نصبه وهو هنا كذلك لمن تأمل فقوله: ليس بصحيح لأن محله ليس نصفاً ليس على ما ينبغي ه وقال الحلبي: ان ذلك منوع اذ لا خلاف في أن محل الجار والمجرور والنصب ولذا أجازوا ومررت بزبد وعمرًا بالعطف على المحل، وللخفاجي هنا كلام إن أردته فارجع اليه وراجع، ولعله إنما قدمت علة التبيين على عتبي الهدى والرحمة

لتقدمه في الوجود عليهما ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ تقدم الكلام في مثله، وهذا على ما قبل تكرير لما سبق تأكيذا لمضمونه وتوحيدا لما يعقبه من أدلة التوحيد ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ ﴾ بما أنبت به فيها من أنواع النباتات ﴿ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ بعد يسها فالاحياء والموت استعارة للانبات واليبس، وليس المراد اعادة اليابس بل انبات مثله، والفاء للتعقيب العادى فلا ينافيه ما بين المتعاطفين من المهلة، ونظير ذلك تزوج فولد له ولد، والآية دليل لمن قال: إن المسبيات بالاسباب لا عندها ومن قال به اول ﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ ﴾ أى في انزال الماء من السماء و احياء الارض الميتة ﴿ لآيَةً ﴾ وآية دالة على وحدته سبحانه وعلمه وقدرته وحكمته جل شأنه، والاشارة بما يدل على البعد إما لتعظيم المشار اليه أول عدم ذكره صريحا ﴿ لَقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ۚ ۶۵ ﴾ قال المولى ابن الكمال: أريد بالسمع القبول كما في سمع الله لمن حمده أى لقوم يتأملون فيها ويعقلون وجه دلالتها ويقبلون مدلولها، وإنما خص كونها آية لهم لأن غيرهم لا ينتفع بها وهذا كالتخصيص في قوله تعالى: (هدى ورحمة لقوم يؤمنون) وبما قررناه تبين وجه العدول عن- يبصرون- إلى (يسمعون) انتهى، وقال الحفاجي: الاتق بالمقام ما ذكره الشيخان و بيانه أنه تعالى لما ذكر أنه أرسل إلى الامم السالفة رسلا وكتبنا فكفروا بها فكان لهم خزي في الدنيا والآخرة عقبه بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة لمن أرسل اليه اشارة إلى أن مخالفة أمته لمن قبلهم تقر بهم من سعادة الدارين وتبشير له عليه الصلاة والسلام بكثرة متابعيه وقلة مناويه وأنهم سيدخلون في دينه أفواجا أفواجا ثم أتبع ذلك على سبيل التمثيل لانزاله تلك الرحمة التي أحيت من موتة الضلال انزال الامطار التي أحيت موات الارض وهو الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا ولو لا هذا كان قوله تعالى: (والله أنزل من السماء ماء) كالاجنبى عما قبله وبدده، وقوله سبحانه: (أن في ذلك لآية) الخ تنميم لقوله تعالى: (وما انزلنا) الخ وللمقصود بالذات منه فالمناسب (يسمعون) لا يبصرون ولو كان تنميا للملاصقة من الانبات لم يكن- لیسمعون- بمعنى يقبلون مناسبة أيضا، ثم قال: ومن لم يقف على محط نظرهم قال في جوابه: يمكن أن يحمل على يسمعون قولى والله أنزل الخ فانه مذكر وحامل على تأمل مدلوله انتهى، وفي قوله عقبه: بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة اشارة الخ خفاء كالأخفى، وحتى كان تنميا لقوله تعالى: (وما انزلنا) الخ لم يظهر جعل المشار اليه ما سمعت وهو الظاهر، وفي البحر أنه تعالى لما ذكر انزال الكتاب للتبيين كانت القرآن حياة الارواح وشفاء لما في الصدور من علل المعائد ولذلك ختم بقوله سبحانه لقوم يؤمنون أى يصدقون والتصديق محله القلب ذكر سبحانه انزال المطر الذى هو حياة الاجسام وسبب بقائها ثم اشار سبحانه باحياء الارض بعد موتها إلى احياء القلوب بالقرآن كما قال تعالى: (أو من كان ميتا فأحييناه) فكما تصير الارض خضرة بالنبات نضرة بعد همودها كذلك القلب يحيا بالقرآن بعد أن كان ميتا بالجمل ولذلك ختم تعالى بقوله سبحانه: (يسمعون) أى يسمعون هذا التشبيه المشار اليه والمعنى سماع انصاف وتدبر، وللملاحظة هذا المعنى والله تعالى أعلم لم يختم سبحانه- بلقوم يبصرون- وإن كان انزال المطر بما يبصرو ويشاهد انتهى • وفيه أيضا من التكلف ما فيه، وأقول: لعل الاظهار المشار اليه ما ذكر من الانزال والاحياء والسماع على ظاهره والكلام تنميت للملاصقة والعدول عن يبصرون إلى (يسمعون) للاشارة إلى الظهور هذا المعنى فيه وأنه لا يحتاج إلى النظر ولا تفكر وإنما يحتاج المذنب إلى أن يسمع القول فقط، ويكفي في ربط الآية بما قبلها تشارك الكتاب والمطر



في الاحياء. لكن في ذاك احياء القلوب وفي هذا احياء الارض الجذوب فتأمل ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ أى معبراً يعبر به من الجهل إلى العلم، وأصل معنى العبر والعبور التجاوز من محل إلى آخر، وقال الراغب: العبور يختص بتجاوز الماء بسباحة ونحوها، والمشهور عمومها فاطلاق العبارة على ما يعتبر به لما ذكر ولكنه صار حقيقة في عرف اللغة؟ والتذكير للتفخيم أى لعبارة عظيمة ﴿ نُسْقِيكُمْ ﴾ استئناف ياتي كأنه قيل كيف العبارة فيها؟ قيل: نسقيكم ﴿ تَمَّ فِي بَطُونِهِ ﴾ ومنهم من قدر هنا مبتدا وهو هي نسقيكم ولا حاجة اليه، وضمير (بطونه) للانعام وهو اسم جمع واسم الجمع يجوز تذكيره وافراده باعتبار لفظه وتأنيته وجمعه باعتبار معناه، ولذا جاء بالوجهين في القرآن وكلام العرب كذا قيل \*

ونقل عن سيويه أنه عد الانعام مفرداً وكلامه رحمه الله تعالى: تتناض ظاهرأ فإنه قال في باب ما كان على مثال مفاعل ومفاعيل مانصه: وأما أجمال وفلوس فانها تنصرف وما أشبهها إلا ضارعت الواحد، الأثرى انك تقول: أقوال وأقاول و أعراب وأعاريب وأيد وأباد فهذه الاحرف تخرج الى مفاعل ومفاعيل كما يخرج الواحد اليه اذا فسر للجمع، وأما مفاعل ومفاعيل فلا يكسر فيخرج الجمع الى بناء غير هذا لأن هذا هو الغاية فلا ضارعت الواحد صرفت، ثم قال: وكذلك الفعول لو كسرت مثل الفلوس فانك تخرجه الى فاعل كما تقول جدود وجدائد وركوب وركائب. ولو فعلت ذلك بمفاعل ومفاعيل لم يجاوز هذا البناء، ويقوى ذلك أن بعض العرب تقول: أتى للواحد فيضم الالف، وأما أفعال فقد يقع للواحد ومن العرب من يقول هو الانعام قال جل ثناؤه: (نسقيكم بما في بطونه) وقال أبو الخطاب: سمعت العرب تقول: هذا ثوب أكياس انتهى \*

وقال رحمه الله تعالى في باب ما لحقته الزوائد من بنات الثلاثة: وليس في الكلام أفعال ولا أفعال ولا أفعال ولا أفعال إلا أن تكسر عليه أسماء للجمع انتهى، وقد اضطرب الناس في التوفيق بين كلاميه فذهب أبو حيان الى تأويل الاول وابقاء الثاني على ظاهره من أن أفعالاً لا يكون من ابنيته المفرد فحمل قوله أولاً وأما أفعال فقد يقع للواحد الخ: على أن بعض العرب قد يستعمله فيه مجازاً كالانعام بمعنى النعم كما قال الشاعر:

تر كنا الخليل والنعم المقدى وقلنا للنساء بها أقيى

وليس مراده أنه مفرد صيغة ووضعاً بدليل ما صرح به في الموضوع الآخر من أنه لا يكون الا جماعاً. واعترض عليه بأن مقصود سيويه بما ذكره أولاً الفرق بين صيغتي منتهى الجموع وافعال وفعول حيث منع الصرف للاول دون الثاني بوجوه. منها أن الاولين لا يقعان على الواحد بخلاف الآخرين كما أوضحه فلوم يكن وقوع افعال على الواحد بالوضع لم يحصل الفرق فلا يتم المقصود. نعم لا كلام في تدافع كلاميه، وأيضاً لو كان كذلك لم يختص ببعضهم؛ وأيضاً أن التجوز بالجمع عن الواحد يصح في كل جمع حتى صيغتي منتهى الجموع. وتمتبه الخفاجي بقوله: والحق أنه لا تدافع بين كلاميه فانه فرق بين صيغتي منتهى الجموع والصيغتين الاخيرتين بأن الاولتين لا تجمعان والاخيرتان تجمعان فاشبهتا الاحاد ثم قوى ذلك بأن قوماً من العرب استعمات أتى وهو على وزن فعول مفرداً حقيقة، ومنهم من استعمل الانعام وهو على وزن افعال كذلك، وقد اشار الى أن ذلك لفظة نادرة ببعض، ومن وما ذكره بعد بناء على اللغة المتداولة، وقوله: إن مقصوده أولاً الفرق بوجوه لوجه له لما يعرفه

حملة الكتاب انتهى، ويعلم منه ان رجوع الضمير المفرد المذكر الى الانعام عند سيوبه باعتبار أنه مفرد على لغة بعض العرب ومن قال: إنه جمع نعم جعل الضمير للبعض اما المقدر أى بعض الانعام أو المفهوم منها أو للانعام باعتبار بعضها وهو الاناث التي يكون اللبن منها أو لواحدة كما في قول ابن الحاجب: المرفوعات هو ما اشتمل على علم الفاعلية أو له على المعنى لأن آل الجفنية تسوى بين المفرد والجمع في المعنى فيجوز عود ضمير كل منهما على الآخر. وفي البحر أعاد الضمير مذكرا مراعاة الجنس لأنه إذا صح وقوع المفرد للدال على الجنس مقام جمعه جاز عوده عليه مذكرا كقولهم هو أحسن الفتيان وأبته لأنه يصح هو أحسن فتي وإن كان هذا لا يتناسب عند سيوبه، وقيل جمع التكثير فيما لا يعقل يعامل معاملة الجماعة ومعاملة الجمع فيعود الضمير عليه مفردا كقوله. مثل الفراخ تنفت حواصله. وقال الكسائي: أفرد وذكر على تقدير المذكور كما يفرد اسم الإشارة بعد الجمع كقوله:

فيها خطوط من سواد وياق كأنه في الجلد توليع البهق

وهو في القرآن سائغ ومنه قوله تعالى: (إن هذه تذكرة فمن شاء ذكره. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ولا يكون هذا إلا في التأنيت المجازي فلا يجوز جاريتك ذهب. واعترض بأنه كيف جمع-نعم- وهي تختص بالابل والانعام فقال للبقر والابل والغنم مع أنه لو اختلف كان مساويا. وأجيب بأن من يراه جماله يختص الانعام أو يعمم النعم ويجعل التفرقة ناشئة من الاستعمال ويجعل الجمع للدلالة على تعدد الأنواع. وقرأ ابن مسعود بخلاف عنه. والحسن. وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما. وابن عامر. ونافع. وأبو بكر. وأهل المدينة (تسقيكم) بفتح النون هنا وفي المؤمن على أنه مضارع سقى وهو لونه في أسقى عند جمع وأنشدوا قول لبيد:

سقى قومي ببني نجد وأسقى نبيرا والقبائل من هلال

وقال بعض: يقال سقىته لشفته وأسقىته لما شيته وأرضه، وقيل: سقاء بمعنى رواه بالماء وأسقاه بمعنى جعله شرابا معدا له، وفيه كلام بعد فتذكر. وقرأ أبو ربحا. (يسقيكم) بالياء مضمومة والضمير عائدة على الله تعالى وقال صاحب اللوامح: ويجوز أن يكون عائدا على النعم وذكر لأن النعم بما يذكر ويؤث، والمعنى وإن لكم في الانعام نعمًا يسقيكم أي يجعل لكم سقيا، وهو كما ترى. وقرأت فرقة منهم أبو جعفر (تسقيكم) بالناء الفوقية مفترحة قال ابن عطية: وهي قراءة ضعيفة انتهى، ولم يبين وجه ضعفها، وكأنه والله تعالى أعلم عنى به اجتماع التأنيت في (تسقيكم) والتذكير في (بطونه) وغفل أن مثل ذلك لا يمد ضعفا لأن التأنيت والتذكير باعتبار وجهين

(من بين فُرث ودم لبننا) الفُرث على ما في الصحاح السرجين مادام في الكرش والجمع فُرث. وفي البحر كثيف ما يبقى من الماء كقول في الكرش أو الممي، (بين) تقتضى تعددا وهو هنا الفُرث والدم فيكون مقتضى ظاهر النظم توسط اللبن بينهما، وروى ذلك الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إن البهيمة إذا اعتلفت وأنضح العلف في كرشها كان أسفلها فرثا وأوسطه لبنا وأعلاه دما.

وروى نحوه عن ابن جبير فالبينية على حقيقتها وظاهرها وتمقب ذلك الامام الرازي بقوله: ولقائل أن يقول: اللبن والدم لا يتولدان في الكرش والدليل عليه الحرس فان الحيوانات تذبغ دائما لا يرى في كرشها شيء من ذلك ولو كان تولد ما ذكر فيه لوجب أن يشاهد في بعض الاحوال والشئ الذي دلت المشاهدة على فساده

لم يحز المصير اليه بل الحق أن الحيوان إذا تنازل الغذاء وصل الى معدته وإلى كرشه إن كان من الأنعام وغيرها فاذا طبخ وحصل المهضم الأول فيه فما كان منه صافيا انجذب الى السكبد وما كان كشيئا نزل الى الامعاء ثم ذلك الذي يحصل في السكبد ينضج ويصير دما وذلك هو المهضم الثاني ويكون ذلك مخلوطا بالصفراء والسوداء وزيادة المائية، أما الصفراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء الى السكبية ومنها الى المثانة، وأما ذلك الدم فإنه يدخل في الاوردة والعروق النابتة من السكبد وهناك يحصل المهضم الثالث، وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم من تلك العروق إلى الضرع، والضرع لحم غددى رخو أبيض فيقلب الله تعالى الدم فيه الى صورة اللبن، لا يقال: إن هذه المعنى حاصلة في الحيوان المذكور فلم لم يحصل منه اللبن لانا نقول: الحكمة الإلهية اقتضت تدبير كل شيء على الوجه اللائق به الموافق لمصلحته فأوجبت أن يكون مزاج الذكر حارا بإساره مزاج الانثى باردا رطبا فان الولد لما يتولد في داخل بدن الانثى فكان اللائق بها اختصاصها بالرطوبة لتصير مادة للتولد وسببا لقبول التمدد فتتسع للولد، ثم ان تلك الرطوبة بعد انفصال الجنين تنصب الى الضرع فتصير مادة لغذائه كما كانت كذلك قبل في الرحم، ومن تدبر في بدائع صنع الله تعالى فيما ذكر من الاخلاط والالبان واعداد مقارها ومجاريها والأسباب المولدة لها وتسخير القوى المتصرفه فيها كل وقت على ما يابق به اضطر الى الاعتراف بكمال علمه سبحانه وقدرته وحكمته وتناهي رأفته ورحمته

حكم حارت البرية فيها وحقيق بأنها تختار

وحاصل ما ذكره أنه إذا ورد الغذاء الكرش انطبخ فيه وتميزت منه أجزاء لطيفة تنجذب الى السكبد فينطبخ فيها فيحصل الدم قدسرى أجزاء منه الى الضرع ويستحيل لنا بتدبير الحكيم العليم، وحينئذ المراد أن اللبن إنما يحصل من بين أجزاء الفرث ثم من بين أجزاء الدم فالبنية على هذا مجازية وفي ارشاد العقل السليم وغيره لعل المراد بما روى (١) عن ابن عباس أن أوسطه يكون مادة اللبن وأعله مادة الدم الذي يعذو البدن فان عدم تكونها في الكرش مما لا ريب فيه والداعى إلى ذلك مخالفة ما يقتضيه الظاهر للحس ولما ذكره الحكيم أهل التشريح. ويؤيد ما ذكره ما أخبرني به من أئق به من أنه قد شاهد خروج الدم من الضرع بعد اللبن عند المبالغة في الحلب والله تعالى أعلم، و(من) الأولى تبعية لما أن اللبن بعض ما في بطون الأنعام لأنه مخلوق من بعض أجزاء الدم المتولد من الأجزاء اللطيفة التي في الفرث حسبا سمعت، وهي متعلقة - بنسقيكم - و(من) الثانية ابتدائية وهي أيضا متعلقة - بنسقيكم - فان بين الدم والفرث المحل الذي يبدأ منه الاسقاء وتعلقهما بمعامل واحد لا اختلاف مدلوليهما و(لبننا) مفعول ثان - لنسقيكم - وتقديم ذلك عليه لما مر مرارا من أن تقديم ما حقه التأخير يبعث للنفس شوقا إلى المؤخر موجبا لفضل تمكنه عند وروده عليها لاسيما إذا كان المقدم متضمنا لو وصف منافع لو وصف المؤخر كالذي نحن فيه، فان بين وصفى المقدم والمؤخر تنافيا وتناوبا بحيث لا يترا آتى نارهما فان ذلك مما يزيد الشوق والاستشراف الى المؤخر، وجوز أن يكون (من بين) حالا من (لبننا) قدم عليه لتكثيره وللتنبية على أنه موضع العبارة وجوز أن تكون (من) الأولى ابتدائية كالثانية فيكون (من بين) بدل اشتغال عما تقدم (خالصاً) مصفى عما يصحبه من الأجزاء الكثيفة بتضييق مخزجه أوصافيا لا يستصحبه لون الدم ولا رائحة الفرث (سائغاً للشاربين ٦٦)



سهل المرور في حلقتهم لدهنيته . أخرج ابن مردويه عن يحيى بن عبد الرحمن ابن أبي ليبة عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ما شرب أحد لنا فشرق إن الله تعالى يقول لنا خالصا ما شربنا بين» وقرأت فرقة (سيغا) بتشديد الياء . وقرأ عيسى بن عمر «سيغا» مخففاً من سيغ كما بين المخفف من «ين» واستدل بالآية على طهارة ابن المأ كول وإباحة شربه ، وقد احتج بعض من يرى على أن المني طاهر على من جملة نجساً لجريه في مسلك البول بها أيضاً وأنه ليس بمستنكر أن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين فرث ودم طاهرا . وفي التفسير الكبير قال أهل التحقيق: اعتبار حدوث اللبن كما يدل على وجود الصانع المختار يدل على إمكان الحشر والنشر، وذلك لأن هذا العشب الذي يأكله الحيوان إنما يتولد من الماء والارض فخالق العالم دبر تدييرا انقلب به لنا ثم دبر تدييرا آخر حدث من ذلك اللبن الدهن والجبن، وهذا يدل على أنه تعالى قادر على أن يقب هذه الاجسام من صفة الى صفة ومن حالة الى حالة، فاذا كان كذلك لم يمتنع أيضاً أن يكون قادرا على أن يقب أجزاء أبدان الاموات الى صفة الحياة والعقل كما كانت قبل ذلك فهذا الاعتبار يدل من هذا الوجه على أن البعث والقيامة أمر ممكن غير ممتنع .

( وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ ) متعلق بمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب أى من عصيرهما، وحذف لدلالة (نسقيكم) قبله عليه، وقوله تعالى: ( تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ) بيان وكشف عن كنه الاسقاء أو- بتخذون- (ومنه) من تكرير الظرف للتأكيد كما في قولك زيد في الدار فيها أو خبر لمحذوف صفته (تتخذون) أى ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه، وضمير ومنه، عائد اما على المضاف المقدر أو على الثمرات المؤولة بالثمر لأنه جمع معرف أريد به الجنس، وفائدة الصيغة الاشارة إلى تعدد الانواع أو على ثمر المقدر، و«السكر» الخمر قال الاخطل :

بئس الصحة وبئس الشرب شربهم إذا جرى فيهم المزاء (١) والسكر  
وهو في الاصل مصدر سكر سكرًا وسكرًا نحو رشدرشدا ورشدا، واستشهد له بقوله :

وجاؤنا بهم سكر علينا فأجلى اليوم والسكران صاحي

وفسروا الرزق الحسن بالخل والرب والتمر والزبيب وغير ذلك، واليه ذهب صاحب الكشاف وقد ذكر في توجيه اعرابها ما ذكرناه، وقدم الوجه الاول من أوجه الثلاثة وهو ظاهر في ترجيحه وصرح به الطيبي وبينه بما بينه، وآخر الثالث وهو ظاهر في أنه دون أخويه . وفي الكشاف بعد نقل كلامه في الوجه الاول فيه إضمار العصير وأنه لا يصلح عطفاً في الظاهر على السابق لأنه لا يصلح بيانا للعبارة في الانعام، وفيه أن «تتخذون» لا يصلح كسفاً عن كنه الاسقاء كيف وقد فسر الرزق الحسن بالتمر والزبيب أيضاً وأى مدخل للعصير وابن هذا البيان من البيان بقوله تعالى: «نسقيكم» ليجعل مدر كاتر جيبه فهذا وجه مرجوح مؤول بأنه عطف على مجموع السابق، وأثر الفعلية لمكان قر به من «نسقيكم» وقوله تعالى: «تتخذون منه سكرًا» ثم البيان عنده ثم أتى بفائدة زائدة، وأظهر الاوجه ما ذكره آخرا أى ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون ليكون عطفاً للاسمية على الاسمية أعنى قوله تعالى «وإن لكم في الانعام لعبرة» ولما لم يكن العبارة فيه كالاول اكتفى بكونه عطفاً على ما هو عبرة ولم يصرح، وأفيد بالتبعض

أن من ثمراتها ما يؤكل قبل الادراك وما يتلف ويأكل الوحوش وغير ذلك اه ، وما ذكره في التاويل من بيان البيان عند (سكرا) مخرج إلى جعل (رزقا) معمولا للعامل آخر ولا يخفى بعده، والظاهر أنه لا ينكره، وما ذكره من الوجه الاظهر ذكره الحرفي كصاحبه، ولا يرد عليه أن فيه حذف الموصوف بالجملة لأن ذلك إذا كان الموصوف بعضا من مجرور من أوفى المقدم عليه مطرد نحو منا أقام ومناظمن أراد فريق، وقد يحذف موصوفا بالجملة في غير ذلك كقول الراجز :

مالك عندي غير سهم وحجر \* وغير كبداء شديد الوتر \* جادت بكفى كان من أرمى البشر  
أراد رجل. نعم قال الطبري: التقديرون من ثمرات النخيل والاعناب ماتخذون منه، رتعبه أبو حيان بأن ذلك لا يجوز على مذهب البصريين وكأنه اعتبر (ما) موصولة وحذف الموصول مع إبقاء الصلة لا يجوز عندهم، ولعلمهم يفرقون بين الموصول والموصوف فبما ذكر، وقال العلامة ابن كمال في بعض رسائله: لا وجه لما اختاره صاحب الكشاف يعني به تعليق الجار - بنسقيكم - محذوف وتقدير العصير مضافا لانه حينئذ لا يتناول المأ كولا وهو أعظم صنف ثمراتهما يعني النخيل والاعناب والمقام مقام الامتتان ومقتضاه استيعاب الصنفين ثم قال: والعجب منه ومن اتبعه كالبيضاوي كيف انفقوا على تفسير الرزق الحسن بما ينتظم التمر والزبيب ومع ذلك يقولون: إن المعنى ومن عصيرهما تتخذون سكرا ورزقا حسنا فانه لا انتظام بين هذين الكلامين فالوجه أن يتعلق الجار - بتتخذون - ويكون منه تكرير الطرف للتأكيد اه وهو الذي استظهره أبو حيان وقد سبقنا الإشارة إلى الاعتراض بما تعجب منه مع الجواب بما فيه بعد، ونقل عنه أنه جعله متعلقا بما في الاسقاء من معنى الاطعام أى نطعمكم من ثمرات النخيل والاعناب لينتظم المأ كولا منها والمشروب المتخذ من عصيرهما. وفيه من البعد ما فيه.

وأنت تعلم أن تقدير العصير على الوجه الاول عند من يراه لازم، وتقديره على الوجه الثاني جائز عند ذلك أيضا ولا يجوز عند الممترض. واختار أبو البقاء تعليقه بخلق لكم أو جعل وليس بذلك، وقيل: إنه معطوف على الانعام على معنى ومن ثمرات النخيل والاعناب عبرة (وتتخذون) بيان لها وهو غير الوجه الذي استظهره صاحب الكشاف وكان الظاهر - في - بدل من وضمير (منه) لا يمتين فيه ما سمعت كما لا يخفى عليك بعد أن أحطت خبرا بما قيل في ضمير (بطورنه) وتفسير (السكر) بالخمر هو المروي عن ابن مسعود، وابن عمر، وأبي رزين، والحسن، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، وابن أبي ليلى، وأبي ثور، والسكلي، وابن جبير مع خلق آخرين، والآية نزلت في مكة والخمر إذ ذلك كانت حلالا يشرها البر والفاجر وتحريمها إنما كان بالمدينة إمتقا واختلفا في أنه قبل أحد أو بعدا والآية المحرمة لها (بأياها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) على ما ذهب اليه جمع فها هنا منسوخ بها، وروى ذلك غير واحد ممن تقدم كالنخعي وأبي ثور وابن جبير، وقيل: نزلت قبل ولا نسخ بناء على ما روى عن ابن عباس أن (السكر) هو الخمر بلغة الحبشة أو على ما نقل عن أبي عبيدة أن (السكر) المطعوم المنفك به كالنقل وأشدّه جعلت اعراض السكرام سكرا. وتعقب بان كون السكر في ذلك بمعنى الخمر أشبه منه بالطعام، والمعنى أنه لشغفه بالغبية ومزج الاعراض جرى ذلك عنده مجرى الخمر المسكرة، وكأنه لهذا قال الزجاج: إن قول أبي عبيدة لا يصح، وفيه أن المعروف في الغيبة جعلها نقلا ولذا قيل: الغيبة فأكتر القراء، وإلى عدم النسخ ذهب الحنفيون وقالوا: المراد بالسكر ما لا يسكر من الابنية، واستدلوا عليه بأن الله تعالى امتن علي عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحلل فيكون ذلك دليلا على جواز شرب ما دون السكر

من النبيذ فإذا انتهى إلى السكر لم يجز وعضدوا هذا من السنة بما روى عن النبي ﷺ قال : « حرم الله تعالى الخمر بعينها القليل منها والكثير والسكر (١) من كل شراب » أخرجه الدارقطني ، وإلى حل شرب النبيذ ما لم يصل إلى الاسكار ذهب ابراهيم النخعي ؛ وأبو جعفر الطحاوي وكان امام أهل زمانه . وسفيان الثوري وهو من تعلم وكان عليه الرحمة يشربه كما ذكر ذلك القرطبي في تفسيره . والبيضاوي بعد أن فسر ( السكر ) بالخمر تردد في أمر نزولها فقال : إلا أن الآية إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدلالة على كراهيتها والافجامة بين العتاب والمنة ، ووجه دلالتها على الكراهية بأن الخمر وقعت في مقابلة الحسن وهو مقتضى لقبها والقبیح لا يخلو عن السكر اهتداءً وإن خلا عن الحرمة ، واعتراض عليه بأن تردده هنا في سبقها على تحريم الخمر يناقض ما في سورة البقرة حيث ساق الكلام على القطع على أنه جزم في أول هذه السورة بأنها مكية الا ثلاث آيات من آخرها .

وفي الكشف بعد أن فسر ( السكر ) أيضاً بما ذكر قال : وفيه وجهان . أحدهما أن تكون منسوخة . والثاني أن يجمع بين العتاب والمنة ، ونقل صاحب الكشف أن القول بكونها منسوخة أولى الاقوال ، ثم قال : وفي الآية دليل على قبح تناولها تعريضا من تقيد المقابل بالحسن ، وهذا وجه من ذهب إلى أنه جمع بين العتاب والمنة ، وعلى الاول يكون رمزا إلى أن السكر وإن كان مباحا فهو بما يحسن اجتنابه اه . واستدل ابن كمال على نزولها قبل التحريم بأن المقام لا يحتمل العتاب فإن مساق الكلام على ما دل عليه سياقه ولحافه في تعداد النعم العظام ، وذكر أن كلام الزمخشري ومن تبعه ناشئ عن العقلة عن هذا ، ولعل عدم وصف ( السكر ) بما وصف به ما يمدده لعلم الله تعالى أنه سيكون رجسا بحكم الشرع بتحريمه . وجوز الزمخشري أن يجعل السكر رزقا حسنا كأنه قيل : تتخذون منه ما هو مسكر ورزق حسن أي على أن العطف من عطف الصفات . وأنت تعلم أن العطف ظاهره للمعايرة . هنا وما كان اللين نعمة عظيمة لادخل لفعل الخلق فيه اضافته سبحانه لنفسه بقوله تعالى : ( نسقيهم )

بخلاف اتخاذ السكر وقد صرح بذلك في البحر فامل ( إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً ) باهرة ( لَقَوْمٌ يَعْقِلُونَ ۝٦٧ ) يستعملون عقولهم بالنظر والتأمل بالآيات فالفعل منزل منزلة اللازم ، قال أبو حيان : ولما كان مفتتح الكلام ( وإن لكم في الانعام لعبرة ) مناسب الختم بقوله سبحانه : - يعقلون - لانه لا يعتبر الاذوو العقول . وانا أقول : إذا كان في الآية إشارة إلى الحط من أمر السكر ففي الختم المذكور تقوية لذلك وله في النفوس موقع وأي موقع حيث ان المقار كما قيل للعقول عقال :

إذا دارها بالاكف السقاة لخطابها أمرها العقولا

فأفهم ذلك والله تعالى يتولى هداك ( وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ) الهمها والتي في روعها وعلها بوجه لا يعمله الا اللطيف الخبير ؛ وفسر بعضهم الايحاء اليها بتسخيرها لما أريد منها ، ومنعوا أن يكون المراد حقيقة الايحاء لانه إنما يكون للعقلاء وليس النحل منها . نعم يصدر منها أفعال ويوجد فيها أحوال يتخيل بها أنها ذوات عقول وصاحبة فضل تقصر عنه الفحول ، فتراها يكون بينها واحد كالرئيس هو أعظمها جته يكون نافذ الحكم على سايرها والسكل يتخدمونه ويمثلون عنه وسمى اليسوب والأمير ، وذكروا أنها إذا نفرت عن وكرها ذهبت بجمعيتهما إلى موضع آخر فإذا أرادوا عردها إلى وكرها ضربوا لها الطبول وآلات الموسيقى



ورودها بواسطة تلك الالحان الى وكرها ، وهي تبنى البيوت المسدسة من اضلاع متساوية والعقلاء لا يمكنهم ذلك الابالات مثل المسطرة والفرجار وتختارها على غيرها من البيوت المشككة بأشكال آخر كالمثلثات والمربعات والخمسات وغيرها ، وذلك سر لطيف فاهم قالوا : ثبت في الهندسة أنها لو كانت مشككة بأشكال آخر يبقى فيها بينها بالضرورة فرج خالية ضائعة ؛ ولها أحوال كثيرة عجيبة غير ذلك قد شاهدتها كثير من الناس وسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . والصوفية على ما ذكره الشعرا في غير موضع لا يمتنعون ارادة الحقيقة ، وقد أثبتوا في سائر الحيوانات رسلا وأنبياء والشروع بأمر ذلك. وذهب بعض حكماء الاشراف الى ثبوت النفس الناطقة لجميع الحيوانات وأكد أسلم لهم ذلك ولم نسمع عن أحد غير الصوفية القول بما سمعت عنهم ، والنحل جنس واحد نخلة ويؤت في لغة الحجاز ولذلك قال سبحانه : ﴿ أَنْ تَحْذَى ﴾ وقرأ ابن وثاب ( النحل ) بفتحين وهو يحتمل أن يكون لغة وأن يكون اتباعا لحركة النون ، و«أن» إما صدرية بتقدير باء الملازمة أي بأن تحذى أو تفسيرية وما بعدها مفسر للايجاء لأن فيه باعتبار معناه المشهور معنى القول دون حره ، وذلك كاف في جعلها تفسيرية : وقد غفل عن ذلك أبو حيان أو لم يعتبره فقال : إن في ذلك نظراً لأن الوحي هنا بمعنى الالهام اجماعاً وليس في الالهام معنى القول ﴿ مِنَ الْجِبَالِ يُّوتَا ﴾ أو كآراً ، وأصل البيت مأوى الانسان واستعمل هنا في الوكر الذي تبنيه النحل لتعسل فيه تشبيهاً له بما يبنيه الانسان لما فيه من حسن الصنعة وحجة القسمة كما سمعت : وقرئ ( يُّوتَا ) بكسر الباء المناسبة الياء والا فجمع فعل على فاعول بالضم •

﴿ وَمَنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ٦٨ ﴾ أي يعرشه الناس أي يرفعه من الكروم كما روى عن ابن زيد وغيره أو السقوف كما نقل عن الطبري أو أعم منهما كما قال البص ، و(من) في المواضع الثلاثة للتبعيض بحسب الافراد وبحسب الاجزاء فان النحل لا يبني في كل شجر وكل جبل وكل ما يعرش ولا في كل مكان من ذلك ، وبعضهم قال : ان (من) للتبعيض بحسب الافراد فقط ، والمعنى الآخر معلوم من خارج لا من مدلول (من) إذ لا يجوز استعمالها فيها ولمولانا ابن قال تأليف مفرد في المسئلة فليراجع ، وأياما كان فيه مع ما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى من البديع صنعة الطباقي ، وتفسير البيوت بما تبنيه هو الذي ذهب اليه غير واحد ، وقال أبو حيان : الظاهر أنها عبارة عن الكوى التي تكون في الجبال وفي متجوف الأشجار والخلايا التي يصنعها ابن آدم للنحل والكوى التي تكون في الحيطان ، ولما كان النحل نوعين منه ما مقره في الجبال والغياض ولا يتعمده أحد ومنه ما يكون في بيوت الناس ويتعمده في الخلايا ونحوها شمل الأمر بالاتخاذ البيوت النوعين • ﴿ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ أي من جميعها ، وهي جمع ثمرة محر كة حمل الشجر ، وأخذ بظاهر ذلك ابن عطية فقال : إنما تأكل النوار من الاشجار ، وتقال الثمرة للشجرة أيضا كما في القاموس ، قيل : وهو المناسب هنا إذ التخصص بحمل الشجر خلاف الواقع لعموم أكلها للدورق والأزهار والثمار . وتعقب بأنه لا يخفى أن اطلاق الثمرة على الشجرة مجاز (١) غير معروف وكونها تأكل من غيرها غير معلوم وغير مناف للاقتضار على أكل ما يبني فيها والعموم في كل على ما يشير اليه كلام البعض عرفي ، وجوز أن يكون مخصوصاً بالمادة أي كلى من كل ثمرة تشتهيها ، وقيل : (كل) للتكثير ، قال الخفاجي : ولو أبقى على ظاهره أيضا جاز لأنه لا يلزم

(١) يبعد هذا ذكره في القاموس اه منه

من الامر بالاكل من جميع الثمرات الاكل منها لان الامر للتخاية والاباحة ، وأياما - فن - للتبويض •  
وقال الامام : رأيت في كتب الطب أنه تعالى دبر هذا العالم على وجه يحدث في الهواء طل لطيف في  
الليالي ويقع على أوراق الاشجار فقد تكون تلك الاجزاء لطيفة صغيرة متفرقة على الاوراق والازهار وقد  
تكون كثيرة بحيث يجتمع منها أجزاء محسوسة وهذا مثل الترنجيبين فانه طل ينزل من الهواء. ويجتمع على  
الاطراف في بعض البلدان ، واما القسم الاول فهو الذى ألهم الله تعالى النحل حتى تلتقطه من الازهار وأوراق  
الاشجار بأفواهها وتغذى به فاذا شبعت التقطت بأفواهها مرة أخرى شيئا من تلك الاجزاء وذهبت به الى بيوتها  
وضعتة هناك كأنها تحاول أن تدخر لنفسها غذاها فالمجتمع من ذلك هو العسل ، ومن الناس من يقول ان  
النحل تأكل من الازهار الطيبة والاوراق العطرية ثم انه تعالى يقلب تلك الاجسام في داخل بدنهما  
عسلا ثم تقيته ، والقول الاول اقرب الى العقل واشد مناسبة للاستقراء ، فان طبيعة الترنجيبين قريبة من العسل  
في الطعم والشكل ولا شك أنه طل يحدث في الهواء ويقع على اطراف الاشجار والازهار فكذا هيها ، وأيضا  
فنحن نشاهد أن النحل تغذى بالعسل حتى انا اذا أخرجنا العسل من بيوتها تركناها بقية منه لغذائها ، وحينئذ  
فكلمة من لا ابتداء الغاية اه . وأنت تعلم أن ظاهر (كل) يؤيد القول الثاني وهو اشد تأييدا له من تأييد مشابهة الترنجيبين  
للعسل في الطعم والشكل للقول الاول لاسيما وطبيعة العسل والترنجيبين مختلفة ، فقد ذكر بعض اجلة الاطباء  
أن العسل حار في الثالثة يابس في الثانية والترنجيبين حار في الاولى رطب في الثانية أو معتدل . نعم لتلك  
المشابهة يطلق عليه اسم العسل فان ترنجيبين فارسي معناه عسل رطب لاطل الذنبا زعم وإن قالوا : هو في  
الحقيقة طل يسقط على العاقول بفارس وجمع كالمن ، ويحلب من التكرور شيء يسمى بلسانهم طنبيط أشبه  
الاشياء به في الصورة والفعل لكنه أغلظ ، والامر في مشاهدة تغذيتها بالعسل سهل فانه ليس دائميا ، وينقل  
عن بعض الطيور التي تكمن شتاء تغذى بالرجيع . ويؤيد المشهور ماروى عن الامير على كرم الله تعالى وجهه  
في تحقير الدنيا أشرف لباس ابن آدم فيها العباب دودة وأشرف شرابه رجيع نحل ، وجاء عنه كرم الله تعالى  
وجهه أيضا أما العسل فنوم ذباب ، وحمله على التمثيل خلاف الظاهر وعلى ذلك نظمت الاشعار فقال المعري :

والنحل يجنى المر من زهر الربا فيعود شهدا في طريق رضابه

وقال الحريري : تقول هذا محجاج النحل تمدحه وان تردمه في الزناير (۱)

وأخبرني من أثق به أنه شاهد كثيرا حملها الاوراق الازهار بفمها الى بيوتها وهو بما يستأنس به للاكل ،  
وسأيتني إن شاء الله تعالى أيضا ما يؤيده ، ( فاسلکى سبیل ربك ) أي طريقه سبحانه راجعة الى بيوتك بعد  
الاكل ، فالمراد بالسبل مسالكها في العود ، ويحكي أنها ربما أجذب عليها ما حولها فانتجعت الاماكن البعيدة  
للرعى ثم تعود الى بيوتها لانضال عنها ، وفي اضافة السبل الى الرب المضاف الى ضميرها اشارة الى ان سبحانه  
هو المهيى لذلك والميسر له والقائم بمصالحها ومعايشها ، وقيل : المراد من السبل طرق الذهاب الى مظان  
ما تأكل منه ، وحينئذ فمعى ( كل ) اقصدى الاكل ، وقيل : السبل مجاز عن طرق العمل وأنواعها أي فاسلکى  
الطرق التي ألهمك ربك في عمل العسل ، وقيل : مجاز عن طرق احوال الغذاء عسلا ، ( و اسلکى ) متعمد من

سلكت الخيط في الابرة سلكا لا لازم من سلك في الطريق سلوكا ، ومفعوله محذوف أى فاسلكى ما أكلت في مسالكه التي يستحيل فيها بقدرته النور المر عسلا من أجوافك .  
وتعقب بأن السلك في تلك المسالك ليس فيه لها اختيار حتى تؤمر به فلا بد أن يكون الأمر تكوينا ، ورد بأنه ليس بشئ لأن الإدخال باختيارها فلا يضره كون الاحالة المترتبة عليه ليست اختيارية وهو ظاهر فليس كما زعم (ذُلَّالاً) أى مذلة ذلها الله تعالى وسهلها لك فهو جمع ذلول حال من السبل وروى هذا عن مجاهد وجعل ابن عبد السلام وصف السبل بالذلل دليلا على أن المراد بالسبل مسالك الغذاء لا طرق الذهاب أو الاياب قال : لأن النحل تذهب وتؤب في الهواء وهو ليس طرقا ذللا لأن الذلول هو الذى يدل بكثرة الوطء والهواء ليس كذلك وفيه نظره

وقال قتادة : أى مطيعة متقادة فهو حال من الضمير في (فاسلكى) ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا﴾ استئناف عدل به عن خطاب النحل إلى السلام مع الناس ليبان ما يظن منها من تعاجيب صنع الله تعالى التي هي موضع عبرتهم بعد ما أمرت بما أمرت ﴿شَرَابٌ﴾ يعنى العسل ، وسمى بذلك لأنه مما يشرب حتى قيل : إنه لا يقال: أكلت عسلا وإنما يقال: شربت عسلا ، وكأنه سبحانه إنما لم يعبر بالخراج مستندا إليه تعالى اكتفاء باسناد الإيحاء بالمبادئ إليه جل شأنه وفيه إيذان بعظيم قدرته عز وجل بحيث أن ما يشعر بارادة الشيء كاف في حصوله •  
(ومن) لا ابتداء الغاية ، وذكر سبحانه مبدأ الغاية الأولى وهى البطون ولم يذكر سبحانه مبدأ الغاية الأخيرة والجمهور على أنه يخرج من أفواهها ، وزعم بعضهم أنه أبلغ في القدرة ، وبيت الحريري على ذلك وكذا قول الحسن : لباب البر بلعاب النحل بخالص السمن ما عابه مسلم ، وقيل : من أدبارها وهو ظاهر ما روى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه •

وقال آخرون : لا ندري إلا ما ذكره الله تعالى . وحكى أن سليمان عليه السلام . والاسكندر . وارسطو صنعوا لها بيوتا من زجاج لينظروا إلى كيفية صنعها وهل يخرج العسل من فيها أم من غيره فلم تضع من العسل شيئا حتى لطخت باطن الزجاج بالطين بحيث يمنع المشاهدة ، وقال بعضهم : المراد بالبطون الأفواه ، وسمى الفم بطنا لأنه في حكمه ولأنه مما يبطن ولا يظهر ، وهذا تأويل من ذهب إلى أنها تلتقط الذرة الصغيرة من الطل وتدخرها في بيوتها وهو العسل . وأنت تعلم أن الظاهر من البطن الجارحة المعروفة فالآية تؤيد القول المشهور في تكون العسل . وفي الكشف أن في قوله تعالى : ﴿ثم كلى﴾ إشارة إلى أن لمعدة النحل في ذلك تأثيرا وهو المختار عند المحققين من الحكما ، ومن جعل العسل نباتياً محضاً وفسر البطون بأفواه النحل فليت شعري ماذا يصنع بقوله سبحانه : ﴿ثم كلى﴾ وأجيب بأنه يفسر الأكل بالاتقاط وهو كما ترى ان دفع الفساد لا يدفع الاستبعاد ، ومن الناس من زعم أنها تجتنى زهرا وطلا فالمجتنى من الزهر نفسه يكون عسلا والمجتنى من الطل يكون موما (١) والعقل يجوز العكس ولعله أقرب من ذلك ﴿مُخْتَلَفُ أَوَانُهُ﴾ بالبياض والصفرة والحرة والسواد اما محض ارادة الصانع الحكيم جل جلاله واما لاختلاف المرعى أو لاختلاف

(١) قوله يكون موما هذه لفظة تركية ومعناها بالبرية الشمع اه



الفصل أو لاختلاف سن النحل ، فالأبيض لفتيتها والأصفر لكتفها والاحمر لمسنها والأسود للطعان في ذلك جدا .  
وتعقب بأنه مما لا دليل عليه ، وقد سألت جمعا ممن أتت بهم قد اختبروا أحوالها فذكروا أنهم قد استقروا  
وسهروا فراو أقرى الأسباب الظاهرة لاختلاف الألوان اختلاف السن بل قال بعضهم : ما علمنا ذلك سببا  
إلا هذا بالاستقراء ، وحيث أن يكون ما ذكر مؤيدا للقول المشهور في تكون العسل كما لا يخفى على من له أدنى ذوق .  
( فيه شفاء للناس ) أما بنفسه كما في الأمراض البلغمية أو مع غيره كما في سائر الأمراض إذ قلما يكون  
معجون لا يكون فيه عسل فله دخل في أكثر ما به الشفاء من المعاجين والتراكيب ، وقيل عليه : إن دخوله  
في ذلك لا يقتضى أن يكون له دخل في الشفاء بل عدم الضرر إذ قيل : إن إدخاله في التراكيب لحفظها ولذا  
ناب عنه في ذلك السكر ، والذي رأيناه في كثير من كتب الطب أنه يحفظ قوى الأدوية طويلا ويانفعا منافعها ،  
ولا يخفى على المنتصف أن ما يحفظ القوى ويانفعا منافع الدواء يصدق عليه أن له دخلا في الشفاء ، ولم يشتهر أن  
السكر ينوب منابه في ذلك .

وفي البحر أن العسل موجود كثيرا في أكثر البلاد وأما السكر فمختص به بعض البلاد وهو محدث  
مصنوع للبشر ، ولم يكن فيما تقدم من الأزمان يجعل في الأدوية والاشربة إلا العسل اه ، وفي شرح الشبلي  
أنه عليه الصلاة والسلام لم يأكل السكر ، وذكر غير واحد أنه ليس المراد بالناس هنا العموم لأن كثيرا من  
الأمراض لا يدخل في دوائها العسل كما مرض الصفراء فانه مضر للصفراوي ، ولو يسلم أن السكر ينفع الذي  
هو خل وعسل كما ينفي عنه أصل معناه نافع له ، والنافع نوع آخر من السكرين فانه نقل إلى ما ركب من  
حاضر وحلو ، وله أنواع كثيرة ألفت في جمعها الرسائل حتى قالوا بحجته تناوله عليه وإنما المراد بالناس الذين  
ينجع العسل في أمراضهم . والتأويل في ( شفاء ) أما للتعظيم أى شفاء أى شفاء ، وأما للتبويض أى فيه بعض  
الشفاء فلا يقتضى أن كل شفاء به ولا أن كل أحد يستشفى به .

ولا يرد أن اللبن أيضا كذلك بل قلما يوجد شيء من العقاقير إلا وفيه شفاء للناس بهذا المعنى لما قيل :  
إن التنصيص على هذا الحكم فيه لإفادة ما يكاد يستبعد من اشتغال ما يخرج على اختلاف ألوانه من هذه الدودة  
التي هي أشبه شيء بدوات السموم وألعاها ذات سم أيضا فانها تأسع وتؤلم وقد يرم الجلود من لدنها وهو ظاهر  
في أنها ذات سم على ( شفاء للناس ) ويفهم من ظاهر بعض الآثار أن الكلام على عمومته . فقد أخرج حميد  
ابن زنجويه عن نافع ابن عمر رضی الله تعالى عنهما كان لا يشكو قرحة ولا شيئا الا جعل عليه عسلا  
حتى الدم إذا كان به طلاء عسلا فقلنا له : تدأوى الدم بالعسل فقال : أليس الله تعالى يقول ( فيه شفاء للناس ) ؟  
وأنت تعلم أنه لا بأس بمدواة الدم بالعسل فقد ذكر الأطباء أنه ينقى الجروح ويبدل ويأكل اللحم الزائد .  
والحق أنه لا مسامح للعموم إذ لا شك في وجود مرض لا ينفع فيه العسل ، والآثار المشهورة بالعموم الله تعالى أعلم  
بصحتها . وأما ما أخرجه أحمد . والبخارى . ومسلم . وابن مردويه « عن أبي سعيد الخدري أن رجلا أتى رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن أخي استطاع بطنه فقال : اسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء  
فقال : سقيته عسلا فما زاده إلا استطاعا قال : اذهب فاسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : ما زاده إلا

استطلاقاً فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : صدق الله تعالى وكذب بطن أخيك اذهب فاسقه عسلاً فذهب فسقاه فبرأه ، فليس صريحاً في العموم لجواز أن يكون غايه الصلاة والسلام قد علمه الله سبحانه أن داء هذا المستطلق مما يشفي بالعسل فان بعض الاستطلاق قد يشفي بالعسل . ففي طبقات الاطباء انه انما قال **صلى الله عليه وسلم** ذلك لانه علم أن في معدة المريض رطوبات لزجة غليظة قد ازلفت معدته فكلما مر به شيء من الأدوية القابضة لم يؤثر فيها والرطوبات باقية على حالها والاطعمة تتراق عنها فيبقى الاسهال فلما تناول العسل جلا تلك الرطوبات وأحدرها فكثر الاسهال أولاً وبخروجها وتوالى ذلك حتى نفذت الرطوبة بأسرها فانقطع اسهاله وبرى ، ف قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « صدق الله تعالى » يعنى بالعلم الذى عرف نبيه عليه الصلاة والسلام به ، وقوله : « كذب بطن أخيك » يعنى ما كان يظهر من بطنه من الاسهال وكثرته بطريق العرض وليس هو باسهال ومرض حقيقى فكان بطنه كاذباً اه . وقال بعضهم : المراد بصدق الله تعالى صدق سبحانه في أن العسل فيه الشفاء ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « كذب بطن أخيك » من المشاكلة الضدية كقولهم : من طالت لحيته تكو - سج عقله ، وهو على الاول استعارة مبنية على تشبيه البطن بالكاذب في كون مظهر من اسهاله ليس بأمر حقيقى وانما هو لما عرض لها ، وعلى ذلك قول الاطباء : زحير كاذب وزحير صادق . وأنكر بعضهم هذا النوع من المشاكلة وقال : انما ليست معروفة وانما عبر به لأن بطنه كأنه كذب قول الله تعالى بلسان حاله وهو ناشئ من قلة الاطلاع . وقد وقع نظير هذه القصة في زمن المأمون ، وذلك أن ثمامة العبسى وكان من خواصه مرض بالاسهال فكان يقوم في اليوم والليلة مائة مرة وعجز الاطباء عن علاجه فعالجه يزيد بن يوحنا طبيب المأمون بالمسهل أيضاً فبرى . وكان قد ظن الاطباء أنه يموت بسبب ذلك ولا يبقى لغيره ، وذكر الطبيب حين سأله المأمون عن وجه الحكمة فيما فعل فذكر أنه كان في جوف الرجل كيموس فاسد فلا يدخله غذاء ولا دواء إلا أفسده فعلمت أنه لا علاج له الا قلع ذلك بالاسهال ، ومنه يعلم أن ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من معجزاته الدالة على علمه بدقائق الطب من غير تعاليم ، وكذا يعلم أن ما طعن به بعض الملحد من في قلبه مرض من أنه كيف يداوى الاسهال بالعسل وهو مسهل باتفاق الاطباء ناشئ عن الجهل بالدقائق وعدم الوقوف على الحقائق . ونقل عن مجاهد . والضحاك . والفراء . وابن كيسان وهو رواية عن ابن عباس . والحسن أن ضمير (فيه) للقرآن والمراد أن القرآن شفاء لأمراض الجهل والشرك وهدى ورحمة ، واستحسن ذلك ابن النحاس وقال القاضى أبو بكر بن العربي : أرى هذا القول لا يصح نقله عن هؤلاء ولو صح نقلنا لم يصح عقلا فان سياق الكلام كله للعسل ليس للقرآن فيه ذكر ، ورجوع الضمير للكتاب في قوله سبحانه : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه) (مما لا يكاد يقول أمثال هؤلاء الكرام والعلماء الاعلام . نعم كون القرآن شفاء مما لا كلام فيه ، وقد أخرج الطبرانى . وغيره عن ابن مسعود « علمكم بالشفاء من العسل والقرآن » هذا وقدم سبحانه الاخبار عن انزال الماء لما أن اتم نفعاً وأعظم شانا وهو أصل أصيل لتكون اللبن وما بعده ، ثم ذكر اللبن لانه يحتاج اليه أكثر من غيره مما ذكر بعده ، وقد يستغنى بشره عن شرب الماء كما شاهدنا ذلك من بعض متزهدى زماننا فقد ترك شرب الماء عدة من السنين مكتفياً بشرب اللبن ، وسمعنا نحو ذلك عن بعض رؤساء الاعراب ، وهو الدليل على الفطره ولذلك اختاره صلى الله تعالى عليه وسلم حين أمرى به وعرض عليه مع الخمر والعسل ، ثم الخمر لأنها أقرب الى الماء من العسل فانها ماء العنب ولم يعهد

جعلها إداما كالعسل فانه كثيرا ما يؤدم به الخبز ويؤكل، وبينها وبين اللبن نوع مشابهة من حيث ان كلا منهما يخرج من بين أجزاء كثيفة وما أشبه نمله بالفرت، وإذا لوحظ السوغ في اللبن وعدمه في الخمر بناء على ما يقولون : لأنها ليست سهلة المرور في الحلق ولذا يقطب شاربها عند الشرب وقد يقص بها كان بينهما نوع من التضاد ، ويحسن ايقاع الضد بعد الضد كما يحسن ايقاع المثل بعد المثل ، وإذا لوحظ مآل أمرها شرعا رأيت أن الخمر لم يسفغ شربها بعد نزول الآية فيه وشرب اللبن لم يزل سائغا وبذلك يقوى التضاد ، ويقوى به أيضاً أن اللبن يخرج من بطن حيوان ولا دخل لعمل البشر فيه والخمر ليست كذلك . وإما ذكر الرزق الحسن بعد الخمر وتقديمه على العسل فالوجه فيه ظاهر جداً ، ولعل ما اعتبرناه في وجه تقديم الخمر على العسل وذكره بعد اللبن أقوى مما يصح اعتباره في العسل وجه التقديم على الخمر وذكره بعد اللبن ، فلا يرد أن في كل جهة تقديماً فاعتبارها في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وقد جاء ذكر الماواللبن والخمر والعسل في وصف الجنة على هذا الترتيب قال تعالى: (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لينة للشاربين وأنهار من عسل مصفى) فتأمل فلسلك الذهن اتساع والله تعالى أعلم بأسرار كتابه .

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) المذكور من آثار قدرة الله تعالى ﴿لَا يَهْدِي﴾ عظيمة ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٦٩) ، فإن من تفكر في اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة التي مرت الاشارة اليها وأخرج هذا الشراب الحلو المختلف الالوان وتضمنه الشفاء جزم قطعاً أن لها ربا حكيماً قادراً ألهمها ما ألهم ، وأودع فيها ما أودع ، ولما كان شأنها في ذلك عجيبياً يحتاج الى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكير . ومن بدع تأويلات الرافضة على ما في الكشاف أن المراد بالنحل على كرم الله تعالى وجهه وقومه . وعن بعضهم أنه قال عند المهدي : إنما النحل بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم فقال له رجل : جعل الله تعالى طعامك وشرابك مما يخرج من بطونهم فضحك المهدي وحدث به المنصور فاتخذوه أضحوكة من أضاحيكهما ، واستسمع إن شاء الله تعالى ما قوله الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في باب الاشارة ، ثم انه سبحانه لما ذكر من عجائب أحوال ما ذكر من الماء والنبات والانعام والنحل أشار الى بعض عجائب أحوال البشر من أول عمره الى آخره وتطوراته بين ذلك فقال عز قائلنا : ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ﴾ حسباً تقتضيه شيبته تعالى المبينة على الحكيم البالغة أجال مختلفة ، والقرينة على ارادة ذلك قوله سبحانه : ﴿وَمِنْكُمْ مَّنْ يُّرِدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ﴾ ولذا قيل : انه معطوف على مقدر أى فنكم من تعجل وفاته ومنكم الخ ، و (أردل العمر) أخسه وأحقره وهو وقت الهرم الذي تنقص فيه القوى وتفسد الحواس ويكون حال الشخص فيه كحال وقت الطفولية من ضعف العقل والقوة ، ومن هنا تصور الرد فهذا كقوله تعالى : (ومن نمرة تنكسه في الحلق) ففيه مجاز ، وأخرج ابن جرير عن علي كرم الله تعالى وجهه أن (أردل العمر) خمس وسبعون سنة ، وعن قتادة أنه تسعون ، وقيل خمس وتسعون واختار جمع تفسيره بما سبق وهو يختلف باختلاف الاوزجة قرب معمر لم تنقص قواه ومنتهى القوى لم يعمر ، ولعل التقييد بسن مخصوص مبني على الاغلب عند من قيد ، \*

والخطاب ان كان للموجودين وقت النزول فالتعبير بالماضى والمستقبل فيه ظاهر ، وإن كان عاماً فانصى بالنسبة الى وقت وجودهم والاستقبال بالنسبة الى الخالق ، وعلى التقديرين الظاهر أن (من يرد الى أردل العمر)



يعم المؤمن مطلقا والكافر ، وقيل : إنه مخصوص بالكافر والمسلم لا يرد إلى أرذل العمر لقوله تعالى : ( ثم رددناه أسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) وأخرج ابن المنذر . وغيره عن عكرمة أنه قال : من قرأ القرآن لم يرد إلى أرذل العمر ، والمشاهدة تكذب كلا القولين فكم رأينا مسلما قارىء القرآن قد رد إلى ذلك ، والاستدلال بالآية على خلافه فيه نظر ، وكان من دعائه صلى الله عليه وسلم كما أخرجه البخارى . وابن مردويه عن أنس « أعود بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وقتة الدجال وقتة الحيا والممات » هـ

( لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ) اللام للصيرورة والعاقبة وهي في الاصل للتعايل وكى مصدرية والفعل منصوب بها والمنسبك مجرور باللام والجار والمجرور متعلق - يرد - ، وزعم الحوفي أن اللام لام كى دخلت على كى للتوكيد وليس بشيء ، والعلم بمعنى المعرفة ، والكلام كناية عن غاية النسيان أى لصير نساء بحيث إذا كسب علما فى شىء لم ينسب أن ينسأه ويزل عنه علمه من ساعته يقول لك : من هذا ؟ فتقول : فلان فما يلبث لحظة الا سألك عنه ، وقيل : المراد لثلا يعلم زيادة علم على علمه ، وقيل : لثلا يعقل من بعد عقله الاول شيئا فالعلم بمعنى العقل لا بمعناه الحقيقي كما فى سابقه ، وفيه دلالة على وقوفه وأنه لا يقدر على علم زائد ، والوجه المعتمد الاول ، ورنصب شيئا - على المصدرية أو المفعولية ، وجوز فيه التنازع بين يعلم وعلم ، وكون مفعول - علم - محذوفا لقصد العموم أى لا يعلم شيئا ما بعد علم أشياء كثيرة ( إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ ) بكل شىء ومن ذلك وجه الحكمة فى الخلق والتوفى والرد إلى أرذل العمر ( قَدِيرٌ ) على كل شىء ومونه ما يشاؤه سبحانه من ذلك ، وقيل : علم بمقادير أعماركم قدبر على كل شىء يميت الشاب النشيط ويبقى الهرم الغافى ، وفيه تنبيه على أن تفاوت الآجال ليس الابتدوير قادر حكيم رتب الابنية وعدل الامزجة على قدر معلوم ولو كان ذلك مقتضى الطبايع لما بلغ هذا المبلغ ، وقيل : إنه تعالى لما ذكر ما يعرض فى الهرم من ضعف القوى والقدرة وانتفاء العلم ذكر أنه جل شأنه مستمر على العلم الكامل والقدرة الكاملة لا يتغيران بمرور الازمان كما يتغير علم البشر وقدرتهم ، ويفيد الاستمرار الجملة الاسمية ، والكالم صيغة فاعيل ، وقدم صفة العلم لتجاوز انتفاء العلم عن المخاطبين مع أن تعلق صفة العلم بالشىء أول لتعلقه صفة القدرة به ، ولا يخفى عليك ما هو الاول من الثلاثة فتدبر •

( وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ) أى جعلكم متفاوتين فيه فأعطاكم منه أفضل مما أعطى ما ليكم ( فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا ) فيه على غيرهم وهم الملاك ( برادى ) أى بمعطى ( رزقهم ) الذى رزقهم اياه ( عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ) على ما ليكم الذين هم شركاؤكم فى المخلوقية والمزوقية ( فهم ) أى الملاك الذين فضلوا والمماليك ( فيه ) أى فى الرزق ( سواء ) لافاضل بينهم ، والجملة الاسمية واقعة موقع فعل منصوب فى جواب النفى أى لا يردونه عليهم فيستووا فيه ويشتركوا ، وجوز أن تكون فى تأويل فعل مرفوع معطوف على قوله تعالى : ( برادى ) أى لا يردونه عليهم فلا يستوون ، والمراد بذلك تويخ الذين يشركون به سبحانه بعض مخلوقاته وتقريرهم والتنبية على حال قبح فعلهم كأنه قيل : انكم لاترضون بشركة عبيدكم لكم بشىء لا يختص بكم بل بعمكم واياهم من الرزق الذى هم أسوة لكم فى استحقاقه وهم أمثالكم فى البشرية والمخلوقية لله عز سلطانه فما بالكم تشركون به سبحانه وتعالى فما لا يليق إلا به جل وعلا من الألوية

والمعروفة الخاصة بذاته تعالى لذاته بعض مخلوقاته الذى هو بمنزل عن درجة الاعتبار، وهو على ما صرح به جماعة على شأه قوله تعالى : ( ضرب لکم مثلاً من انفسکم هل لکم ما ملک ایمانکم من شراً فبما رزقناکم فأتیم فیہ سواء ) یعنون بذلك أنه مثل ضرب لکم قباحة ما فعلوه ، وفى قوله تعالى : ﴿ اٰتَيْنٰمَ اللّٰهَ یُحٰجِدُوْنَ ۙ ﴾ قرینة - یا قیل - على ذلك ، وكذا فى قوله تعالى : ( فلا تضرّوا الله الامثال ) والمهزة للانکار والفاء للعطف على مقدر وهى داخلة فى الحقيقة على الفعل أعنی ( یحجدون ) ولتضمن الجحود معنی الکفر جی . بالباء فى معموله المقدم علیه للاهتمام أو لایهام الاختصاص بمبالغة أو لرعاية رؤس الآئی ، والمراد بالنعمة قیل الرزق وقیل وامله الأولى : ما یشمله وغيره من النعم الفائضة علیهم منه سبحانه أى یشرکون به تعالى فیجدون نعمته تعالى حیث یفعلون ما یفعلون من الاشرک فان ذلك یقتضى أن یضیفوا ما أفض علیهم من الله تعالى من النعم الی شرفاتهم ویحجدوا کونها من عنده جل وعلا ، وجوز کون المراد بنعمة الله تعالى ما أنعم سبحانه به من إقامة الحجج وایضاح السبل وارسال الرسل علیهم السلام ولا نعمة أجل من ذلك ، فمئى جحودهم ذلك انکاره وعدم الالتفات الیه ، وصیغة الغيبة لرعاية « فما الذین » وقرأ أبو بکر عن عاصم . وأبو عبد الرحمن . والاعرج بخلاف عنه « یحجدون » بالتاء على الخطاب رعاية لبعضکم ، هذا وجوز أن یکون معنی الآیه أن الله تعالى فضل بعضاً على بعض فى الرزق وأن المفضالین لا یردون من رزقهم على من دونهم شیئاً وإنما أنا رازقهم فالملك والمعلوک فى أصل الرزق سواء وإن تفاو تاكلاً وکیفاً ، والمراد النهی عن الاعجاب والمن الذین هم اقصدت الکفران • والعطف على مقدر أيضاً أى ایجبون ویمنون فیجدون نعمة الله تعالى علیهم ، وقیل : التقدير ألا یفهمون فیجدون ؛ واختار فى الکتشاف أن المعنی أنه سبحانه جعل لکم متفاوتین فى الرزق فرزقکم أفضل مما رزق ممالیککم وهم بشر مثلکم واخوانکم وكان ینبغى أن تردوا فضل ما رزقتموه علیهم حتى تساوا فى الملبس والمطعم یا یحکى عن أبى ذر رضی الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله صلی الله تعالى علیه وسلم یقول : « إنما هم اخوانکم فاکسوهما تلبسون وأطعموهما تطعمون » فأرؤى عبده بعد ذلك الاورداؤه رداؤه وازاره ازاره من غیر تفاوت ، وحاصله ان الله تعالى فضلكم على أمثالکم فكان علیکم أى تردوا من ذلك الفضل علیهم شکرًا لنعمته تعالى لتکونوا سواء فى ذلك الفضل وبقی لکم فضل الافضال والفضل ه فالآیه حث على حسن المملکة وأدهج أنهم وعیدهم مر بوبن بنعمته تعالى ذلك مع تقلمهم فیها لیكون تمهیداً لکفرانهم نعمه سبحانه السوابغ الی أن جعلوا له عز وجل أنداداً لا تملك لنفسهم اضراً ولا نفعاً یقصدوها عبادته تعالى أو أشد وأسد ، وفى ذلك من البعد ما فیہ ، والعطف فیہ على مقدر أيضاً کألا یرفون ذلك فیجدون ه ﴿ وَاللّٰهُ جَعَلَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ ﴾ أى من جنسکم ونوعکم وهو مجاز فى ذلك ، والأشهر من معانى النفس الذات ولا یستقیم هنا کغیره فلذا ارتکب المجاز وهو اما فى المفرد أو الجمع ، واستدل بذلك بعضهم على أنه لا یجوز للانسان أن ینسب من الجن ( أزواجاً ) لتأنسوا بهما تقیموا بذلك ، صالحکم ویکون اولادکم أمثالکم • وأخرج غیر واحد عن قتادة أن هذا خلق آدم وحواء علیها السلام فان حواء خلقت من نفسه علیه السلام ، وتعقب بأنه لا یلائمه جمع الانفس والأزواج ، وحمله على التغلیب تکلف غیر مناسب للقام ، وكذا کون المراد منها بعض الانفس وبعض الأزواج ﴿ وَجَعَلَ لَکُمْ مِّنْ اَزْوَاجِکُمْ ﴾ أى منها فوضع الظاهر

موضع الضمير اللذان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لامن زوج غيره (بين) وبأن نديجة الأزواج هو التوالد (وَحَفْدَةٌ) جمع حافد ككتاب وكتبه، وهو من قولهم: حفد يحفد حفدا وحفودا وحفدانا إذا أسرع في الخدمة والطاعة، وفي الحديث «إليك نسمي ونحفده» وقال جميل:

حفد الولائد حولهن وأسلمت بأكفهن أزمة الأجمال

وقد ورد الفعل لازما ومتعديا كقوله:

يحفدون الضيف في آياتهم كرما ذلك منهم غير ذل  
وجاء في لغة - كما قال أبو عبيدة - أحفد أحفادا، وقيل: الحفد سرعة القطع، وقيل: مقارنة الخطو، والمراد بالحفدة على ماروى عن الحسن. والأزهري وجاء في رواية عن ابن عباس واختاره ابن العربي أولاد الأولاد، وكونهم من الأزواج حينئذ بالواسطة، وقيل: البنات عبر عنهن بذلك إيدانا بوجه المنة فأنهن في الغالب يحفدن في البيوت آتم خدمة، وقيل: البنون والعطف لاختلاف الوصفين النبوة والخدمة، وهو منزل منزلة تغاير الذات، وقد مر نظيره فيكون ذلك امتنانا باعطاء الجامع لهذه الوصفين الجليلين فكأنه قيل: وجعل لكم منهن أولاداً هم بنون وهم حافدون أى جامعون بين هذين الأمرين، ويقرب منه ماروى عن ابن عباس من أن البنين صغار الأولاد والحفدة كبارهم، وكذا ما نقل عن مقاتل من العكس، وكان ابن عباس نظري أن الكبار أقوى على الخدمة (١) ومقاتل نظر إلى أن الصغار أقرب للاقتياد لها ومثال الأم ربها واعتبر الحفد بمعنى مقارنة الخط، وقيل: أولاد المرأة من الزوج الأول، وأخرجه ابن جرير. وابن أبي حاتم عن ابن عباس • وأخرج الطبراني. والبيهقي في سننه. والبخاري في تاريخه. والحاكم وصححه عن ابن مسعود أنهم الاختان وأريد بهم - على ما قيل - أزواج البنات ويقال لهم أصهار، وأنشدوا

فلو أن نفسى طاوعتنى لأصبحت لها حفدا مما يعد كثير  
ولكنها نفس على أيبة عيونى لأصهار اللثام تدور

والنصب على هذا بفعل مقدر أى وجعل لكم حفدة لا بالعطف على (بين) لأن القيد إذا تقدم يعلق بالمتعاطفين وأزواج البنات ليسوا من الأزواج. وضمف بأنه لا قرينة على تقدير خلاف الظاهر وفيه دغدغة لا تخفى. وقيل: لا مانع من العطف بأن يراد بالاختان أقارب المرأة كآبائها وأخيهما الأزواج البنات فإن إطلاق الاختان عليه إنما هو عند العامة وأما عند العرب فلا كما في الصحاح، ويجعل (من) سببية ولا شك أن الأزواج سبب لجعل الحفدة بهذا المعنى وهو كاترى. وتعقب تفسيره بالاختان والربائب بأن السياق للامتنان ولا يمتن بذلك وأجيب أن الامتنان باعتبار الخدمة ولا يخفى أنه مصحح لا مرجح. وقيل: الحفدة هم الخدم والإعوان وهو المعنى المشهور له لغة. والنصب أيضا بمقدر أى وجعل لكم خدما يحفدون في مصالحكم ويعينونكم في أموركم ه وقال ابن عطية بعد نقل عدة أقوال في المراد من ذلك: وهذه الأقوال مبنية على أن كل أحد جعل له من زوجته بنون وحفدة ولا يخفى أنه باعتبار الغالب، ويحتمل أن يحمل قوله تعالى: «من أزواجكم» على العموم والاشترك أى جعل من أزواج البشر البنين والحفدة ويستقيم على هذا إجراء الحفدة على مجراها في اللغة إذ



البشر بجملة لهم لا يستغنى أحدهم عن حفدة اه ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير لكن لا يخفى أن فيه بعدا ، وتأخير المصوب في الموضوعين عن المجرور لما مر غير مرة من التشويق ، وتقديم المجرور باللام على المجرور بمن الايدان من أول الأمر يعود منفعة الجمل اليهم إمدادا للتشويق وتقوية له •

( وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ) أى اللذائذ وهو معناها اللغوى ، وجوز أن يراد بالطيب ما هو متعارف في لسان الشرع وهو الحلال . وتعبه أبو حيان بأن المخاطبين بهذا الكفار وهم لا شرع لهم فتفسيره بذلك غير ظاهر . وأجيب بأنهم مكلفون بالفروع كالأصول فيوجد في حقهم الحلال والحرام ، وأيضاً هم مرزوقون بكثير من الحلال الذى أكلنا بعضه ولا يلزم اعتقادهم للحل ونحوه ، و ( من ) للتبعيض لأن ما رزقوه بعض من كل الطيبات فان ما في الدنيا منها بأسره أتمودج لما في الآخرة إذ فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما في الدنيا لم يصل كثير منه اليهم ، والظاهر على ما ذكرنا عموم الطيبات للنبات والثمار والحبوب والأشربة والحيوان ، وقيل : المراد بها ما أتى من غير نصب ، وقيل : الغنائم ، وليس بشئ •

( أَفَبِالْبَاطِلِ ) وهو منفعة الأصنام وبركتها وما ذاك إلا وهم باطل لم يتوصلوا اليه بدليل ولا أمانة ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ( يُؤْمِنُونَ ) وقدم للحصر فيفيد أن ليس لهم إيمان إلا بذلك كأنه شئ معلوم مستيقن ( وَبَنِعْمَ اللَّهُ ) المشاهدة المعانية التى لا شبهة فيها لذى عقل وتمييز بما ذكر وما لا يحيط به دائرة البيان ( هُمْ يَكْفُرُونَ ٧٢ ) أى يستمرون على الكفر بها والانكار لها كإنكار المحال الذى لا يتصوره العقول وذلك بإضافته إلى أصنامهم ، وقيل : الباطل ما يسول لهم الشيطان من تحريم البحيرة والسائبة وغيرهما ونعمة الله تعالى ما أحل لهم . والآية على هذا ظاهرة التعلق بقوله سبحانه : ( ورزقكم من الطيبات ) فقط دون ما قبله أيضاً والظاهر تعلقها بهما ، ومن ذلك يظهر حال ما أخرجه ابن المنذر عن ابن جريج من أن الباطل الشيطان ونعمة الله تعالى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وما ذكرناه قد صرح بأكثره الزمخشري ، واستفادة الحصر من التقديم ظاهرة ، وأما كناه ، شئ معلوم مستيقن فاستفاد من حصرهم الإيمان فيما ذكر لأن ذلك شأن المؤمن به لاسيما وقد حصروا ، وأيضاً المقابلة بالمشاهد المحسوس أعنى نعمة الله تعالى دلت على تعكيبهم فيدل على أنهم جعلوا الموهوم بمنزلة المتيقن وبالعكس ، والفاء التى للتعكيب شديدة الدلالة على هذا الأمر والحل على أنها للعطف على محذوف ليس بالوجه كذا في الكشف ، وفيه رد على ما قيل ان في كلا التركيبين تأكيذاً وتخصيصاً ، أما التخصيص فهما فمن تقديم المعول ، وأما التأكيدي في الأول فلأن الفاء تستدعى معطوفاً عليه تقديره أي يكفرون بالحق ويؤمنون بالباطل والكفر بالحق مستلزم للإيمان بالباطل فقد تكرر الإيمان بالباطل والتكرير يفيد التأكيدي ، وأما التأكيدي في الثانى فمن بناء ( يكفرون ) على هم المفيد لتقوى الحكيم ، وجعل كلام الزمخشري مشيراً إلى ذلك كله قدبر . وما ذكر من أن تقديم الجار في التركيبين للتخصيص مما صرح به غير واحد ، والعلامة البيضاوى جوز ذلك لكنه أقدم الإيهام هنا نظير ما فعلناه فيما سلف آنفاً •

ووجه ذلك بأن المقام ليس بمقام تخصيص حقيقة إذ لا اختصاص لإيمانهم بالباطل ولا الكفرانهم بنعم الله سبحانه ولم يقحمه في تفسير نظير ذلك في المنكوبات فان وجهه بأنهم إذا آمنوا بالباطل كان إيمانهم بغيره بمنزلة

العدم وان النعم كلها من الله تعالى إما بالذات أو بالواسطة فليس كفرانهم إلا لنعمه سبحانه كما قيل لا يشكر الله من لا يشكر الناس بقى المخالفة . وأجيب بأنه إذا نظر للواقع فلا حصر فيه وان لوحظ ما ذكر يكون الحصر ادعائياً وهو معنى الإيهام للبالغه فلا تخالف، وجوز أن يكون التقديم للاهتمام لأن المقصود بالانكار الذى سبق له الكلام تعاق كفرانهم بنعمة الله تعالى واعتقادهم للباطل لا مطلق الايمان والكفران، وأن يكون لرعاية الفواصل وهو دون التكتئين، والالتفات إلى الغيبة للايدان باستيجاب حالهم للاعراض عنهم وصرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجيباً لهم بما فعلوه . وفي البحر أن السلى قرأ ( تؤمنون ) بالتاء على الخطاب وأنه روى ذلك عن عاصم، والجملة فيما بعده على هذا كما استظهره في البحر مجرداً عن الكفرة غير مندرج في التبريع . هذا بقى أنه وقع في العنكبوت ( أفعال باطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون ) بدون ضمير ووقع هنا ما سمعت بالضمير، وبين الخفاجى سر ذلك بأنه لما سبق في هذه السورة قوله تعالى : ( أفبنتمة الله يحجدون ) أى يكفرون كما مر فلو ذكر ما صح فيه بدون الضمير لكانت الآية تكررراً بحسب الظاهر فأتى بالضمير الدال على المبالغة واتناً كيد ليكون ترقياً في الذم بعيداً عن اللغوية، ثم قال : وقيل إنه أجرى على عادة العباد إذا أخبروا عن أحد بنكر يحجدون موجودة فيجبروا عن حاله الأخرى بكلام آكد من الأول، ولا يخفى أن هذا انما ينفع إذا سئل لم قيل : ( أفعال باطل يؤمنون ) بدون ضمير وقيل : ( وبنعمة الله يكفرون ) به، وأما في الفرق بين ما هنا وما هناك فلا، وقيل : آيات العنكبوت استمرت على الغيبة فلم يحتاج إلى زيادة ضمير الغائب وأما الآية التى نحن فيها فقد سبق قبلها بحاطبات كثيرة فلم يكن بد من ضمير الغائب المؤكد لئلا يلتبس بالخطاب، وتخصيص هذه بالزيادة دون ( أفعال باطل يؤمنون ) مع أنها الأولى بها بحسب الظاهر لتقدمها لئلا يازم زيادة الفاصلة الأولى على الثانية، واعتراض عليه بأنه لا يخفى أنه لا يقتضى لزوم الغيبة ولا لبس لو ترك الضمير .

وقد يقال : إنما لم يؤت في آية العنكبوت بالضمير وبينى الفعل عليه لإفادة التقوى استغناء بتكررها يفيد كفر القوم بالنعم مع قربه من تلك الآية عن ذلك، على أنه قد تقدم هناك ما استمد منه الجملتان أتم استمداد وإن كان فيه نوع بسد ومغايرة ما وذلك قوله تعالى : ( والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون ) ولما لم تكن آية التحلل فيما ذكر بهذه المرتبة جىء فيها بما يفيد التقوى، أو يقال : إنه لما كان سرد النعم هنا على وجه ظاهر في وصولها اليهم والامتنان بها عليهم كان ذلك أرق بأن يؤتى بما يفيد كفرهم بها على وجه يشمر باستبعاد وقوعه منهم فحىء بالضمير فيه وإسالم يكن ما هناك كذلك لم يؤت فيه بما ذكر، ولعل التعبير هنا - يكفرون - وفيما قبل ( يحجدون ) لأن ما قبل كان مسبوقة على ما قبل يضرب مثل الكمال قباحة ما فعلوه والجحود أوفق بذلك لما أن كمال القبح فيه أتم ولا كذلك فيما البحث فيه كذا قيل فافهم والله تعالى بأمرار كتابه أعلم ( وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ) قال أبو حيان : هو استئناف اخبار عن حالهم في عبادة الأصنام وفيه تبيين لقوله تعالى : ( أفعال باطل يؤمنون ) وقال بعض أجلة المحققين : لعله عطف على ( يكفرون ) داخل تحت الانكار التوبيخى أى يكفرون بنعمة الله ويعبدون من دونه سبحانه .





الفائضة عليهم منه تعالى وكون آلتهم بمعزل من أن يملكوا لهم رزقا فضلا عما فضل، والأمثال جمع مثل كعلم، والمراد من الضرب الجعل فكأنه قيل: فلا تجعلوا لله تعالى الأمثال والا كفاء فالآية كقوله تعالى: «فلا تجعلوا لله أندادا» وهذا ما يقتضيه ظاهر كلام ابن عباس، فقد أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال في الآية: يقول سبحانه لا تجعلوا معي إلهاً غيري فانه لا إله غيري، وجعل كثير الأمثال جمع مثل بالتحريك، والمراد من ضرب المثل لله سبحانه الاشرار والتشبيه به جل وعلا من باب الاستعارة التمثيلية، ففي الكشف ان الله تعالى جعل المشرك به الذي يشبهه تعالى بخلقه بمنزلة ضارب المثل فان المشبه المخذول يشبه صفة بصفة وذاتا بذات كما ان ضارب المثل كذلك فكأنه قيل: ولا تشركوا بالله سبحانه، وعدل عنه إلى المنزل دلالة على التعميم في النهي عن التشبيه وصفاً وذاتاً، وفي لفظ (الأمثال) لمن لا أمثال له أصلاً نعى عظيم عليهم بسوء فعلهم، وفيه ادماج أن الأسماء توفيقية وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر ضرب مثل منهم سابقاً، وهذا الوجه هو الذي اختاره الزمخشري وكلام الخبر رضي الله تعالى عنه لا ياباه فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧٤) تعليل للنهي أي أنه تعالى يعلم كنه ما تفعلون وعظمه وهو سبحانه معاقبكم عليه أعظم العقاب وأنتم لا تعلمون كنهه وكنه عقابه فلذا صدر منكم وتجاسرتم عليه \* وجوز أن يكون المراد النهي عن قياس الله تعالى على غيره يجعل ضرب المثل استعارة للقياس، فان القياس الحاق شيء بشيء وهو عند التحقيق تشبيه مركب بمركب، والفرق بينه وبين الوجه السابق قليل، وأمر التعليل على حاله. وجوز الزمخشري وغيره أن يكون المراد النهي عن ضرب الأمثال لله سبحانه حقيقة والمعنى فلا تضربوا لله تعالى الأمثال التي يضربها بعضكم لبعض ان الله تعالى يعلم كيف تضرب الأمثال وأنتم لا تعلمون، ووجه التعليل ظاهر، واللام على سائر الأوجه متعلقة بتضربوا. وزعم ابن المنير تعلقها بالأمثال. فبما إذا كان المراد التمثيل للاشراك والتشبيه ثم قال: كأنه قيل فلا تمثلوا الله تعالى ولا تشبهوه، وتعلقها بتضربوا. على هذا الوجه ثم قال كأنه قيل فلا تمثلوا لله تعالى الأمثال فان ضرب المثل إنما يستعمل من العالم لغير العالم ليبين له ما خفي عنه والله تعالى هو العالم وأنتم لا تعلمون فتمثيل غير العالم للعالم عكس للحقيقة، وليس بشيء، والمعنى الذي ذكره على تقدير تعلقه بالفعل خلاف ما يقتضيه السياق وان كان التعليل عليه أظهر، ومن هنا قال العلامة المدقق في الكشف في ذلك بعد أن قال انه نهى عن ضرب الأمثال حقيقة: كأنه أريد المبالغة في أن يلاحدوا في أسماؤه تعالى وصفاته فانه إذا لم يجوز ضرب المثل والاستعارات يكفي فيها شبهة والاطلاق لتلك العلاقة كاف فعدم جواز إطلاق الأسماء من غير سبق تعليم منه تعالى وإثبات الصفات أولى وأولى، ووجه ربط قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ الخ على هذا عند المدقق أنه تعالى بعد أن نهاهم عن ضرب الأمثال له سبحانه ضرب مثلاً دل به على أنهم ليسوا أهلاً لذلك وانهم إذا كانوا على هذا الحد من المعرفة والتقليد أو المسكابرة فليس لهم إلى ضرب الأمثال المطابقة المستدعي ذكاء وهداية سبيل، وقال غيره في ذلك ولعله أظهر منه: انه تعالى لما ذكر انه يعلم كيف تضرب الأمثال وانهم لا يعلمون عليهم كيف تضرب الأمثال في هذا الباب فقال تعالى: (ضرب) الخ ه ووجه الربط على ما تقدم من أن النهي عن الاشرار أنه سبحانه لما نهاهم عن ضرب المثل الفعلي وهو الاشرار عقبه بالكشف لذى البصيرة عن فساد ما ارتكبهه بقوله سبحانه: (ضرب) الخ أي أورد وذكر ما يستدل به على

تباين الحال بين جنباه تعالى شأنه وبين ما أشركوه به سبحانه وينادي بفساد ما هم عليه نداء جلياً ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدَرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ بدل من مثلاً وتفسير له والمثل في الحقيقة حالته العارضة له من المملوكية والعجز التام ومحسبها ضرب نفسه مثلاً ووصف العبد بالمملوكية للتمييز عن الحر لاشتراكهما في كونهما عبداً الله تعالى، وقد أدمج فيه على ما قيل ان الكل عبيد له تعالى وبدعم القدر التمييز عن المكاتب والمأذون اللذين لهما تصرف في الجملة، وفي إيهام المثل أولاً ثم بيانه بما ذكر ما لا يخفى من الجزالة ﴿وَمَنْ رَزَقْنَاهُ﴾ (من) نكرة موصوفة على ما استظهره الزمخشري لطابق (عبداً) فإنه أيضاً نكرة موصوفة وإلى ذلك ذهب أبو البقاء، وقال الحوفي: هي موصولة واستظهره أبو حيان، وزعم بعضهم ان ذلك لكون استئصالها موصولة أكثر من استئصالها موصوفة، والأول مختار الأكثرين أى حراً رزقناه بطريق الملك، والاتفات إلى التكلم بالإشعار باختلاف حال ضرب المثل والرزق، وفي اختيار ضمير العظمة تعظيم لأمر ذلك الرزق ويزيد ذلك تعظيماً لقوله سبحانه: ﴿مَنَّا﴾ أى من جنبائنا الكبير المتعالي ﴿رِزْقًا حَسَنًا﴾ حلالاً طيباً أو مستحسنناً عند الناس مرضياً ويؤخذ منه على ما قيل كونه كثيراً بناء على أن القلة التي هي أخت العدم لاحسن في ذاتها ﴿فَهُوَ يَنْفَعُ مِنْهُ﴾ تفضلاً وإحساناً، والغاء لترتب الانفاق على الرزق كأنه قيل: ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فأنتفق وإيثار المنزل من الجملة الاسمية الفعلية الخبر للدلالة على ثبات الانفاق واستمراره التجددى ﴿سَرًّا وَجَهْرًا﴾ أى حال السر وحال الجهر أو انفاق سر وانفاق جهر والمراد بيان عموم انفاقه للاوقات وشعول انعامه لمن يحتسب عن قوله جهره وجوز أن يكون وصفه بالكثرة مأخوذاً من هذا بناءً أن المراد منه كيف يشاء وهو يدل على انحاء التصرف وسعة المتصرف منه، وتقديم السر على الجهر للإيدان بفضل عليه، وقد دمر الكلام في ذلك؛ والعدول عن تطبيق القرينين بأن يقال: وحراً مالكا للوال مع كونه أدل على تباين الحال بينه وبين قسيمة لما في ارشاد العقل السليم من توخي تحقيق الحق بأن الاحرار أيضاً تحت ربه عبوديته تعالى وأن المالكيتهم لما يملكونه ليست الا بأن يرزقهم الله تعالى اياه من غير أن يكون لهم مدخل في ذلك مع محاولة المبالغة في الدلالة على ما قصد بالمثل من تباين الحال بين الممتاين فان العبد المملوك حيث لم يكن مثل العبد المالك فما ظنك بالجماد ومالك الملك خلاق العالمين ﴿هَلْ يَسْتَوُونَ﴾ جمع الضمير وأن تقدمه اثنان وكان الظاهر - يستويان - للإيدان بأن المراد بما ذكر من اتصف بالاوصاف المذكورة من الجنسين المذكورين لافردان معينان منهما وان أخرج ابن عساكر وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في هشام بن عمرو وهو الذى ينفق ماله سرّاً وجهرّاً وفي عبده أبى الجوزاء الذى كان ينياه والله تعالى أعلم بصحته . وقيل نزلت في عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه وعبد له ولا يصح استناده كما في البحر، وفيه أنه يحتمل أن يكون الجمع باعتبار أن المراد - بمن - الجمع وأن يكون باعتبار عود الضمير على العبيد والاحرار وإن لم يجر لهما ذكر للدلالة (عبد مملوك: ومن رزقناه) عليهما، والمعول عليه ما ذكر أولاً، والمعنى هل يستوى العبيد والاحرار الموصوفون بما ذكر من الصفات مع أن الفريقين سيان في البشرية والمخلوقية لله سبحانه وأن ما ينفقه الاحرار ليس مما لهم دخل في إيجاده ولا تملكه بل هو ما أعطاه الله تعالى إياهم في حيث لم يستوى الفريقان فما ظنكم برب العالمين حيث تشركون به ما لا ذليل

أذل منه وهو الاصنام، وقيل: إن هذا تمثيل للكافر المخذول والمؤمن الموفق شبه الأول بمولوك لا تصرف له لأنه لا حياط عمله وعدم الاعتداد بأفعاله واتباعه لهواه كالعبد المنقاد للملحق بالهائم بخلاف المؤمن الموفق، وجعله تمثيلاً لذلك مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقادة ولا تعين أيضاً وإن قيل: إن الآية نزلت في أبي بكر رضى الله تعالى عنه. وأبى جهل، على أن أبا حيان قال إنه لا يصح استناد ذلك، هذا ثم اعلم أنهم اختلفوا في العبد هل يصح له ملك أم لا قال في الكشاف: المذهب الظاهر أنه لا يصح وبه قال الشافعي، وقال ابن المنبر على ما لخصه في الكشاف من كلام طويل إنه يصح له الملك عند مالك: وظاهر الآية تشهد له لأنه أثبت له المعجز بقوله تعالى (مملوكاً) ثم نفي القدرة العارضة بتعليك السيد بقوله سبحانه: (لا يقدر على شئ) وليس المعنى القدرة على التصرف لأن مقابله (ومن رزقناه منازقا حسناً) والجل على إخراج المكاتب مع شذوذه ايجاز مع إخلال كما قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في «أبما امرأة نكحت بغير إذن وليها» الحمل على المكاتب بعيد لا يجوز والمأذون لم يخرج للمؤمن أن المردا القدرة ما هو، وليس لقائل أن يقول: إنه نصفه لازمة موضحة فالأصل في الصفات التقييدها. وتعبه المدقق بقوله: والجواب أن المعنى على نفي القدرة عن التصرف فالآية واردة في تمثيل حال الاصنام به تعالى عن ذلك علواً كبيراً وطلعاً بولغ في حال عجز المشبه به وكما المقابل دل في المشبه به أيضاً على ذلك فالذى يطابق المقام القدرة على التصرف وهو في مقابلة قوله تعالى: (ينفق منه سرا وجهراً) وما ذكره لا حاصل له ولا إخلال في إخراج المكاتب لشمول اللفظ مع أن المقام مقام العفة فما يتوهم دخوله بوجه ينبغي أن ينفي وأين هذا ما نقله عن امام الحرمين اه. واستدل بالآية أيضاً على أن العبد لا يملك الطلاق أيضاً وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال: ليس للعبد طلاق إلا باذن سيده وقرأ الآية؛ وقد فصلت أحكام العبيد في حكم الفقه على أنهم وجه (الحمد لله) أى كله له سبحانه لا يستحقه أحد غيره تعالى لأنه جل شأنه المولى للنعم وإن ظهر على أيدي بعض الوسائط فضلاً عن استحقاق العبادة • وفيه إرشاد إلى ما هو الحق من أن ما يظهر على يدهم ينفق فيما ذكر راجع إليه تعالى كما لوح به (رزقناه) وقال غير واحد هذا حد على ظهور المحجة وقوة هذه الحجة (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٧٥) ماذا كرفيضون نعمه تعالى إلى غيره ويعبدونه لأجلها أولاً يعلمون ظهور ذلك وقوة ما هنالك فييقون على شركهم وضلالهم، ونفي العلم عن أكثرهم للأشعار بأن بعضهم يعلمون ذلك وإنما لم يعملوا بموجبه عناداً؛ وقيل: المراد بالأكثر السكل فكانه قيل: هم لا يعلمون، وقيل: ضمير (هم) للخلق والاكثر هم المشركون، وكلا القولين خلاف الظاهر (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا) أى مثلاً آخر يدل على ما يدل عليه المثل السابق على وجه أظهر وأوضح، وأبهم ثم بين بقوله تعالى: (رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ) لما تقدم والبكم الخرس المقارن للخلفة ويلزمه الصمم فصاحبه لا يفهم لعدم السمع ولا يفهم غيره لعدم النطق، والاشارة لا يعتد بها لعدم تفهيمها حق التفهيم لكل أحد فكانه قيل: أحدهما أخرس أصم لا يفهم ولا يفهم (لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) من الأشياء المتعلقة بنفسه أو غيره بجدس أو فراسة لسوء فهمه وادراكه (وَهُوَ كَلٌّ) ثقيل وعيال (عَلَى مَوْلَاهُ) على من يموله ويلى أمره، وهذا بيان لعدم قدرته على إقامة مصالح نفسه بعد ذكر عدم قدرته مطلقاً، وقوله سبحانه:



( ايما يوجهه لايات بخير ) أى حبايرس له مولاد فى أمر لايات بنجح وكفاية مهم ، بيان لمدم قدرته على مصالح مولاده . وقرأ عبد الله فى رواية ( توجهه ) على الخطاب ، وقرأ علقمة . وابن وثاب . ومجاهد . وطاحه وهى رواية اخرى عن عبد الله ( يوجهه ) بالبناء للفاعل والحزم ، وخرج على أن الفاعل يعود على المولى والمفعول محذوف وهو ضمير الايكم أى يوجهه ، ويجوز أن يكون ضمير الفاعل عائدا على الايكم ويكون الفعل لازم وجه بمعنى توجه ، وعلى ذلك جاء قول الاضبط بن قريع السعدى : • ايما أوجه ألقى سعدا • وعن علقمة . وطاحه . وابن وثاب أيضا ( يوجهه ) بالحزم والبناء للمفعول ، وفى رواية أخرى عن علقمة . وطاحه أنهما قرأا ( يوجهه ) بكسر الجيم وضم الهاء ، قال صاحب اللوامح . فان صح ذلك فالهاء التى هى لام الفعل محذوفة قرأرا من التضعيف أولم يرد - بأينما - الشرط ، والمراد ايما هو يوجه وقد حذف منه ضمير المفعول به فيكون حذف الياء من آخر ( يأت ) للتخفيف ، وتمعنه أبو حيان بأن أين لا تخرج عن الشرط أو الاستفهام . ونقل عن أبي حاتم أن هذه القراءة ضعيفة لأن الحزم لازم ، ثم قال : والذى توجه به هذه القراءة أن ( ايما ) شرطحات على إذا جماع ما اشتركا فيه من الشرط ثم حذف ياء ( يأت ) تخفيفا أو جزم على توهم أنه جى . بأينما جازمة كقراءة من قرأ - إنه من يتقى ويصبر - فى أحد الوجهين ، ويكون معنى يوجهه كما مر آنفا ( هل يستوى هو ) أى ذلك الايكم الموصوف بتلك الصفات المذكورة ( وَمَنْ يَأْمُرْ بِالْعَدْلِ ) ومن هو منطبق فهم ذو رأى ورشد يكتفى الناس فى مهماتهم وينفعهم بحجهم على العدل الجامع لمجامع الفضائل ( وَهُوَ ) فى نفسه مع ما ذكر من نفعه الخاص والعام ( عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٧٦ ) لا يتوجه إلى مطلب الا ويبلغه بأقرب سعى ، فالجملة حالية مبنية . اكاله فى نفسه ولما كان ذلك مقدما على تسهيل الغير أتى بها اسمية فانها تشعر بذلك مع الثبوت إلى مقارنة ذى الحال ، فلا يقال . الانسب تقديمها فى النظام الكريم ، ومقابلة تلك الصفات الاربع بهذين الوصفين لانهم كمال ما يقابلها ونهايته فاخترت الصفات الكاملة المستدعية لما ذكر وأزيد حيث جعل هاديا مهديا ، وتغيير الاسلوب حيث لم يقل : والاخر يأمر بالعدل الآية لمراعاة الملازمة بينه وبين ما هو المقصود من بيان التباين بين الفريقين ، ويقال هنا كما قيل فى المثل السابق : إنه حيث لم يستو الفريقان فى الفضل والشرف مع استوائهما فى الماهية والصورة فلان يحكم بأن الصنم الذى لا ينطق ولا يسمع وهو عاجز لا يقدر على شىء كل على عباده يحتاج إلى أن يحمله ويضعه ويمسح عنه الاذى إذا وقع عليه ويخدمه وإن وجهه إلى أى مهم من مهماته لا ينفعه ولا يأت له به لا يساوى رب العالمين وهو - هو - فى استحقاق العبودية اخرى وأولى ، وقيل : هذا تمثيل للؤمن والكافر فالايكم هو الكافر ومن يأمر بالعدل هو المؤمن ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وإيما كان فليس المراد - برجلين - رجلان معينان بل رجلان متصفان بما ذكر من الصفات مطلقا ، وماروى من أن الايكم أبو جهل والامر بالعدل عمار أو الايكم أبى ابن خلف والامر عثمان بن مظعون فقال أبو حيان : لا يصح اسناده ، وما أخرج ابن جرير . وابن عساكر . وغيرهما عن ابن عباس أنه قال : نزلت هذه الآية ( وضرب الله مثلا رجلين ) الخ فى عثمان بن عفان ومولى له كافر وهو أسيد بن أبى العيص كان يكره الاسلام وكان عثمان ينفق عليه ويكفله ويكفيه المؤنة وكان الاخر ينهاه عن الصدقة والمعروف فنزلت فيها فبندتحقق



بعد الطلب بل يقع في الخبر ويكثر في التشبيه حتى خصه بعضهم به . وفي شرح الهادي اعلم ان التخيير والاباحة مختصان بالامر اذا لا معنى لهما في الخبر كأن الشك والابهام مختصان بالخبر . وقد جاءت الاباحة في غير الامر كقوله تعالى : ( كمثل الذي استوفد نارا ) الى قوله سبحانه : ( أو كصيب من السماء ) أى بأى هذين شبهت فأنت مصيب وكذا ان شبهت بهما جميعا ، ومثله في الشعر كثير ، وقيل : إن المراد تضيير المخاطب بهد فرض الطلب والسؤال فلاحاجة الى البناء على ما ذكر ، وهو كما ترى ، وزعم بعضهم أن التخيير مشكل من جهة أخرى وهى أن أحد الامرين من كونه كلمح البصر أو أقرب غير مطابق للواقع فكيف يخبر الله تعالى بين مالا يطابقه ، وفيه أن المراد التخيير في التشبيه وأى ضرر في عدم وقوع المشبه به بل قد يستحسن فيه عدم الوقوع كما في قوله . اعلام ياقوت نشر \* ن على رماح من زبرجد : وقال ابن عطية : هى للشك على باهما على معنى أنه لو اتفق أن يقف على أمرها شخص من البشر لشكأت من السرعة بحيث يشك هل هو كلمح البصر أو أقرب . وتعقبه في البحر أيضا بأن الشك بعيد لأن هذا اخبار من الله تعالى عن أمر الساعة والشك مستحيل عليه سبحانه أى فلا بد أن يكون ذلك بالنسبة الى غير المتكلم ، وفي ارتكابه بعد ، وبدل على أن هذا مراده تعالیه البعد بالاستحالة فليس اعتراضه بما يقضى منه العجب كما توهم ، وقال الزجاج : هى الابهام وتعقب بأنه لا فائدة في ابهام أمرها في السرعة وانما الفائدة في ابهام وقت مجيئها . وأجيب بأن المراد أنه يستهيم على من يشاهد سرعتها هل هى كلمح البصر أو أقل فتدبر . والمأنور عن ابن جريج أنها بمعنى بل وعليه كثيرون ، والمراد تمثيل سرعة مجيئها واستقراره على وجه المبالغة ، وقد كثر في النظم مثل هذه المبالغة ، ومنه قول الشاعر :

قالت له البرق وقالت له الريح جميعا وهما ما هما

أنت تجرى معنا قال ان نشطت أضجكتكما منكما

ان ارتداد الطرف قد فته الى المدى سبقا فن أنتما

تبل : المعنى وما أمر إقامة الساعة المختص علمها به سبحانه وهى امانة الاحياء واحياء الاموات من الاولين والآخرين وتبديل صور الاكوان أجمعين وقد أنكرها المنكرون وجعلوها من قبيل ما لا يدخل تحت دائرة الامكان في سرعة الوقوع وسهولة التأتى الا كلمح البصر أو هو أقرب على ما مر من الاقوال في (أو) ( إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ٧٧ ) ومن جملة الاشياء أن يحى بهائى أسرع ما يكون فهو قادر على ذلك ، وتقول على الثانى : ومن جملة ذلك أمر اقامتها فهو سبحانه قادر عليه فاجلته في موضع التعليل . وفي الكشف على تقدير عموم الغيب وشموله لجميع ما غاب في السموات والارض ان قوله تعالى : ( وما أمر الساعة ) كالمستفاد من الاول وهو كالتحديد له أى يختص به علم كل غيب الساعة وغيرها فهو الآتى بها للعلم والقدرة ، ولهذا عقب بقوله سبحانه : ( ان الله الخ ، وأما إذا أر بد الغيب الساعة فهو ظاهر اه . ولا يخفى الحال على القول بأن المراد بالغيب ما في قوله تعالى : ( إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ) الآية . وعلى القول الاخير في الغيب يكون ذكر الساعة من وضع الظاهر موضع الضمير لتقوية مضمون الجملة •

( وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ) عطف على قوله تعالى : ( والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا )



منتظم معه في سلك أدلة التوحيد ، ويفهم من قول العلامة الطيبي أنه تعالى عقب قوله سبحانه : ( ان الله على كل شيء قدير ) بقوله جل وعلا : ( والله أخرجكم ) الخ معطوفا بالواو ايذانا بأن مقدراته تعالى لا نهاية لها والمذكور بعض منها أن اللطف على قوله سبحانه : ( ان الله ) الخ ، والذي تبسط له النفس هو الأول و الامهات بضم الهمزة (١) وفتح الهمزة جمع أم والهاء فيه مزيدة وكثير زيادتها فيه وورد بدونها ، والمعنى في الحالين واحد ، وقيل : ذو الزيادة للاناسي والعارى عنها للبهائم ، ووزن المفرد فعل لقولهم الامومة ، وجاء بالهاء كقول قصى بن كلاب عليهما الرحمة : • أمهق خندق والياس أبي • وهو قليل ، وأقل من ذلك زيادة الهاء في الفعل كما قيل في اهرق ، وفيه بحث فارجع الى الصحاح وغيره .

وقرأ حمزة بكسر الهمزة والميم هنا ، وفي الزمر . والنجم . والروم ، والكسائي بكسر الميم فيمن ؛ والاعمش بحذف الهمزة و كسر الميم ، وابن أبي ليلى بحذفها وفتح الميم ، قال أبو حاتم : حذف الهمزة ردىه ولكن قراءة ابن أبي ليلى أصوب ، وكانت كذلك على ما في البحر لأن كسر الميم إنما هو لإتباعها حركة الهمزة فاذا كانت الهمزة محذوفة زال الإتيان بخلاف قراءة ابن أبي ليلى فإنه أقر الميم على حركتها (لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) في موضع الحال (وشيئا) منصوب على المصدرية أو مفعول (تعلمون) ، والنفي منصب عليه ، واللم بمعنى المعرفة اي غير عارفين شيئا أصلا من حق المنعم وغيره . وقيل : شيئا منافعكم ، وقيل : بما قضى عليكم من السعادة أو الشقاوة ، وقيل : ما أخذ عليكم من الميثاق في أصلاب آبائكم ، والظاهر العموم ولا داعي إلى التخصيص . وعن وهب يولد المولود خدرا إلى سبعة أيام لا يدرك راحة ولا ألما ه

وادعى بعضهم أن النفس لا تخلو في مبدأ الفطرة عن العلم الحضورى وهو عليها بنفسها إذ المجرى لا ينيب عن ذاته أصلا ، فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته عند إثبات تجرد النفس : إنك لا تغفل عن ذاتك أصلا في حال من الأحوال ولو في حال النوم والسكر ، ولو جوز مجوز أن يغفل عن ذاته في بعض الأحوال حتى لا يكون بينه وبين الجماد في هذه الحالة فرق فلا يجدى هذا البرهان معه ، وقال بهمنيار في التحصيل في فصل العقل والمعقول : ثم ان النفس الانسانية تشعر بذاتها فيجب أن يكون وجودها عقليا فيكون نفس وجودها نفس إدراكها ولهذا لا تعزب عن ذاتها البتة ، ومثله في الشفاء ، وأنت تعلم أن عدم الخلو مبنى على مقدمات خفية كتجرد النفس الذى أنكره الطبيعيون عن آخرهم وأن كل مجرد عالم ولا يتم البرهان عليه ، وأيضا ما نقل من أن علم النفس بذاتها عين ذاتها لا يتأني أن يكون لكون الذات علميا بشرط فاعلم يتحقق ذلك الشرط تكن الذات علما بها كما أن لكون المبدأ الفيض خزانة لمعقولات زيد مثلا شرطا إذا تحقق تحقق وإلا فلا ، ويؤيد ذلك أن علم النفس بصفاتها أيضا نفس صفاتها عندهم ؛ ومع ذلك يجوز الغفلة عن الصفة في بعض الأحيان كما لا يخفى ه وأيضا إذا قلنا : إن حقيقة الذات غير غائبة عنها ، وقلنا : إن ذلك علم بها يلزم أن يكون حقيقة النفس المجردة معلومة لكل أحد ؛ ومن البين أنه ليس كذلك ، على أن المحقق الطوسى قد منع قولهم : إنك لا تغفل عن ذاتك أبدا ، وقال : إن المعنى عليه ربما غفل عن ذاته في وقت الإغناء ، ومثله كثير من الأمراض النفسانية : ومن العجائب أن بعض الأجلة ذكر أن المراد بخلوها في مبدأ الفطرة خلوها حال تعلقها بالبدن ، وقال : إنه لا يتأني

(١) قوله : رتق الهمزة كذا بخط المؤلف وله سبق قلم وصوابه وفتح الميم •

ذلك ما قاله الشيخ من أن الطفل يتعلق باليدى حال التولد بالهام فطرى لأن حال التماق سابق على ذلك ، وذلك بعد أن ذكر أن الخلو في مبدأ الفطرة إنما يظهر لذوى الحدس بملاحظة حال الطفل وتجارب أحواله ووجه العجب ظاهر فافهم ولا تغفل هـ

وتفسير العلم بالمعرفة ما ذهب اليه غير واحد، وفي أمالى العز لا يجوز أن يجعل باقيا على بابه ويكون (شيئا) مصدرا أى لا تعلمون علما لوجهين . الأول أنه يازم حذف المفعولين وهو خلاف الاصل . الثانى أنه لو كان باقيا على بابه لكان الناس يعلمون المبتدأ الذى هو أحد المفعولين قبل الخروج من البطون وهو محال لاستحالة العلم على من لم يولد ، بيان ذلك أما اذا قلنا: علمت زيدا مقيماً يجب أن يكون العلم بز يد متقدما قبل هذا العلم وهذا العلم إنما يتعلق باقامته ، وكذلك إذا قلت: ما علمت زيدا مقيماً فالذى لم يعلم هو اقامة زيد وأما هو معلوم وذلك مستفاد من جهة الوضع فحيث أثبت العلم أو نفي فلا بد أن يكون الأول معلوما فيتعين حمل العلم على المعرفة هـ . ويعلم عند عدم استقامة جعل العلم على بابه ، و (شيئا) مفعوله الأول والمفعول الثانى محذوف . وقوله تعالى :

(وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفئِدَةَ) يحتمل أن يكون جملة ابتدائية ويحتمل أن يكون معطوفاً على الجملة الواقعة خبراً والواو لا تقتضى الترتيب ، ونكتة تأخيرها أن السمع ونحوه من آلات الادراك إنما يمتد به اذا أحس وأدرك وذلك بعد الاخراج ، وجعل إن تعدى لواحد بأن كان بمعنى خاق - فلكم - متعلقه ، وإن تعدى لاثنتين بأن كان بمعنى صير فهو مفعوله الثانى ، وتقديم الجار والمجرور على المنصوبات لما مر غير مرة هـ

والمعنى جعل لكم هذه الاشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الاشياء وتذكر كوها بأقدتكم وتنتهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الاحساس فيحصل لكم علوم بدئية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية ، وهذا خلاصة ما ذكره الامام في هذا المقام ومستمد ما ذهب اليه الكثير من الحكماء من أن النفس في أول أمرها خالية عن العلوم فاذا استعملت الحواس الظاهرة ادركت بالقوة الوهمية أموراً جزئية بمشاركات ومباينات جزئية بينها فاستعدت لأن يفيض عليها المبدأ الفياض المشاركات الكلية ، ويثبتون للنفس أربع مراتب مرتبة العقل الهيو لاني ومرتبة العقل بالماكة . ومرتبة العقل المستفاد ، ومرتبة العقل المستفاد ، ويزعمون أن النفس لا تدرك الجزئى المادى ، ولهم في هذا المقام كلام طويل وبحث عريض هـ

وأهل السنة يقولون : إن النفس تدرك الكلى والجزئى مطلقاً باستعمال المشاعر وبدونه كما فصل في محله ، وتحقيق هذا المطلب بماله وما عليه يحتاج الى بسط كثير ، وقد عرض والمستعان بالحى القويم جل جلاله وعم نواله من الحوادث الموجبة لاختلال أمر الخاصة والعامة ما شوش ذهنى وحال بين تحقيق ذلك وبينى ، أسأل الله سبحانه أن يمن علينا بما يسر الفؤاد ويسر لنا ما يكون عوناً على تحصيل المراد وبالجملة المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في هذه الآية أنه قال: يريد سبحانه أنه جعل لكم ذلك لتسمعوا وما وعظ الله تعالى وتبصروا ما أنعم الله تعالى به عليكم من إخراجكم من بطون أمهاتكم إلى أن صرحتم رجلاً وتقفلوا عظمتة سبحانه . وقيل : المعنى جعل لكم السمع لتسمعوا به نصوص الكتاب والسنة التى هى دلائل سمعية لتستدلوا بها على ما يصلحكم فى أمر دينكم والابصار لتبصروا بها عجائب مصنوعات تعالى وغرائب مخلوقاته سبحانه فتستدلوا بها على وحدانيته

جل وعلا. والافتدة لتعقلوا بها معاني الاشياء التي جعلها سبحانه دلائل لكم، والسمع والابصار على هذين القولين على ظاهرهما ولم تر من جزواخرهما عن ذلك هـ

وجوز أن يراد بهما الحواس الظاهرة على الاول، والافتدة جمع فؤاد وهو وسط القلب وهو من القلب قال قلب من الصدر، وهذا الجمع على ما في الكشف من جموع القلة الجارية مجرى جموع الكثرة والقلة إذ لم يرد في السماع غيرها كما جاء شسوع في جمع شسع لا غير فجرى ذلك المجرى، وقال الزجاج: لم يجمع فؤاد على أكثر العدد وربما قيل: أفتدة وفتدان كما قيل: أغربة وغربان في جمع غراب، وفي التفسير الكبير لعل الفؤاد انما جمع على بناء القلة تنبيها على أن السمع والبصر كثير، واما الفؤاد فقليل لأنه انما خلق للمعارف الحقيقية والعلوم اليقينية وأكثر الخلق ليس لهم ذلك بل يكونون مشتغلين بالافعال البهيمية والصفات السبعية فكان فؤادهم ليس بفؤاد فلذا ذكر في جمعه جمع القلة هـ، ويرد عليه الابصار فانه جمع قلة أيضا. وفي البحر بعد نقله أنه قول هذيانى ولولا جلالة قائله لم نسطره في الكتب وانما يقال في هذا ما قاله الزخشرى ما ذكر سابقا الا أن قوله: لم يجىء في جمع شسع الا شسوع ليس بصحيح بل جاء فيه اشساع جمع قلة على قلة هـ فاحفظ ولا تغفل هـ

وزعم بعضهم أن الفؤاد انما يدرك ما ليس بمحدود بنحو اين وكيف وكه وغير ذلك وان لكل مدرك قوة مدركة له تناسبه لا يمكن أن يدرك غيرها على نحو المحسوسات الظاهرة من الاصوات والالوان والطعوم ونحوها والحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق الى غير ذلك وهو كما ترى •

وإفراد السمع باعتبار أنه مصدر في الاصل، وقيل: إنما أفرد وجمع الابصار للإشارة إلى أن مدركاته نوع واحد ومدركات البصر أكثر من ذلك وتقديمه لما أنه طريق تلقى الوحي أولان ادراكه أقدم من ادراك البصر، وقيل: لأن مدركاته أقل من مدركاته، والخلاف في الافضل منهما مشير وقد مر، وتقديمها على الافتدة المشار بها إلى العقل لتقدم الظاهر على الباطن أولان لها مدخلا في ادراكه في الجملة بل هما من خدمته والخدم تقدم بين يدي السادة، وكثير من السنن أمر بتقديمه على فروض العبادة أولان مدركاتها أقل قليل بالنسبة إلى مدركاته كيف لا ومدركاته لا تكاد تحصى وإن قيل: إن للعقل حداً ينتهى إليه كما أن للبصر حداً كذلك، واستأنس بعضهم بذكر ما يشير إليه فقط دون ضم ما يشير إلى سائر المشاعر الباطنة اليه لنفى الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكما بما لا يخلو عن كدر، وتفصيل الكلام في محله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۷۸﴾ كى تعرفوا ما نعم سبحانه به عليكم طورا غب طور فشكروه، وقيل: المعنى جعل ذلك كى تشكروه تعالى باستعمال ما ذكر فيما خلق لأجله ﴿أَلَمْ يَرَوْا﴾ وقرأ حمزة. وابن عامر. وطلحة. والاعمش. وابن هرمز (ألم تروا) بالناء القوية على أنه خطاب العامة، والمراد بهم جميع الخلق المخاطبون قبل في قوله تعالى: ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم) لا على أن المخاطب من وقع في قوله تعالى: ( ويعبدون من دون الله) بتلويح الخطاب لأنه المناسب للاستفهام الإنكارى ولذا جعل قراءة الجمهور ياء الغيبة باعتبار غيبة (يعبدون) ولم يجملوا ذلك التفاتا وحينئذ فالإنكار باعتبار اندراجهم في العامة، والرؤية بصرية أى ألم ينظروا ﴿إلى الطير﴾ جمع طائر كركب وراكب ويقع على الواحد أيضا وليس بمراد ويقال في الجمع أيضا طيور وأطيبار ﴿مُسَخَّرَات﴾ مذلات للطيران، وفيه إشارة إلى أن طيرانها ليس بمقتضى طبيعتها



(فِي جَوِّ السَّمَاءِ) أي في الهواء المتباعد من الارض واللوح والسكك أبعد منه ، وقيل : الجو مسافة ما بين السماء والارض والجوة لغة فيه ، واضافته إلى السماء لما أنه في جانبها من الناظر ولاظهار كمال القدرة، وعن السدي تفسير الجو بالجوف وفسرت السماء على هذا بجهة الملو والطير قد يطير في هذه الجهة حتى يغيب عن النظر ولم يعلم منتهى ارتفاعه في الطيران إلا الله تعالى، وعن كعب أن الطير لا ترتفع أكثر من اثني عشر ميلا ﴿ مَا يُمْسِكُهُنَّ ﴾ في الجو عن الوقوع ﴿ الْآلَهُ ﴾ عز وجل بقدرته الواسعة فان ثقل جسدها ورقة الهواء يقتضيان سقوطها ولا علاقة من فوقها ولا دعامة من تحتها ، والجملة اما حال من الضمير المستتر في (مسخرات) أومن (الطير) وإمامستانفة ﴿ أَنْ فِي ذَلِكَ ﴾ الذي ذكر من التسخير في الجو والامساك فيه ، وقيل : المشار اليه ما اشتملت عليه هذه الآية والتي قبلها ﴿ آيَاتٍ ﴾ دالة على كمال قدرته جل شأنه ﴿ لَقَوْمٌ يُؤْمِنُونَ ۷۹ ﴾ أي من شأنهم أن يؤمنوا، وخص ذلك بهم لأنهم المنتفعون به ، واقتصر الامام على جعل المشار اليه في هذه الآية قال : وهذا دليل على كمال قدرة الله تعالى وحكمته سبحانه فانه جل شأنه خالق الطائر خالقه معها يكسبه الطير ان أعطاه جناحا يبسطه مرة ويكسبه أخرى مثل ما يعمل السابح في الماء وخالق الجو خالقه معها يمكن الطيران خالقه خالقه لطيفة يسهل بسببها خرقه والنفاذ فيه ولولا ذلك لما كان الطيران ممكنا اه \*

وكذا المولى أبو السعود قال : ان في ذلك الذي ذكر من تسخير الطير للطيران بأن خالقه خالقه تتمكن بها منه بأن جعل لها أجنحة خفيفة وأذنا كذلك وجعل أجسادها من الخفة بحيث اذا بسطت أجنحتها وأذناها لا يطبق ثقلها أن يخرق ما تحتها من الهواء الرقيق القوام وتخرق ما بين يديها من الهواء لأنها لا تلاقيه بحجم كبير لآيات ظاهرة، وذكر أن تسخيرها بما خالق لها من الاجنحة والاسباب المساعدة . وتعب ذلك أبو حيان بقوله : والذي نقوله انه كان يمكن الطائر أن يطير ولو لم يخلق له جناح وان كان يمكنه خرق الشيء الكثيف وذلك بقدرة الله تعالى ولا نقول : انه لولا الجناح ولطف الجو والآلات ما أمكن الطيران اه وأنا لا أظن أن أحدا ينفي الامكان الذاتي للطيران بدون الجناح مثلا لكن لا يبعد نفيه بدون لطف المطار والكثيف حتى خرق ثابن المطار لطيفا فافهم . واستدل بالآية على أن العبد خالق لآفعاله ، وأولها القاضى وهو ارتكاب لحلاف الظاهر لغير دليل \*

(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ) معطوف على ما، و تقديم (لكم) على ما بعده للتشويق والايذان من أول الأمر بأن هذا الجمل لمنفعتهم، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بِيُوتِكُمْ ﴾ تبين لذلك الجمل المهم في الجملة وتأ كيد لما سبق من التشويق والاضافة للمهد أي من بيوتكم المعهودة التي تبنيها من الحجر والمدر والاشخاش ﴿ سَكَنًا ﴾ فعل بمعنى مفعول كتنقض وأنشد الفراء \*

جاء الشتاء ولما أخذت سكنا يا ويح نفسي من حفر القراميص  
وليس بمصدر كما ذهب اليه ابن عطية أي موضعات تسكنون فيه وقت قامتكم، وجوز ان يكون المعنى تسكنون اليه من غير ان ينتقل من مكانه أي جعل بعض بيوتكم بحيث تسكنون اليه وتطمعون به •  
﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا ﴾ أي بيوتنا آخر مغايرة لبيوتكم المعهودة وهي القباب المتخذة من

الادم والظاهر انه لا يتدرج في هذه البيوت البيوت المتخذة من الشعر والصوف والوبر، وقال ابن سلام وغيره: بالاندرج لانها من حيث انها ثابتة على جلودها بصدق عليها أنها من جلودها. واعتراض بأن (من) على الاول تبعيضية وعلى ارادة البيوت التي من الشعر ونحوه ابتدائية. فاذا عم ذلك يلزم استهلال المشترك في معنييه وأجيب بأن القائل بذلك لعله يرى جواز هذا الاستعمال، ومن قال بذلك البيضاوي وهو شافعي. وقيل: الجلود مجاز عن المجموع ﴿تَسْتَخْفُونَهَا﴾ أى تجدونها خفيفة سهلة المأخذ فالسين ليست للطلب بل للوجدان كأحدثه وجدته محمودا ﴿يَوْمَ ظَعْنُكُمْ﴾ وقت ترحالكم في التقصير والحمل ﴿وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ ووقت نزولكم وإقامتكم في مسائرهم حسبما يتفق في الضرب والبناء، وجوز أن يكون المعنى تجدونها خفيفة في أوقات السفر وفي أوقات الحضر، واختار ابن المنير الاول وقال: انه التفسير لأن المنية في خفتها في السفر أتم وأقوى اذ لا يتم المقيم أمرها، قال في الكشف: وهو حق، وقال بعض الفضلاء: ينبغي أن يكون الثانى أولى للعموم فإن حالتي السفر اندرجتا في يوم ظعنكم حيث أريد به مقابل الحضر والخفة على المقيم نعمة في حقه أيضا فإنه يضربها وقد ينقلها من مكان الى مكان قريب لداع يدعو اليه فالاولى أن لا تخلو الآية عن التعرض لذلك اه ولا يخفى أن الاندرج ظاهر إن أريد بالظعن مقابل الحضر واما اذا أريد به مقابل النزول كما سمعت فغير ظاهره نعم يجوز ارادة ذلك، وقرأ الحرميان: وأبو عمرو (ظعنكم) بفتح العين. وباقى السبعة بسكونها وهما العتان والفتح على ما في المعالم أجزلهما، وقيل: الاصل الفتح والسكون تخفيف لأجل حرف الحلق كالشعر والشعره على ما في الامام أجزلهما، وقيل: الاصل الفتح والسكون تخفيف لأجل حرف الحلق كالشعر والشعره ﴿وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا﴾ عطف على قوله تعالى: (ومن جلود) والضمير للانعام على وجه التنويع أى وجعل لكم من أصواف الضأن وأوبار الابل وأشعار المعز ﴿أَثَانًا﴾ أى متاع البيت كالفرش وغيرها كما قال المفضل، قال الفراء: لا واحد له من لفظه كما أن المتاع كذلك ولو جمعت قلت: أثانة في القليل وأث في الكثير. وقال أبو زيد: واحده أثانة وأصله - كما قال الخليل - من قولهم: أثنت النبات والشعر وهو أثيث إذا كثر قال امرؤ القيس:

و فرع يزين المتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعشك

ونصبه على أنه معطوف على (بيوتا) مفعول جعل فيكون مما عطف فيه جار ومجرور مقدم ومنصوب على مثلها نحو ضربت في الدار زيدا وفي الحجرة عمرا وهو جائز وليس بمستقيم كما زعم في الايضاح ه وجوز أن يكون نصبا على الحال فيكون من عطف الجار والمجرور فقط على مثله أى وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها حال كونها أثانا. وتعقه السمين بأن المعنى ليس على هذا وهو ظاهره

﴿وَمَتَاعًا﴾ أى شيئاً يتمتع به ويتنعم في المتجر والمعاش قاله المفضل، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المتاع الزينة، وقال الخليل: الاثاثة والمتاع واحد، والعطف لتنزيل تغاير اللفظ منزلة تغاير المعنى كما في قوله: • وأثني قولها كذبا وميناه والاول أولى ﴿إلى حين ٨٠﴾ الى انقضاء حاجاتكم منه، وعن مقاتل الى بلى ذلك وفتاته؛ وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الى الموت، والسكلام في ترتيب المغايل مثله فيما مر غير مرة

( **وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ** ) من غير صنع منكم ( **ظِلَالًا** ) أشياء تستظلون بها من النعام والشجر والجبال وغيرها وهو الذى يقتضيه الظاهر وروى ذلك عن قتادة ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم ما ومجاهد الاقتصار على النعام ، وعن الزجاج: وقاتدة أيضا الاقتصار على الشجر، وعن ابن قتيبة الاقتصار على الشجر والجبال ولعل كل ذلك من باب التمثيل ، وعن ابن السائب أن المراد ظلال البيوت وهو كما ترى، ومن سبحانه بما ذكر لأن تلك الديار كانت غالبية الحرارة ( **وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا** ) مواضع تستكثرون فيها من الغيران ونحوها، والواحد كن وأصله السترة من أكنه وكنه أى ستره ويجمع على أكنان وأكنه .

( **وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ** ) جمع سربال وهو كل ما يلبس أى جعل لكم لباساً من القطن والكتان والصفوف وغيرها ( **تَقِيكُمْ الْحَرَّ** ) خصه بالذكر كما قال المبرد اكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر أى البرد، ولم يخص هو بالذكر اكتفاءً لأن وقاية الحر أهم عندهم لما مر آنفاً .

وقال بعضهم: من الرأس خص الحر بالذكر لأن وقايته أهم . وتعقب دعوى الأهمية بأنه يبيدها ذكر وقاية البرد سابقا في قوله تعالى: ( لكم فيها دفء ) ثم قيل: وهذا وجه الاقتصار على الحر هنا لتقدم ذكر خلافه ثم ه واعترض بأننا لانسلم أن إثبات الدفء هناك يبعد دعوى الأهمية بل فى تقارير الأسلوبين ما يشعر بهذه الأهمية ، وقال الزجاج: خص الحر بالذكر لأن ما يبقى من الحريقى من البرد، وذكر ذلك الزحشرى بعد ذكر الأهمية ، وقال فى الكشف: هو الوجه، وتخصيص الحر بالذكر لما قدمه فى الوجه الأول يعنى الأهمية، وما قيل: من أولوية الأول لقوله تعالى: ( مما خالق ظلالات ) ( مما خالق ظلالات ) فليس بشئ لأنه تعالى عقبه بقوله سبحانه: ( من الجبال أكناناً ) كيف وهو فى مقام الاستيعاب اه ، وصاحب القيل هو ابن المنير ، وقد أعترض أيضاً على قوله: ان ما يبقى من الحريقى من البرد بأنه خلاف المعروف فان المعروف أن وقاية الحر رقيق القمصان ورفيعها ووقاية البرد ضده ولو لبس الانسان فى كل واحد من الفصلين القبيظ والشتاء لباس الآخر لعد من الثقلاء فتدبره .

( **وَسَرَائِلَ** ) من الجواشن والدروع ( **تَقِيكُمْ بِأَسْكُمْ** ) أى البأس الذى يصل من بعضكم الى بعض فى الحروب من الضرب والطمع ، وقال بعضهم: أصل البأس الشدة وأريد به هنا الحرب ، والكلام على حذف مضاف أى أذى بأسكم ، وعلى الأول لاجابة اليه وقد رجح لذلك ( **كَذَلِكَ** ) أى مثل ذلك الاتمام للنعمة فى الماضى ( **يَتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ** ) فى المستقبل ، ومن هنا قيل:

كما أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

أو مثل هذا الاتمام البالغ يتم نعمته عليكم، وإفراد النعمة أما لأن المراد بها المصدر أو لظاهر أن ذلك بالنسبة إلى جناب الكبرياء شئ قليل. وقرأ ابن عباس (تم) بياء مفتوحة (نعمته) بالرفع على الفاعلية واسناد التمام اليها على الاتساع، وعنه أيضاً رضى الله تعالى عنه (نعمه) بصيغة الجمع ( **لَعَلَّكُمْ تَسْلَوْنَ** ٨١ ) أى إرادة أن تنظروا فيما أسبغ عليكم من النعم فتعرفوا حق منعمها فتؤمنوا به تعالى وحده وتذروا ما كنتم به تشركون على أن الاسلام بمعناه المعروف أى ردىب الايمان ، ويجوز أن يكون بمعناه اللغوى وهو الاستسلام والالتقاد أى لملككم تستسلمون له سبحانه وتقادون لأمره عز وجل، وإماما كان فهو موضوع موضع سببه كما أشير اليه أو مكنى به عنه



وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (تسلبون) بفتح التاء واللام من السلامة أى تشكروهم فتسلبون من العذاب أو تنظرون فيه فتسلبون من الشرك ، وقيل: تسلبون من الجراح بابس تلك السراويل ، ولا بأس أن يفسر ذلك بالسلامة من الآفات مطلقا ليشمل آفة الحر والبرد ، والأقرب إلى معنى قراءة الجمهور التفسير الثانى • هذا وفى بعض الآثار أن أعرابيا سمع قوله تعالى: ( والله جعل لكم من يوتاكم سكنا) الى آخر الآيتين فقال عند كل نعمة: اللهم نعم فلما سمع قوله سبحانه: (لعلكم تسلبون) اللهم هذا فلا تنزلت ﴿فَأَنْ تَوَلَّوْا﴾ فعل ماض على طريقة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وتوجيه الكلام إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تسلياً له عليه الصلاة والسلام أى فان داموا على التولى والاعراض وعدم قبول مالقى اليهم من البينات ﴿فَأَمَّا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٨٢﴾ أى فلا يضرك لأن وظيفتك هى البلاغ الموضح أو الواضح وقد فعته بما لا مزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب ، وقال ابن عطية: تقدير المعنى إن أعرضوا فاستبقاد على خالق الايمان فى قلوبهم فانما عليك البلاغ لا خلق الايمان وجوز أن يكون (تولوا) مضارع حذف أحدى تاءيه وأصله تتولوا فلا التفات لكن قيل عليه: إنه لا يظهر حينئذ ارتباط الجزء بالشرط الا بتسكف ولذا لم يلتفت اليه بعض المحققين ، وفى التعبير بصيغة التفعيل اشارة لما قيل الى أن العطرة الأولى داعية الى الاقبال على الله تعالى والاعراض لا يكون الا بتوع تسكف ومعالجة ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ استئناف لبيان أن تولى المشركين واعراضهم عن الاسلام ليس اعدم معرفتهم نعمة الله سبحانه أصلا فانهم يعرفونها أنها من الله تعالى ﴿ثُمَّ يَنْكُرُونَهَا﴾ بأنما لهم حيث لم يفرحوا بمنعمها بالعبادة فكأنهم لم يعبدوه سبحانه أصلا وذلك كفران منزل منزلة الانكاره وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد أنه قال: انكارهم إياها قولهم: ورثناها من آبائنا، وأخرج هو وغيره أيضاً عن عون بن عبد الله أنه قال: إنكارهم إياها أن يقول الرجل: لولا فلان أصابى كذا وكذا ولولا فلان لم أصب كذا وكذا وفى لفظ إنكارها إضافتها الى الاسباب، وقيل: قولهم هى بشفاعه آلهتهم عند الله تعالى، وحكى صاحب الغنيان يعرفونها فى الشدة ثم ينكرونها فى الرخاء، وقيل: يعرفونها بقلوبهم ثم ينكرونها بألسنتهمه وأخرج ابن المنذر وغيره عن السدى أنه قال النعمة هنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورجح ذلك الطبرى أى يعرفون أنه عليه الصلاة والسلام نبي بالمعجزات ثم ينكرون ذلك ويجحدونه عناداً، وفى لفظ ابن أبي حاتم أنه قال هذا فى حديث أبى جهل والاحسن حين سأل الاحسن أباجبل عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: هو نبيه ومعنى (ثم) الاستبعاد الانكار بعد المعرفة لان حق من عرف النعمة الاعتراف بها وأداء حقها الانكارها، واسناد المعرفة والانكار المتفرع عليها الى ضمير المشركين على الاطلاق من باب اسناد حال البعض الى الكل فان بعضهم ليسوا كذلك كما هو ظاهر قوله سبحانه: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ٨٣﴾ أى المنكرون بقلوبهم غير المعترفين بما ذكر ، والحكم عليهم بمطابق الكفر المؤذن بالكمال من حيث الذميمة لا ينافى كمال الفرقة الأولى من حيث الكيفية كذا قيل ، وجوز أن يكون الاسناد السالف على ظاهره والمراد أن أكثرهم المصرورن الثابتون على كفرهم الى يوم يلقونه فالتعبير بالاكثر لعله تعالى أن منهم من يؤمن، وقيل: المعنى وأكثرهم الجاحدون عناداً، والتعبير بالاكثر إما لأن بعضهم لم يعرف الحق لنقصان عقله وعدم اهتدائه اليه أو لعدم نظره فى الادلة نظراً يؤدى

الى المطلوب اولاً لانهم يقيم عليه الحجج لكونه لم يصل الى حد المكلفين لصغره ونحوه إما لانه يقام مقام الكل فأمل ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ جَمَاعَةً مِنَ النَّاسِ ﴾ (شَهِيدًا) يشهد لهم بالإيمان والطاعة وعليهم بالكفر والعصيان، والمراد به جاري بن المنذر . وغيره عن قتادة نبي تلك الأمة ﴿ ثُمَّ لَّا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أى فى الاعتذار كما قال سبحانه : (هنا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون) والظاهر أنهم يستأذنون فى ذلك فلا يؤذن لهم ، ويحتمل أنهم لا يستأذنان منهم ولا إذن إذ لا حجة لهم حتى تذكر ولا عذر حتى يعتذر ، وقال أبو مسلم : المعنى لا يسمع كلامهم بعد شهادة الشهداء ولا يلتفت اليه كما فى قول عدى بن زيد :

فى سماع بأذن الشيخ له وحديث مثل ماذى مشار

وقيل : لا يؤذن لهم فى الرجوع إلى دار الدنيا ، والاول مروى عن ابن عباس وأبى العالية وثم للدلالة على أن ابتلاهم بعدم الاذن النبىء عن الاقناط الكل وذلك عندما يقال لهم . اخسئوا فيها ولا تكلمون أشد من ابتلائهم بشهادة الانبياء عليهم السلام فهى للتراخي الرتبى ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْبُرُوقِ ﴾ أى لا يطلب منهم أن يزلوا عتب ربه أى غضبه بالتوبة والعمل الصالح إذا الآخرة دار الجزاء لادار العمل والرجوع إلى الدنيا بما لا يكون ، وقول اليمخشرى : أى لا يقال لهم : ارضوا ربكم تفسير باللازم ، وقيل : المعنى ولا يطلب رضاعهم فى أنفسهم بالتطاول بهم من استعته كأعبه إذا أعطاه الدتي وهى الرضا وأياما كان فالمراد استمرار النفى لافنى الاستمرار ، واتصبا الطرف على ما قال الحوفى . وغيره بمحذوف تقديره اذكر وقدره بعضهم خوفهم وهو فى ذلك مفعول به ، وقيل : وهو نصب على الظرفية بمحذوف أى يوم نبعث يحق بهم ما يحق ، وقال الطبرى : هو معطوف على ظرف محذوف العامل فيه ينكرونها أى ثم ينكرونها اليوم ويوم نبعث من كل أمة شهيدا فيشهد عليهم ويكذبهم وليس بشيء . وتجري هذه الاحتمالات فى قوله

تعالى : ﴿ وَإِذْ أَرَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ ﴾ أى الذى يستوجبونه بظلمهم وهو عذاب جهنم ، والمراد من الذين ظلموا الذين كفروا وكان الظاهر الضمير لإلانه أقيم المظهر مقامه للذى عليهم بما ذكر فى حين الصلة وتعلق الروية بالعذاب للبالغة ، وقيل : المراد به جهنم نفسها مجازا ، ويراد بضميره فى قوله تعالى : ﴿ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ ﴾ معناه الحقيقى على سبيل الاستخدام وليس بذلك وهذه الجملة قيل : مستأنفة ، وقيل : جواب إذا بتقدير فهو لا يخفف لأن المضارع مثبتا كان أو منفيا اذا وقع جواب إذا لا يقترب بالقاء ، واستظهره ذلك أبو حيان ونقل عن الحوفى القول بأنه جواب وإنه العامل فى «إذ» ثم قال : وقد تقدم لنا أن ما تقدم فاء الجواب فى غير أما لا يعمل فيأقبه وبين أن العامل فى «إذ» الفعل الذى يلبها كساتر أدوات الشرط وإن كان ليس قولاً لجمهوره وتعب الخفاجى القول بالجواية بأنه محتاج إلى ما سمعت من التقدير وهو مع كونه خلاف الاصل مناف للقرض فى تعابير الجملتين فى النظم يعنى قوله تعالى : ﴿ ولا يخفف عنهم العذاب ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْبُرُوقِ ﴾ أى يملون وهو أن عدم التخفيف واقع بعد رؤية العذاب فلذا لم يوث بجملة اسمية بخلاف عدم الامهاله فانه ثابت لهم فى تلك الحالة اهـ . وفى كلام اليمخشرى كما فى الكشف لإشعار بأن الناصب المحذوف لإذا بنتمهم وإنه هو الجواب حيث قال بعد أن بين وجه انتصاب اليوم وكذلك إذا رأوا العذاب بنتمهم وثقل عليهم فلا يخفف عنهم ولا هم ينظرون كقوله تعالى : ﴿ بل تأنيبهم بغنة فنتهم ﴾ الآية ، وفيه إشعار أيضا بان عدم التخفيف والانتظار يدل على انتقاله

ومباغتته كما صرح به في الآية الأخرى حيث آتت الاتيان بقعة والبهت الذي هو الاثقال وزيادة ورتب عليه «فلا يستطيعون ردّها ولا هم ينظرون» ومثل هذه الماء فصيحة عنده فانهم، وفي التفسير الكبير قال المتكلمون إن العذاب يجب أن يكون خالصاً شواثب النفع وهو المراد بقوله تعالى: (لا يخفف عنهم) ويجب أن يكون دائماً وهو المراد من قوله سبحانه: (ولا هم ينظرون) وفيه نظر هـ

(وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ) الذين كانوا يزعمونهم شركاء لله سبحانه وتعالى ويعبدونهم معه عز وجل، والمراد بهم كل من اتخذوه شركاء له جسلاً وعلاً من صنم ووثن وشيطان وأدمى وملك واضافتهم الى ضمير المشركين لهذا الاتخاذ، وقيل: أريد بهم معبوداتهم الباطلة كما تقدم، والاضافة اليهم لانهم جعلوا لهم نصيباً من أموالهم وانعامهم، واقتصر بعضهم على الاصنام ولعل التعميم أولى، وقال الحسن: شركاؤهم الشياطين شركوهم في الاموال والاولاد، وقيل: شركوهم في الكفر أى كفروا مثل كفرهم، وقيل: شركوهم في وبال ذلك حيث حملوهم عليه (قَالُوا) أى بأنستهم وقيل: ختم الله تعالى على أفواههم وأنطق جوارحهم فقالت عنهم (رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ) أى نعبدهم ونطيعهم ولعلمهم قالوا ذلك طمعاً في توزيع العذاب بينهم. واعترض بأنه لا يناسب تفسير الشركاء بالاصنام وفيه انها تجيء على حالة يعقل معها عذابها فلا بأس في ذلك سواء فمرت الشركاء بالاصنام فقط أو بما يعمها وغيرها، وقال أبو مسلم: مقصودهم من ذلك احواله الذنب على الشركاء ظناً منهم ان ذلك يتجسيم من عذاب الله تعالى أو ينقص من عذابهم شيئاً هـ

وتعقبه القاضى بأنه بعد لان الكفار يعلمون علماً ضرورياً في الآخرة ان العذاب سينزل بهم ولا نصره ولا فدية ولا شفاعه، وأورد نحوه على ما ذكرنا بناء على أنهم يعلمون علماً ضرورياً أيضاً أنه لا يحمل أحدهم عذابهم شيئاً هـ وأجيب بأنه على تقدير تسليم حصول العلم الضروري لهم بذلك إذ ذلك يجوز أن يدهشوا فيقولوا عن ذلك فيقولوا ما يقولون طامعين فيما ذكر وهو نظير قولهم: «ربنا خفف عنا يوماً من العذاب. يا مالك ليقتض علينا ربك. ربنا أخرجنا نعمل صالحاً الى غير ذلك مما لهم علم ضرورى عند بعضهم بأنه لا يكون. وقيل: ان القوم مع علمهم بأن ما يرجونه ويطمعون فيه لا يحصل لهم أصلاً وعدم غفلتهم عن ذلك تغلبهم أنفسهم بمقتضى الطبيعة لشدة ما هم فيه والعباد بالله تعالى حتى تعلق آمالها بالحوال، وقيل: قالوا ذلك اعترافاً بأنهم كانوا مخطين في عبادتهم. وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: «من دونك» وفيه تأمل. نعم قوله تعالى: (قَالُوا) أى

شركاؤهم (إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ٨٦) أظهر ملامته للاول فان تكذيبهم اياهم فيما قالوا ظاهر في كونه للدفاعه والتخلص عن غائلة مضمونه والظاهر أن التكذيب راجع الى دعوى أنهم كانوا يعبدونهم أو يطيعونهم من دون الله تعالى ومرادهم على ما قيل: انكم ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أشياء تصورتموها بأذنانكم الفاسدة وزعمتم انا هاتيك الاشياء وهيئات هيئات ليس بيننا وبينها جهة جامعة ولا علاقة نافعة، وقيل: انما كذبوهم وقد كانوا يعبدونهم لأن لا وثان ما كانوا راضين بعبادتهم لم تكن عبادة لهم كما قالت الملائكة عليهم السلام: «بل كانوا يعبدون الجن» يعنون ان الجن هم الذين كانوا راضين بعبادتهم لا نحن، والشياطين وان كانوا راضين بعبادتهم لم يكونوا حاملين لهم على وجه القسر



والإلجا كما قال إبليس: (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن ادعوتكم فاستجبتم لى) فكأنهم قالوا: ما عبدتمونا حقيقة وإنما عبدتم أهواءكم، وقيل: يجوز أن يكون الشياطين كاذبين فى اخبارهم بكنذب من عبدهم كما كذب إبليس عليه اللعنة فى قوله: (انى كفرت بما أشركتمونى من قبل) وجوز أن يكون التكذيب راجعا إلى أنهم شركاء لله سبحانه لا إلى أنهم كانوا يعبدونهم ومرادهم تنزيه الله جل وعلا عن الشريك فى ذلك الموقف، وخص هذا بعضهم بتقدير ارادة الشياطين من الشركاء فافهم، والظاهر أن قائل هذا جميع الشركاء ولا يمنع من ذلك تفسيره بما يعم الاصنام اذ لا بعد فى أن ينطقها الله تعالى الذى أنطق كل شىء بذلك، وجوز على التعميم أن يكون القائل بعضهم وهو من يعقل منهم؛ وكان الظاهر - فقالوا لهم انكم لسكاذبون - الا انه عدل الى ما فى النظم الكريم للإشارة إلى أنهم قالوا ذلك لهم على وجه الافصاح بحيث يدرك ويتماز عن غيره، وفيه من الاشعار بالحرص على تكذيبهم ما فيه، ويؤيد ذلك تأكيدهم الجملة الدالة على تكذيبهم أتم تأكيد، وهى فى موضع البدل من القول كما قال الامام أى القوا اليهم انكم لسكاذبون ﴿ وَالْقَوَا ﴾ أى الذين أشركوا، وقيل: هم وشركاؤهم جميعا، والا كثرون على الاول ﴿ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَام ﴾ الاستسلام والالتقاء لحسبكمه تعالى العزيز الغالب بعد الالباء والاستكبار فى الدنيا فلم يكن لهم إذ ذاك حيلة ولا دفع. وروى يعقوب عن أبى عمرو أنه قرأ (السلم) باسكان اللام، وقرأ مجاهد السلم بضم السين واللام ﴿ وَصَلَّ عَنْهُمْ ﴾ ضاع، بطل ﴿ مَا كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴾ (۸۷) من ان الله سبحانه شركاء وانهم يتصرفونهم ويشفعون لهم حين سمعوا ماسمعوا \* هذا ﴿ (ومن باب الاشارة فى الآيات) ﴾ (ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم يرميهم يشركون) بنسبة لك الى غيره سبحانه ورؤيته منه (ليكفروا بما آتيناكم) من النعمة بالغفلة عن منعها (فتمتموا فسوف تعلمون) وبالذلك افسوف تعلمون بظهور التوحيد أن لا تأثير لغيره تعالى فى شىء. (ويجعلون لما لا يعلمون) فيعتقدون فيه من الجمالات ما يعتقدون وهو السوى (نصيبا مما رزقناهم) فيقولون هو عطائي كذا ولو لم يعطني لكان كذا (وان لكم فى الانعام لبعرة نسقيكم بما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) الاشارة فيه على ما فى أسرار القرآن الى ما تشربه الأرواح مما يحصل فى العقول الصافية بين النفس والقلب من زلال بحر المشاهدة وهناك منازل اعتبار المعتبرين، والاشارة فى قوله تعالى: ﴿ (ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) على ما فيه أيضا الى ما تتخذة الارواح والاسرار من ثمرات نخيل القلوب واعناب العقول من خمر المحبة والانس الآخذة بها إلى حضيرة القدس :

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح وانتعش الجسم

(وأوحى ربك إلى النحل) قيل أى نحل الارواح (أنت اتخذى من الجبال) أى جبال أنوار الذات (يبوتأ) مقارلتسكينين فيها (ومن الشجر) أى ومن أشجار أنوار الصفات (وما يعرشون) أنوار عروش الافعال (ثم كل من كل الثمرات) أى من ثمرات تلك الاشجار الصافية ونور بهاء الانوار الذاتية وازهار الانوار الافعالية (فالسكى سبل ربك) وهى صحارى قدسه تعالى وبرارى جلاله جل شأنه (ذلالا) متقاداة لما أمرت به (يخرج من بطونها شراب) وهو شراب معرفته تعالى بقدم جلاله وعن بقاءه وتقدس ذاته سبحانه (مختلف

ألوانه ) باختلاف الثمرات (فيه شفاء للناس) لكل مريض محبة وسقيم الالفة ولدبغ الشوق، وقيل: بالإشارة بالنحل إلى الذين هم في مبادئ السلوك من أرباب الاستعداد، ومن هنا قال الشيخ الأكبر قدس سره في مولانا ابن الفارض قدس سره حين سئل عنه: نخلة تدندن حول الحمى أمرهم الله تعالى أولاً أن يتخذوا مقارن سره في مولانا الدينية التي هي كالجبال في الرسوخ والثبات ومن العبادات الشرعية التي هي كالشجر في التشعب ومن المعاملات المرضية التي هي كالعروش في الارتفاع ثم يسلكوا سبله سبحانه وطرقه الموصلة إليه جل شأنه من تهذيب الباطن والمراقبة والمكر ونحو ذلك متدلين خاضعين غير معجبين، وفي ذلك إشارة إلى أن السلوك إنما يصبح بعد تصحيح العقائد ومعرفة الاحكام الشرعية ليكون السالك على بصيرة في أمره والا فهو لمن ركب متن عمياء وخطب خطب عشواء، ومتى سلك على ذلك الوجه حصل له الفوز بالمطلوب وتنجرت بنابيع الحكمة من قلبه وصار ما يقذف به قلبه كالعسل شفاء من علل الشهوات وأمراض النفس لاسيما مرض الثبُط والتكاسل عن العبادة وهو المرض البلغعيه وقال أبو بكر الوراق : النخلة لما اتبعت الامر وسلكت سبل ربهما على ما أمرت به جعل لعابها شفاء للناس كذلك المؤمن إذا اتبع الامر وحفظ السر وأقبل على ربه عز وجل جعل رؤيته وكلامه ومجالسته شفاء للخلق فمن نظر إليه اعتبر ومن سمع كلامه اتعظ ومن جالسه سعد انتهى . وفي الآية إشارة أيضاً إلى أنه تعالى قد يردع الشخص الخقير الشيء العزيز فانه سبحانه أودع النحل وهي من أحقر الحيوانات وأضعفها العسل وهو من أذل المدقوقات وأحلاها فلا ينبغي التقيد بالصور والاحتجاب بالهيات، وفي الحديث « رب أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله تعالى لأبره » وعن يعسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال ( والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ) قيل: الإشارة فيه إلى تفاوت أرزاق السالكين فرزق بعضهم طاعات، وبعض آخر مقامات وبعض حالات وبعض مكاشفات وبعض مشاهدات وبعض معرفة وبعض محبة وبعض توحيد إلى غير ذلك، وذكروا أن رزق الاشباح العبودية ورزق الارواح رؤية أنوار الربوبية ورزق العقول الافكار ورزق القلوب الاذكار ورزق الاسرار حقائق العلوم الغيبية المكشوفة لها في مجالس القرب ومشاهدة الغيب ( فلا تضر بوا الله الامثال ) لتقدسه تعالى عن الاوهام والاشارات والعبارات وتنزهه سبحانه عن درك الخلقه فان الخالق لا يدرك الا خلاقا، ولذا قال على كرم الله تعالى وجهه: انما تحم الادوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها فلا يعرف الله تعالى الا الله عز وجل وعلل النبي بقوله تعالى: (إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون) (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا) محبا لغير الله تعالى ولا شك أن المحب أسير بيد المحبوب لا يقدر على شيء لانه مقيد بوثاق المحبة (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) فجعلناه محبا لنا مقبلا بقلبه علينا متجردا عما سوانا وآتيناه من لدنا علما (فمؤينفق منه سرا) وذلك من النعم الباطنة (وجهرا) وذلك من النعم الظاهرة (وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم) لا استعداد فيه للنطق وهو مثل المشرك (لا يقدر على شيء) لعدم استطاعته وقصور قوته للنقص اللازم لاستعداده (وهو كل على مولاه) لعجزه بالطبع عن تحصيل حاجة (أينما يوجهه لايات بحجر) لعدم استعداد وشرارته بالطبع فلا يناسب إلا الشر الذي هو العدم (هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل) وهو الموحد القائم بالله تعالى الفاني عن غيره، والعدل على ما قيل: ظل الوحدة في عالم الكثرة (وهو على صراط مستقيم) صراط العزيز الحميد الذي عليه خاصته تعالى من أهل البقاء بعد الفناء الممدود على نار الطبيعة لاهل الحقيقة يبرون عليه كالبرق اللامع ( والله غيب السموات والارض ) علم مراتب الغيوب أو ما غاب من حقيقتها أو ما خفي فيهما من أمر

القيامة الكبرى ( وما أمر الساعة ) أى القيامة الكبرى بالقياس إلى الامور الزمانية ( الاكلح البصر وهو أقرب ) وهو بناء على التمثيل والافتد قيل : إن أمر الساعة ليس بزمانى وما كان كذلك يدركه من يدركه لافى الزمان ( إن الله على كل شىء قدير ) ومن ذلك أمر الساعة ( والله أخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً ) الآية ، قال فى أسرار القرآن : أخبر سبحانه أنه أخرجهم من بطون الانذار وأرحام الدم وأصلاص المشيئة على نعت الجهل لايعلمون شيئاً من أحكام الربوبية وأمور العبودية وأوصاف الازل فالبسهم استماعاً من نور سمعه وكسهم ابصاراً من نور بصره وأودع فى قلوبهم علوم غيبته لعلمهم يشكرونه انتهى . وهو ظاهر فى أن المراد بالائتدة القلوب •

وذكر بعض من أدركناه من المتراضين فى كتابه الفوائد وشرحه أن مشاعر الانسان الصدر، والمراد به الخيال والنفس السكلية التى هى محل الصور العلمية كلية أو جزئية فهو محل العلم المقابل للجهل، والقاب وهو محل المعانى واليقين بالنسب الحكيمية ويقابله الشك والريب، والفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجرد عن جميع الصور والنسب والاوزاع والاشارات والجهات والاقوات ويقابلها الانكار وهو أعلى المشاعر ، ونور الله تعالى المشار اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » وهو الوجود لأنه الجهة العليا من الانسان أعنى وجهه من جهة ربه وبه يعرف الله تعالى وهو فى الانسان بمنزلة الملك فى المدينة والقاب بمنزلة الوزير له انتهى ، وله أيضا كلام فى الام وكذا فى الاب غير ما ذكر ، وذلك أنه يطلق الاب على المادة والام على الصورة ، وزعم أن قول الصادق رضى الله تعالى عنه بان الله تعالى خالق المؤمنين من نوره وصنغهم فى رحمته فالؤمن أخو المؤمن لايه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة اشارة الى ذلك وأن ما اصطلاح عليه المتقدمون والحكماء من أن الاب هو الصورة والام هى المادة وأن الصورة اذا نكحت المادة تولد عنهما الشىء توها منهم أن النشور والخلق فى بطن المادة بعيد من جهة المناسبة الى آخر ما قال فتفظن وإياك أن تعدل عن الطريق السوى ( ألم يروا إلى الطير مسخرات فى جو السماء ) فيه اشارة الى تسخير طير القوى الروحانية والنفسانية من الفكر والعقل النظرى والعملى بل الوهم والتخيل فى فضاء عالم الأرواح ( مايسكنن ) من غير تعلق بمادة ولا اعتماد على جسم ثقيل ( الاالله ) عز وجل ( والله جعل لكم مما خاق ظلالا ) وهو ما يستظل به من وهج نار الحاجة فالماه ظل للعطشان والطمع ظل للجيمان ( ١ ) وكل مايقوم بحاجة شخص ظل له ، وفى الخبر السلطان ظل الله تعالى فى الارض بأوى اليه كل مظلوم ، وقيل : بالظلال الأولياء يستظل بهم المريدون من شدة حر المهجران وبأوون اليهم من قهر الطغيان ، وقد يؤل قوله تعالى : ( وجعل لكم من الجبال اكنانا ) بنحو هذا فما أشبه الأولياء بالجبال ( وجعل لكم سرايل تقيكم الحر ) فيه اشارة الى ما جعل للعارفين من سرايل روح الانس لثلا يحترقوا بنيران القدس وأشار تعالى بقوله جل جلاله : ( وسرايل تقيكم بأسكم ) الى ما من به من المعرفة والمحبة ليدفع بذلك كيد الشياطين والنفوس ( كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلون ) تنقادون لامره سبحانه فى العبودية وتخصعون لمر الربوبية ، قال ابن عطاء : تمام النعمة السكون الى المنعم ، وقال حدون : تمامها فى الدنيا المعرفة وفى الآخرة الرؤية ، وقال أبو محمد الحريرى : تمامها خلو القلب من الشرك الخفى وسلامة

( ١ ) قوله الجيمان كذا بالأصل وحقه « جوعان »



النفس من الريا والسعنة (يعرفون نعمة الله) وهي هداية النبي أو وجوده بقوة الفطرة (ثم يتكرونها) لعنادهم وغلبة صفات نفوسهم (وأكثرهم الكافرون) لشهادة فطرتهم بحقيقته (ويوم نبعث من كل أمة شهيدا ثم لا يؤذن للذين كفروا) في الاعتذار عن التخلف عن دعوته اذ لا عذر لهم (ولام يستعتبون) لأنهم قد حق عليهم القول بمقتضى استعدادهم نسأل الله تعالى العفو والعافية (والقوا الله يومئذ السلم) قيل: هذا في الموقف الثاني حين تضعف غواشي أنفسهم المظلمة وترق حجبا الكثيفة وأما في الموقف الأول حين قوة هيآت الرذائل وشدّة شكيمة النفس في الشيطنة فلا يستسلمون كما يشير اليه قوله تعالى: (يوم يمشهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم) وقيل: المستسلمون بعض والخالفون بعض فافهم والله تعالى أعلم به

(الَّذِينَ كَفَرُوا) فِي أَنْفُسِهِمْ (وَصَدُّوا) غَيْرِهِمْ (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) مَنَعٌ مِنْ يَرِيدِ الْإِسْلَامِ عَنْهُ وَبِحَمَلِ الْمَوْصُولِ مَبْتَدَأَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ) خَبْرُهُ، وَجُوزُ ابْنِ عَطِيَّةٍ كَوْنِ الْمَوْصُولِ بَدَلًا مِنْ فَاعِلٍ (يَقْتَرُونَ) وَيَكُونُ (زِدْنَاهُمْ) مُسْتَأْنَفًا، وَجُوزُ بَعْضِهِمْ كَوْنُ الْأَوَّلِ نَصْبًا عَلَى الذَّمِّ أَوْ رَفْعًا عَلَيْهِ فَيَضْمَرُ النَّاصِبَ وَالْمَبْتَدَأَ وَجُوزًا وَ(زِدْنَاهُمْ) بِجَالِهِ، وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ أَمَا بِالشَّدَةِ أَوْ بِنَوْعِ آخِرِ مِنَ الْعَذَابِ وَالثَّانِي هُوَ الْمَأْتُورُ، فَقَدْ أُخْرِجَ ابْنُ مَرْدُويه. وَالْحَطِيبُ (١) عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: «عَقْرَابٌ أَمْثَالُ النَّخْلِ الطَّوَالِ يَنْهَشُونَهُمْ فِي جَهَنَّمَ» وَرَوَى نَحْوَهُ الْحَاكِمُ وَصَحَّحَهُ وَالْبَيْهَقِيُّ. وَغَيْرُهُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال: إن أهل النار إذا جزعوا من حرها استغاثوا بضعضاح في النار فاذا أتوه تلقاهم عقارب كأنهن البغال الدهم وأفاعى كأنهن البخاتي فنضربهن فذلك الزيادة، وعن ابن عباس أنها أُنهار من صقر مذاب يسيل من تحت العرش يمدبون بها، وعن الزجاج يخرجون من حر النار إلى الزمير فيبادرون من شدة برده إلى النار (بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ ٨٨) متعلق بزندانم - أي زدناهم عذابا فوق العذاب الذي يستحقونه بكفرهم بسبب استمرارهم على الإفساد وهو الصد عن السبيل، وجوز أن يفسر ذلك بما هو أعم من الكفر والصد، والمعنى زدناهم عذابا فوق عذابهم الذي يستحقونه بمجرد الكفر والصد بسبب استمرارهم على هذين الأمرين القبيحين، ووجه ذلك أن البقاء على المعصية يومين مثلا أقيح من البقاء عليها يوما وثلاثة أيام أقيح من البقاء يومين وهكذا، ومن هنا قالوا: الإصرار على الصغيرة كبيرة، وقيل: إن أهل جهنم يستحقون من العذاب مرتبة مخصوصة هي ما يكون لهم أول دخولها والزيادة عاينها لإنهاى لحفظها إذ لو لم تزد لآلفوها وطابت أنفسهم بها كمن وضع يده في ماء حار مثلا فانه يجد أول زمان وضعها مالا يجده بعد مضي ساعة وهو كما ترى (وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ) وَهُوَ كَمَا رَوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا نَبِيَّهُمُ الَّذِي بَعَثَ فِيهِمْ فِي الدُّنْيَا، وَمَعْنَى كَوْنِهِ (مِنْ أَنْفُسِهِمْ) أَنَّهُ مِنْهُمْ، وَذَلِكَ لِيَكُونَ أَقْطَعًا لِلْمَعْذِرَةِ، وَلَا يَرُدُّ لَوْ طَعَنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَانَّهُ لَمَا تَأَهَّلَ فِيهِمْ وَسَكَنَ مَعَهُمْ عَدَمُهُمْ أَيْضًا، وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةٍ: يَجُوزُ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى شُهَدَاءَ مِنَ الصَّالِحِينَ مَعَ الْإِنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ: إِذَا رَأَيْتَ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَةٍ فَانَّهُ فَانَ

أطاعك والا كنت شهيداً عليه يوم القيامة ، وذكر الامام في الآية قولين الاول أن كل نبي شاهد على قومه كما تقدم ، والثاني إن كل قرن وجمع يحصل في الدنيا فلا بد أن يحصل فيهم من يكون شهيداً عليهم ولا بد أن لا يكون جائز الخطأ والالاحاج إلى آخر وهكذا فيلزم التسلسل ، ووجود الشهيد كذلك في عصر النبي ﷺ ظاهر وأما بعده فلا بد في كل عصر من اقوام تقوم الحججة بقولهم وهم قاتلون مقام الشهيد المصوم ، ثم قال: وهذا يقتضى أن يكون اجماع الامة حجة اتبى ، وإلى أنه لا بد في كل عصر ممن يكون قوله حجة على أهل عصره ذهب الجبائى واكثر المعتزلة، قال الطبرسى في مجمع البيان: ومذهبهم يوافق مذهب اصحابنا يعنى الشيعة وإن خاناه في أن ذلك الحججة من هو . وأنت تعلم أن الاستدلال بالآية على هذا المطالب ضعيف ، وتحقيق الكلام في ذلك يطالب من محله . وقال الاصم : المراد بالشهيد أجزاء من الانسان ، وذلك أنه تعالى ينطق عشرة أجزاء منه وهى الاذنان والعينان والرجلان واليدان والجلد واللسان فتشهد عليه لأنه سبحانه قال في صفة الشهيد من أنفسهم .

وتعقبه القاضى . وغيره بأن كونه شهيداً على الامة يقتضى أن يكون غيرهم . وأيضاً قوله تعالى: (من كل أمة) أى ذلك إذ لا يصح وصف آحاد الاعضاء بأنهم الامة؛ وأيضاً مقابلة ذلك بقوله سبحانه: ﴿ وَجئنا بك شهيداً على هؤلاء ﴾ .

يبعد ما ذكرنا لا يخفى ، والمراد بهؤلاء أمته ﷺ عند أكثر المفسرين ، ولم يستبعد أن يكون المراد بهم ما يشمل الحاضرين وقت النزول وغيرهم إلى يوم القيامة فإن أعمال أمته عليه الصلاة والسلام تعرض عليه بعد موته .

فقد روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: « حياى خير لكم تحذون ويحدث لكم ويماتى خير لكم تعرض على أعمالكم فأرايت من خير حدث الله تعالى عليه وما رأيت من شر استغفرت الله تعالى لكم » بل جاء أن أعمال العد تعرض على أقاربه من الموت ، فقد أخرج ابن أبى الدنيا عن أبى هريرة أن النبي ﷺ قال: « لا تقضحوا أمواتكم ببسيئات أعمالكم فانها تعرض على أولياتكم من أهل القبور ، وأخرج أحمد عن أنس مرفوعاً « إن أعمالكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من الاموات فان كان خيراً استبشروا وإن كان غير ذلك قالوا: اللهم لا تمتهم حتى تهديهم كما هديتنا » وأخرجه أبو داود من حديث جابر بزيادة « وألمهم أن يعملوا بطاعتك » .

وأخرج ابن أبى الدنيا عن أبى الدرداء أنه قال: « إن أعمالكم تعرض على موتاكم فيسرون ويسأون » فكان أبو الدرداء يقول عند ذلك : اللهم إني أعوذ بك أن يمقتنى خالى عبد الله بن رواحة إذا لقيتة يقول ذلك في سجوده . والنبي ﷺ لأتمته بمنزلة الوالد بل أولى ، ولم أقف على عرض أعمال الامم السابقة على أنبيائهم بعد الموت ولم أر من تعرض لذلك لانبياء ولا ابنا ، فان قيل: إنها تعرض فأمر الشهادة بما لا غبار عليه في نبي لم يعبت في أمته بعد خلوقهم عنه نبي آخر ، وإن قيل: إنها لا تعرض احتاج أمر الشهادة إلى الفحص عن وجود أمر يفيد العلم المصحح لها والالتزام أن الشهيد ليس هو النبي وحده كما سمعت فيما سبق ، ثم ان حديث العرض على نبينا عليه الصلاة والسلام بشكل عليه حديث « ليزادن عن الحوض أقوام » الخبر ، وقد ذكر ذلك المناوى ولم يجب عنه ، وقد أجبت عنه في بعض تعليقاتى فتأمل ، وقيل : المراد بهم شهداء الامم وهم الانبياء عليهم السلام لعلمه عليه الصلاة والسلام بعقائدهم واستجماع شرعه لقواعدهم لا الامة لأن كونه صلى الله تعالى عليه وسلم شهيداً على أمته علم بما تقدم فالآية مسوقة لشهادته عليه الصلاة والسلام على الانبياء ﷺ فتخلو عن التكرار . ورد بأن المراد بشهادته عليه الصلاة والسلام على أمته تزكيتة وتعديله لهم بعد أن يشهدوا على تبليغ الانبياء عليهم السلام حسماً عليه من كتابهم

وهذا لم يعلم بهما، لكون تكرازا وهو الوارد في الحديث، وقد ذكره غير واحد في تفسير قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا) و(على) لا مضافة فيها وإن ضرت فالضرر مشترك. نعم لم يفهم ما قبل شهادة هذه الامة على تبليغ الانبياء عليهم السلام ليظهر كون هذه الشهادة للزكية كما في آية البقرة، ولعل الامر في ذلك سهل. وفي ارشاد العقل السليم أن قوله تعالى: (ويوم نبعث) تكرير لما سبق ثنية للتهديد، والمراد بهؤلاء الامم وشهداؤهم، وإيثار لعظ المجيء على البعث لكمال العناية بشأنه صلى الله تعالى عليه وسلم، وصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع انتهى. وتعقب بأن حمل (هؤلاء) على ما ذكر خلاف الظاهر، وجوز أن يكون إيثار المجيء على البعث للايزان بالمغايرة بين الشهادتين بناء على أن شهادته صلى الله تعالى عليه وسلم على امته للزكية ولا كذلك شهادة سائر الانبياء عليهم السلام على اممهم \* والظرف مع مفعول محذوف كما مر، والمراد به يوم القيامة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ الكمال في الكتابة الحقيقية بأن يخص به اسم الجنس، وهذا على ما في البحر - استئناف اخبار وليس داخلا مع ما قبله لاختلاف الزمانين \* وجوز غير واحد كونه حالا بتقدير قد، وذكر بعض الافاضل أن قوله تعالى: (وجئنا بك) الخ إن كان كلاما مبتدأ غير معطوف على قوله سبحانه: (نبعث) و(شبيدا) حالا مقدره فلا اشكال في الحالية وإن كان عطفيا عليه، والتعبير بالماضي لما عرف في امثاله، فمضمون الجملة الحالية متقدم بكثير فلا يتمشى التأويل الذي ذكره في تصحيح كون الماضوية حالا هنا، ففي صحة كونه حالا كلام إلا أن يبني على عدم جريان الزمان عليه سبحانه وتعالى. وتعقب بأنه ليس شئ لأن قوله سبحانه: ﴿تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ﴾ يدخل فيه العقائد والقواعد بالدخول الاولى، وذلك مستمر إلى البعث وما بعده، ولا حاجة إلى ما قبل من أن المعنى بحيث أو بحال أنا كما نزلنا عليك وتلك الحثية ثابتة له سبحانه وتعالى إلى الابد انتهى، وفيه نظر \* وزعم بعضهم أن الجملة حال من ضمير الرفع في الفعل العامل في الظرف أي خوفهم ذلك اليوم وقد نزلنا عليك الكتاب، وهو كما ترى والاسلم الاستئناف، والتبيان مصدر يدل على التكثير على ما روى ثعلب عن الكوفيين. والمبرد عن البصريين، قال سلامة الانباري في شرح المقامات: كل ماورد من المصادر عن العرب على تفعال فهو بفتح التاء الالفظتين وهما تبيان وتلقا، وقال ابن عطية: هو اسم وليس بمصدر، وهذه الصيغة أيضا في الاسماء قليلة، فمن ابن مالك أنه قال في نظم الفرائد: جاء على تفعال بالكسر وهو غير مصدر رجل تسلام وتلقام وتلعاب وتسماح للكذاب وتضراب للناقة القريبة بضراب الفحل وتراد بيت الحمام وتلقاف لثوبين ملفوفين وتجناف لما تجمل به الفرس وتمواء الجزء ماض من الليل وتنبال للقصير اللثيم وتعثار وتبراك لموضعين، وزاد ابن جعوان تمثال وتيفاق لموافقة الهلال، واقتصر أبو جعفر النحاس في شرح المعلقات على اقل من ذلك فقال: ليس في كلام العرب على تفعال الاربعة اسماء وخامس مختلفت فيه يقال تبيان ويقال لفلانة المرأة تقصار وتعشار وتبرك والخامس تسماح وتسمح أكثر وافصح انتهى، والمعروف أن (تبيان) مصدر وليس باسم وإن قيل: إنه قول أكثر النحويين، وجوز الزجاج فيه الفتح في غير القرآن، والمراد من (كل شئ) على ما ذهب اليه جمع ما يتعاقق بأمر الدين أي بيانا بليغا لكل شئ. يتعلق بذلك ومن جلته أحوال الامم مع أنبيائهم عليهم السلام، وكذا ما أخبرت به هذه الآية من بعث الشهداء وبعثه عليه الصلاة والسلام، فانظام



الآية بما قبلها ظاهر ، والدليل على تقدير الوصف المخصص للشيء المقام وأن بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما هي لبيان الدين ، ولذا أجيب السؤال عن الالهة بما أجيب ، وقال صلى الله تعالى عليه وسلم: « أنتم أعلم بأمر دينكم » وكون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار أن فيه نصاً على البعض واحالة للبعض الآخر على السنة حيث أمر باتباع النبي ﷺ ، وقيل فيه : ( وما ينطق عن الهوى ) وحثاً على الاجماع في قوله سبحانه : ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) الآية فانها على ما روى عن الشافعي وجماعة دليل الاجماع ، وقد رضى صلى الله تعالى عليه وسلم لامته باتباع اصحابه حيث قال عليه الصلاة والسلام : ( عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ) وقد اجتهدوا وقاسوا وطؤوا طرق الاجتهاد فكانت السنة والاجماع والقياس مستندة إلى تبيان الكتاب ، وقال بعض : ( كل ) للتكثير والتفخيم كما في قوله تعالى : ( تدمر كل شيء بأمر ربها ) إذ يأبى الاحاطة والتعميم ما في التبيان من المبالغة في البيان وأن من أمور الدين تخصيصاً لا يقتضيه المقام . ورد الثاني بما سمعت آناً ؛ والاول بأن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية كما قيل في قوله تعالى : ( وما ربك بظلام للعبيد ) إنه من قولك : فلان ظالم لعبده وظلام لعبيده ، ومنه قوله سبحانه : ( وما للظالمين من انصار ) وقال بعضهم : لسلك من القولين وجهة والمرجح للاول ابقا . ( كل ) على حقيقتها في الجملة ، وتعب بأنه يرجع الثاني ابقاه ( شيء ) على العموم وسلامته من التقدير الذي هو خلاف الاصل ومن المجاز على قول : نعم ذهب أكثر المفسرين إلى اعتبار التخصيص وروى ذلك عن مجاهد •

وقال الجلال المحلى في الرد على من لم يجوز تخصيص السنة بالكتاب : إنه يدل على الجواز قوله تعالى : ( ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ) وإن خص من عمومه ما خص بغير القرآن ، وتوجيه كونه تبياناً لكل ما يتعلق بالدين بما تقدم هو الذي يقتضيه كلام غير واحد من الاجلة . فعن الشافعي رضى الله تعالى عنه أنه قال مرة بمكة : سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقيل له : ما تقول في الحرم يقتل الزنور ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى : ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) وحدثننا سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير عن ربيع بن حراش عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « اقتدوا باللذين من بعدى أربك وعمر » وحدثننا سفيان عن مسعر بن كدام عن قيس بن مسلم عن طارق ابن شهاب عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه أمر بقتل المحرم الزنور ، وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشمات والمنوشمات والمتنصصات والمتفعلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى » فقالت له امرأة في ذلك فقال : مالي لألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته أما قرأت ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) قالت : بلى . قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه • وذهب بعضهم إلى ما يقتضيه ظاهر الآية غير قائل بالتخصيص ولا بأن ( كل ) للتكثير فقال : ما من شيء من أمر الدين والدنيا الا يمكن استخراجه من القرآن وقد بين فيه كل شيء بيانا بليغاً واعتبر في ذلك مراتب الناس في الفهم فرب شيء يكون بيانا بليغاً القوم ولا يكون كذلك لآخرين بل قد يكون بيانا لواحد ولا يكون بيانا لآخر فضلاً عن كون البيان بليغاً أو غير بليغ وليس هذا الالتفات قوى البصائر ، ونظير ذلك اختلاف مراتب الاحساس لتفاوت قوى الابصار ، وقيل : معنى كونه تبياناً أنه كذلك في نفسه وهو لا يستدعى وجود مبين

له فضلا عن تشارك الجميع في تحقق هذا الوصف بالنسبة اليهم بأن يفهموا حال كل شيء منه على اتم وجه ،  
ونظير ذلك الشمس فانها منيرة في حد ذاتها وإن لم يكن هناك مستنير او ناظر ، وبغنى عن هذا الاعتبار اعتبار  
أن المبالغة بحسب الكمية لا الكيفية ، ويؤيد القول بالظاهر أن الشيخ الاكبر قدس سره وغيره قد استخرجوا  
منه مالا يحصى من الحوادث الكونية . وقد رأيت جدولا حرفيا منسوباً إلى الشيخ كتب عليه أنه يعرف منه  
حوادث أهل المحشر ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه حوادث أهل الجنة ، وآخر كتب عليه أنه يعرف منه  
حوادث أهل النار وكل ذلك على ما يزعمون مستخرج من الكتاب الكريم ، ومثل هذا الجفر الجامع المنسوب  
إلى أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه فانهم قالوا : إنه جامع لما شاء الله تعالى من الحوادث الكونية وهو  
أيضا مستخرج من القرآن العظيم ۰

وقد نقل الجلال السيوطي عن المرسي أنه قال : جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها  
علما حقيقة الا المتكلم به ثم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خلا ما استأثر به سبحانه ثم ورث عنه  
معظم ذلك سادات الصحابة وأعلامهم مثل الخلفاء الاربعة ومثل ابن عباس وابن مسعود حتى قال الأول :  
لوضاع لي عقاب يعير لوجدته في كتاب الله تعالى ثم ورث عنهم التابعون لهم باحسان ثم تقاصرت المهمم وفترت  
العزائم وتضائل أهل العلم وضعفوا عن حل ما حله الصحابة والتابعون من علومه ، سائر فنونه فنوعوا علومه  
وقامت كل طائفة بفن من فنونه ، وقيل : لا يتخلو الزمان من عارف بجمع ذلك وهو الوارث المحمدي ويسمى  
الغوث ونظب الاقطاب والمظهر الاتم ومظهر الاسم الاعظم الى غير ذلك ، ويرد على هؤلاء القائلين حديث التأيير  
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وأجيب بأنه يحتمل أن يكون ذلك منه صلى الله عليه وسلم  
قبل نزول ما يعلم منه عليه الصلاة والسلام حال التأيير ، ويحتمل أن يكون بعد النزول وقال ذلك صلى الله عليه وسلم قبل  
الرجوع اليه والنظر فيه ولو رجع ونظر لعلم فوق ما علموا فأعليتهم بأمور دنياهم انما جات لكون عليهم بذلك  
لا يحتاج الى الرجوع والنظر وعلمه عليه الصلاة والسلام يحتاج الى ذلك وهذا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم  
« لو استقبلت ما استدرت لما سقت الهدى » مع أن سوق الهدى من الأمور الدينية ، وقد قالوا : إن القرآن  
العظيم تبيان لها ، وهذا يرد عليهم لولا هذا الجواب فتأمل فالبحث بعد غير خال عن القيل والقال ، وقال  
بعضهم : إن الأمور إما دينية أو دنيوية والدنيوية لا اهتمام بالأصلية فان المطلوب أولا بالذات من بعثة الانبياء عليهم السلام هو  
فرعية والاهتمام بالفرعية دون الاهتمام بالأصلية فان المطلوب أولا بالذات من بعثة الانبياء عليهم السلام هو  
التوحيد وما أشبهه بل المطلوب من خلق العباد هو معرفته تعالى كما يشهد له قوله سبحانه : ( وما خلقت الجن  
والانس الا ليعبدون ) بناء على تفسير كثير العبادة بالمعرفة ، وقوله تعالى في الحديث القدسي المشهور على  
الاسنة المصحح من طريق الصوفية : « كنت كذرا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف » والقرآن  
العظيم قد تكفل ببيان الأمور الدنية الأصلية على أتم وجه فليكن المراد من ( كل شيء ) ذلك ، ولا يحتاج  
هذا الى توجيه كونه تبيانا الى ما احتاج اليه حمل ( كل شيء ) على أمور الدين مطلقا من قولنا : إنه باعتبار أن  
فيه نصا على البعض واحالة للبعض الآخر على السنة الخ ، واختار بعض المتأخرين ان ( كل شيء ) على ظاهره  
إلا أن المراد بالتبيان التبيان على سبيل الاجمال وما من شيء الا بين في الكتاب حاله اجمالا ، ويمكن في ذلك  
بيان بعض أحواله والمبالغة باعتبار الكمية لا الكيفية على ما علمت سابقا ، ولو حمل التبيان على

ما يعم الاجمال والتفصيل مع اعتبار مراتب المدين لهم واعتبر التوزيع جاز أيضا فليدبر ، ونصب ( تبياناً ) على الحال كما قال أبو حيان هـ

وجوز ان يكون مفعولاً من أجله أى نزلنا عليك الكتاب لأجل التبيان ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ للجميع بقرينة قوله تعالى: ﴿ وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ﴾ وحرمان الكفرة من جهة تفریطهم ﴿ وَبَشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝ ۸۹ ﴾ خاصة ، وجوز صرف الجميع لهم لانهم المنتفعون بذلك اولآنه الهداية الدلالة الموصلة والرحمة الرحمة التامة هـ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ ﴾ أى فيما نزله عليك تبياناً لكل شىء ، واثار صيغة الاستقبال فيه وفيما بعده لافادة التجدد

والاستمرار ﴿ بِالْعَدْلِ ﴾ اى بمراعاة التوسط بين طرفى الافراط والتفريط ، وهو رأس الفضائل كلها يندرج تحته فضيلة القوة العقلية المالكية من الحكمة المتوسطة بين الجبروتة والبلادة ، وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من العفة المتوسطة بين الخلاعة والجود ، وفضيلة القوة الغضبية السبعة من الشجاعة المتوسطة بين التهور والجبن هـ فنالحكم الاعتقادية التوحيد المتوسط بين التعطيل ونفى الصنائع كما تقول له الدهرية والتشريك كما تقول له الوثنية ، وعليه اقتصر ابن عباس فى تفسير ( العدل ) على ما رواه عنه البيهقى فى الاسماء والصفات . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم ، وضم اليه بعضهم القول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر . ومن الحكم العملية التعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة وترك العمل لزعم انه لافائدة فيه إذ الشقى والسعيد متعینان فى الازل كما ذهب اليه بعض الملاحدة والترهب بترك المباحات تشبيها بالرهبان . ومن الحكم الخلقية الجود المتوسط بين البخل والتبذير . وعن سفيان بن عيينة ان العدل استواء السريرة والعلاينة فى العمل . واخرج ابن ابى حاتم عن محمد بن كعب القرظى أنه قال : دعانى عمر بن عبد العزيز فقال لى : صف لى العدل فقالت بيخ سألت عن أمر جسمين كز لصغير الناس أباً ولكبیرهم ابناً وللدليل منهم أخاً وللنساء كذلك وعاقب الناس على قدر ذنوبهم وعلى قدر أجسادهم ولا تضربن لفضبك سو طاً واحداً فتكون من العادين ، ولعل اختيار ذلك لأنه الاوفق بمقام

السائل والا فإما تقدم فى تفسيره أولى ﴿ وَالْأِحْسَانَ ﴾ أى إحسان الاعمال والعبادة أى الاتيان بها على الوجه اللائق ، وهو إما بحسب الكيفية كما يشير اليه ما رواه البخارى من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » أو بحسب الكمية كالنطوع بالنوافل الجارية لما فى الواجبات من النقص ، وجوز أن يراد بالاحسان الاحسان المتمدى بالى لا المتعدى بنفسه فانه يقال : أحسنه واحسن اليه أى الاحسان الى الناس والتفضل عليهم ، فقد أخرج ابن النجار فى تاريخه من طريق المعلى عن أبيه قال : مر على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه يقوم يتحدثون فقال : فيم أنتم ؟ فقالوا : نذاكر المروءة فقال : أوما كفاكم الله عز وجل ذلك فى كتابه إذ يقول : ﴿ ان الله يأمر بالعدل والاحسان ﴾ فالعدل الانصاف والاحسان التفضل فما بقى بعد هذا ، وأعلى مراتب الاحسان على هذا الاحسان الى المسئى وقد أمر به نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم هـ واخرج ابن أبى حاتم عن الشعبي قال : قال عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام : إنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء اليك ليس الاحسان أن تحسن الى من أحسن اليك ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهما بعد ما فسر



العدل بالتوحيد فسر الاحسان بأداء الفرائض ، وفيه اعتبار الاحسان متعديا بنفسه ، وقيل : بالعدل أن ينصف وينتصف والاحسان أن ينصف ولا ينتصف ؛ وقيل : العدل في الافعال والاحسان في الاقوال •

﴿ وَإِنَّمَا ذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ أي إعطاء الاقارب حقهم من الصلة والبر ، وهذا داخل في العدل أو الاحسان وصرح به اهتماما بشأته ، والظاهر أن المراد بذى القربى ما يعم سائر الاقارب سواء كانوا من جهة الام أو من جهة الاب ، وهذا هو المراد بذوى الارحام الذين حث الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم على صلتهم على الاصح ، وقيل : ذوى الارحام الاقارب من جهة الام ، وذكر الطبرسي ان المروى عن أبي جعفر أن المراد من ذى القربى هنا قرابته صلى الله تعالى عليه وسلم المرادون في قوله سبحانه : ( فَأَن لَّهِ خَمْسَةٌ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ) ﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ ﴾ الافراط في متابعة القوة الشهوية كالزنا مثلا ، وفسر ابن عباس رضی الله تعالى عنهما الفحشاء به ، ولعله تمثيل لا تخصيص ﴿ وَالْمُنْكَرِ ﴾ ما ينكر على معاطيه من الافراط في إظهار القوة الغضبية ، وعن ابن عباس . ومقاتل تفسيره بالشرك ، وعن ابن السائب أنه ما وعد عليه بالنار ، وعن ابن عيينة أنه مخافة السريرة للعانية ، وقيل : ما لا يوجب الحد في الدنيا لكن يوجب العذاب في الآخرة . وقال الزنجشیری : ماتنكره العقول . وتعقبه ابن المنير فقال : انه لفظة إلى الاعتزال ولو قال : المنكر ما أنكره الشرع لوافق الحق لكتبه لا يدع بدعة المعتزلة في التحسين والتقيح بالعقل ، وقال في الكشف بعد قوله : ماتنكره العقول أي بعد رده إلى قوانين الشرع فالانكار بالعقل بالضرورة ، وإنما الخلاف في مأخذه والمقصود أن ما يمكن أن يجرى على المذهبين لا يبحق المحافة فيه وهو كالتمريرض بابن المنير ، واستظهر أبو حيان ان المنكر اعم من الفحشاء قال : لاشتماله على المعاصي والردائل ، وعلى (١) أولا ليس الامر كذلك وسيأتي إن شاء الله تعالى ﴿ وَالْبَغْيِ ﴾ الاستعلاء والاستيلاء على الناس والتجبر عليهم ، وهو من آثار القوة الوهمية الشيطانية التي هي حاصله من رذائتي القوتين المذكورتين الشهوانية والغضبية ، وأصل معنى البغي الطلب ثم اختص بطلب التناول بالظلم والعدوان ، ومن ثم فسر بما فسر وبذلك فسر ابن عباس رضی الله تعالى عنهما وتخصيص كل من المتعاطفات الثلاثة المنهى عنها بالإشارة إلى قوة من القوى الثلاث بما ذهب اليه غير واحد . واعترض بأن ذلك مما لا دليل عليه ، وقال بعضهم : المنكر أعم الثلاثة باعتبار أن المراد به ما ينكره الشرع ويقبحه من الاقوال أو الافعال سواء عظم قبحه ومفسدته أم لا وسواء كان متعديا إلى الغير أم لا ، وأن المراد بالفحشاء ما عظم قبحه من ذلك ، ومنه قيل لمن عظم قبحه في البخل فاحش ، وعلى ذلك حمل الراغب قول الشاعر :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد

والبغى التناول بالظلم والعدوان ففي الآية عطف العام على الخاص وعطف الخاص على العام ، وقيل : المراد بالفحشاء مقابل العدل ويفسر بما خرج عن سنن الاعتدال إلى جانب الافراط ، وبالمنكر ما يقابل ما فيه الاحسان ويفسر بما أتى به على غير الوجه اللائق بل على وجه ينكر ويستقبح وبالبغي ما يقابل إيتاء ذى القربى

( ) محل هذا البياض ثمة قطرة في نسخة المؤلف رهو من كلام المؤلف وليس من كلام أبي حيان ولعلها مفسر به

ويفسر بما فسرو ويكون قد قبل في الآية الأمر بالهدى وكل من المأمور به بكل من المنهى عنه وجمع بين الأمر والنهى مع أن الأمر بالشئ نهى عن ضده والنهى عن الشئ أمر بضده لزيد الاهتمام والاعتناء . والإمام الرازي قد أطل الكلام في هذا المقام وذكر أن ظاهر الآية يقتضى المغايرة بين الثلاثة المأمور بها يقتضى أيضاً المغايرة بين الثلاثة المنهى عنها وشرع في بيان المغايرة بين الأول ثم قال : والحاصل أن العدل عبارة عن القدر الواجب من الخيرات والاحسان عبارة عن الزيادة في الطاعات بحسب الحكمة وبحسب الكيفية وبحسب الدواعي والصوارف وبحسب الاستغراق في شهود مقام العبودية والربوبية، ويدخل في تفسيره التعظيم لأمر الله تعالى والشفقة على خلقه سبحانه، ومن الظاهر أن الشفقة على الخلق أقسام كثيرة أشرفها وأجلها صلة الرحم لاجرم أنه سبحانه أفرد بالذكر، ثم شرع في بيان المغايرة بين الأخيرة وقال: تفصيل القول في ذلك أنه تعالى أودع في النفس البشرية قوى أربعة وهى الشهوانية البيمية والغضبية السبعية والوهمية الشيطانية والعقالية الملائكية، وهذه الأخيرة لا يحتاج الانسان إلى تهذيبها لأنها من جوهر الملائكة عليهم السلام ونتائج الأرواح القدسية العلوية وإنما المحتاج إلى التهذيب الثلاثة قبلها، ولما كانت الأولى أعنى القوة الشهوانية إنما ترغب في تحصيل اللذات الشهوانية وكان هذا النوع مخصوصاً باسم الفحش - ألا ترى أنه تعالى سمي الزنا فاحشاً - أشار إلى تهذيبها بقوله سبحانه : (وينهى عن الفحشاء) المراد منه المنع من تحصيل اللذات الشهوانية الخارجة عن إذن الشريعة، ولما كانت الثانية أعنى القوة الغضبية السبعية تسمى أبداً في إيصال الشر والبلاء والايذاء إلى سائر الناس أشار سبحانه إلى تهذيبها بنهى تعالى عن المنكر إذ لا شك أن الناس ينكرون تلك الحالة فالمنكر عبارة عن الإفراط الحاصل في آثار القوة الغضبية، ولما كانت الثالثة أعنى القوة الوهمية الشيطانية تسمى أبداً في الاستسلام على الناس والترفع وإظهار الرياسة والتقدم أشار سبحانه إلى تهذيبها بالنهى عن البغى إذ لا معنى له إلا التناول والترفع على الناس، ثم قال: ومن العجائب في هذا الباب أن العقلاء قالوا: أخس هذه القوى الثلاث الشهوانية وأوسطها الغضبية وأعلاها الوهمية، والله تعالى راعى هذا الترتيب فبدأ سبحانه بذكر الفحشاء التى هى نتيجة القوة الشهوانية ثم بالمنكر الذى هو نتيجة القوة الغضبية ثم بالبغى الذى هى نتيجة القوة الوهمية اهـ . وما تقدم عن غير واحد مأخوذ من هذا، ولينظر هل يثبت بما قرره دليل التخصيص فيندفع الاعتراض السابق أم لا، ثم ان الظاهر عليه أن عطف البغى على ما قبله كعطف (إيتاء ذى القرنى) على ما قبله ●

وبالجملة أن الآية كما أخرج البخارى في الأدب والبيهقى في شعب الايمان. والحاكم وصححه عن ابن مسعود وأجمع آية للخير والشر، وأخرج البيهقى عن الحسن نحو ذلك، وأخرج الباوردى. وأبو نعيم في معرفة الصحابة عن عبد الملك بن عمير قال: بلغ أكرم بن صفيح مخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأراد أن يأتيه فأتى قومه فانتدب رجلان فأتيا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالا: نحن رسل أكرم يسألك من أنت وما جئت به؟ فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: أنا محمد بن عبد الله عبد الله ورسوله ثم تلا عليهم هذه الآية (ان الله يأمر) الخ قالوا: رد علينا هذا القول فردده عليه الصلاة والسلام عليهم حتى حفظوه فأتيا أكرم فآخراه فلما سمع الآية قال: إنى لأراه يأمر بمكارم الاخلاق وينهى عن مذامها فذكرونا في هذا الامر رأسا لا تكونوا فيه أذئابا. وقد صارت هذه الآية أيضا كما أخرج أحمد والطبرانى. والبخارى في الأدب عن ابن عباس سبب استقرار الايمان في قلب عثمان بن مظعون ومحبته للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجمعها ما جمعت أقامها عمر بن عبد العزيز حين آلت

الخلافة اليه مقام ما كان بنو أمية غضب الله تعالى عليهم يجعلونه في أواخر خطبهم من سب على كرم الله تعالى وجهه ولعن كل من بغضه وسبه وكان ذلك من أعظم ما آثره رضى الله تعالى عنه، وقال غير واحد: لو لم يكن في القرآن غير هذه الآية الكريمة لكفت في كونه تبيانا لكل شيء وهدى ولعل إيرادها عقيب قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب) للتنبيه عليه فانها اذا نظرت الى أنها قد جمعت ماجمعت مع وجازتها استدقت عيون البصائر ونحرت للنظر فيما عداها، وأخرج أحمد عن عثمان بن أبى العاص قال: كنت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا اذ شخص بصره فقال أتانى: جبريل عليه السلام فأمرنى أن أضع هذه الآية بهذا الموضع ان الله يأمر النخ واستدل بها على أن صيغة أم ر تتناول الواجب والمندوب وموضوعها القدر المشترك وتحقق ذلك في الأصول

(يَعْظُمُكُمْ) أى يذهبكم بما يأمر وينهى سبحانه أحسن تنبيه، وهو اما استئناف واما حال من الضمير في الفعائين (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۹۰) طلبا لأن تتعظوا بذلك وتنتبهوا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) قال قتادة وبجاهد: نزلت فيها كان من تحالف الجاهلية في أمر بمعروف أو نهى عن منكر، وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن مزينة بن جابر أنها نزلت في بيعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من أسلم بايع على الاسلام، وظاهره أنها في البيعة على الاسلام مطلقا، فالمراد بعهد الله تلك البيعة كما نص عليه غير واحد. واعتراض بأن الظاهر أنه عام في كل موثق وهو الذى يقتضيه كلام ميمون بن مهران، وسبب النزول ليس من المخصصات، ولذا قالوا: الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وأجيب بأن قرينة التخصيص قوله تعالى فيما قبل: (إن الذين كفروا الآية) وفيه نظر، وقال الاصم: المراد به الجهاد وما فرض في الأموال من حق ولا يلامه قوله تعالى: (إِذَا عَاهَدْتُمْ) وقيل: المراد به الذر، وقيل: اليمين: وتمقب ذلك الامام بانه حينئذ يكون قوله تعالى .

﴿وَلَا تَقْضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِدِهَا﴾ تسكرارا لأن الوفاء بالعهد والمنع من النقض مقاربان لأن الأمر بالفعل يستلزم النهى عن الترك، وإذا حل العهد على العموم بحيث دخل تحته اليمين كان هذا من باب تخصيص بعض الأفراد بالذكر للأعتناء به، وبعض من فسر العهد بالبيعة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حل اليمين على ما وقع عند تلك البيعة، وجوز بعضهم حملها على مطلق اليمين

وفي الحواشى السعدية ان الظاهر أن المراد بها الاشياء المحلوف عليها كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف على يمين فأتى بها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه» لأنه لو كان المراد ذكر اسم الله تعالى كان عين التأكي لا المؤكد فلم يكن محل ذكر العطف كما تقر في المعانى ورد بأن المرادها العقد لا المحلوف عليه لأن النقص إنما يلامم العقد ولا يتأني ذلك قوله تعالى: (بعد توكيدها) لأن المراد كون العقد مؤكدا بذكر الله تعالى لا بذكر غيره كما يفعله العامة الجهلة فالمعنى ان ذلك النهى لما ذكر لا عن نقض الحلف بغير الله تعالى وقال الواحدى: ان قوله سبحانه: (بعد توكيدها) لاخراج لغو اليمين نحو لا والله بلى والله بناء على ان المعنى بعد توكيدها بالمزم والمقد ولغو اليمين ليست كذلك. ثم اذا حل اليمين على مطلقها فهو كما قال الامام - عام دخله التخصيص بالحديث السابق الدال على أنه متى كان الصلاح في نقض اليمين جاز نقضها. وتعقب بأن فيه تأملا لأن الحظر لو لم يكن باقيا لما احتج الى الكفارة الساترة للذنب. وأجيب بأن وجوب الكفارة بطريق الزجر اذ أصل اليمين الانعقاد ولو محظورة فلا يتأني لزوم وجوبها، وجوز أن يقال: ان ذلك للانعدام على الحلف بالله



تعالى في غير محله فليتأمل، والتوكيد التوثيق، ومنه أكد بقلب الواو همزة على ما ذهب إليه الزجاج وغيره، من النجاة، وذهب آخرون إلى أن وكد وأكد لغتان أصليتان لأن الاستعمالين في المادة متساويان فلا يحسن القول بأن الواو بدل من الهمزة كما في الدر المصون وهو الذي اختاره أبو حيان \*

(وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا) أي شاهداً رقيباً فإن الكفيل مراد لخال المكفول به رقيب عليه واستعمال الكفيل في ذلك إما من باب الاستعارة أو المجاز المرسل والملاقة للزوم \*

والظاهر أن جعلهم مجاز أيضاً لأنهم لما فعلوا ذلك والله تعالى مطلع عليهم فكأنهم جعلوه سبحانه شاهداً فإله الخفاجي ثم قال: ولو أبقي الكفيل على ظاهره وجعل تمثيلاً لعدم تخصصهم من عقوبته وأنه يسلم لها كما يسلم الكفيل من كفه كما يقال: من ظلم فقد أقام كفيلاً بظلمه تنبيهاً على أنه لا يمكنه التخلص من العقوبة كما ذكره الراجلب كان معنى بليغاً جداً فتدبر. والظاهر أن الجملة في موضع الحال من فاعل (تنقضوا) وجوز أن تكون حالا من فاعل المصدر وإن كان محذوفاً، وقوله سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَعْمَلُونَ ٩١) أي من النقص

فيجازيكم على ذلك في موضع التعليل للنهي السابق، وقال الخفاجي: إنه كالتفسير لما قبله (وَلَا تَكُونُوا فِيهَا

تصنمون من النقص) (كَأَلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلًا) مصدر بمعنى المفعول أي مغزولها، والفعل منه غزل يغزل بكسر الزاي، والنقص ضد الإبرام، وهو في الجرم فكأجزائه بعضها من بعض، وقوله تعالى: (مَنْ بَدَقُوهُ) متعلق بنقضت على أنه ظرف له لإحالة ومن - من - زائدة مطردة في مثله أي كالمرة التي نقضت غزلاً من بعد إبرامه وإحكامه \*

(أَنْكَأْنَا) جمع نكث بكسر النون وهو ما ينكث قتله وانتصاه قيل على أنه حال مؤكدة من (غزلاً) وقيل: على أنه مفعول ثانٍ لنقض لتضمنه معنى جعل، وجوز الزجاج كون النصب على المصدرية (لأن نقضت) بمعنى نكثت فهو ملاق لعامله في المعنى.

وقال في الكشف: إن جعله مفعولاً على التضمين أولى من جملة حالاً أو مصدرًا، وفي الأتيان به مجموعاً وبالغة وكذلك في حذف الموصوفة ليدل على الحرفاء الحفاء، وما أشبه ذلك، وفي الكشف ما يشير إلى اعتبار التضمين حيث قال: أي لا تكونوا كالمراة التي أنحت على غزلاً بعد أن أحكمته فجعلته أنكأناً، وفي قوله: أنحت - على ما قال القطب - إشارة إلى أن (نقضت) مجاز عن أرادت النقص على حد قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة) وذكر أنه فسر بذلك جمعاً بين القصد والفعل ليدل على حماقتها واستحقاقها اللوم بذلك فإن نقضها ولو كان من غير قصد لم تستحق ذلك ولأن التشبيه كلما كان أكثر تفصيلاً كان أحسن، ولا يخفى ما في اعتبار التضمين وهذا المجاز من التكلف وكأنه لهذا قيل: إن اعتبار القصد لأن المتأرد من الفعل الاختياري وفي الكشف خرج ذلك المعنى من قوله تعالى: (من بعد قوّة) فإن نقض المبرم لا يكون إلا بعد انتهاء بالغ وقصد تام ولم يرد بالموصول امرأة بعينها بل المراد من هذه صفة في الآية تشبيه حال الناقض بحال الناقض في أحسن أحواله تحذيراً منه وإن ذلك ليس من فعل العقلاء وصاحبه داخل في عداد حرق النساء، وقيل: المراد امرأة معلومة عند المخاطبين كانت تغزل فاذا برمت غزلاً تنقضه وكانت تسمى خرقاء مكة، قال ابن الأنباري: كان اسمها ربيعة بنت عمرو المريبة تلقب الحفراء، وقال الكلبي، ومقاتل: هي امرأة من قريش اسمها ربيعة بنت سعد التيمي اتخذت

مغزلا قدر ذراع . صنارة مثل اصبع . فواسكه عظيمة على قدرها فسكانت تغزل هي وجوارها من الغداة الى الظهر ثم تأمرهن فيقطن ما غزلن . وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر بن حفص قال : كانت سعيدة الاسدية مجنونة تجمع الشعر والليف فنزلت هذه الآية (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها) وروى ابن مردويه عن ابن عطاء أنها شكت جنونها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وطلبت أن يدعو لها بالمعافاة فقال لها عليه الصلاة والسلام «ان شئت دعوت فعاك الله تعالى وان شئت صبرت واحتسبت ولك الجنة» فاخترت الصبر والجنة ، وذكر عطاء أن ابن عباس أراه اياها، وعن مجاهد هذا فعل نساء يجد تنقض أحدهن غزلها ثم تنفضه فتغزله بالصوف ، وإلى عدم التعيين ذهب قيادة عليه الرحمة (تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ) حال من الضمير في (لا تكونوا) أوفى الجار والمجرور الواقع موقع الخبره

وجوز أن يكون خبر تكونوا و(كالتى) نقضت في موضع الحال وهو خلاف الظاهر، وقال الامام: الجملة مستأنفة على سبيل الاستفهام الانكارى أى أنتخذون، والدخل في الاصل ما يدخل الشيء ولم يكن منه ثم كنى به عن الفساد والعداوة المستبطنه كالدغل، وفسره قتادة بالعدو والحيانة، ونصبه على أنه مفعول ثان، وقيل: على المفعولية من أجله، وفائدة وقوع الجملة حالا الاشارة الى وجه الشبه أى لا تكونوا مشبهين بامرأة هذا شأنها متخذين آيماكم وسيلة للغدر والفساد بينكم (أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ) أى بأن تكون جماعة (هى أربى) أى أزيد عدداً وأوفر مالا (من أمة) أى من جماعة أخرى، والمعنى لا تغدروا بقوم بسبب كثرتكم وقتلهم بل حافظوا على آيماكم معهم، وأخرج ابن جرير: وابن المنذر: وغيرهما عن مجاهد أنه قال: كانوا يحالفون الحلفاء فيجدون أكثر منهم وأعز فينقضون حلفهم ويحالفون الذين هم أعز فنهوا عن ذلك المعنى لا تغدروا بجماعة بسبب أن تكون جماعة أخرى أكثر منها وأعز بل عليكم الوفاء بالآيمان والمحافظة عليها وإن قل من خافتم لهو أكثر الآخرو وجوز في (تكون) أن تكون تامة وناقصة وفيه - أن يكون مبتدأ وعماداً (فأربى) إمام رفوع وأمنسوب وأنت تعلم أن البصريين لا يجوزون كون (هى) عماداً التنكير (أمة). وزعم بعض الشيعة أن هذه الآية قد حرفت وأصلها أن تكون أمة هى أركب من أمتكم؛ ولعمري قد ضلوا سواء السبيل (إِنَّمَا يَلْبُوكُمُ اللَّهُ بِهِ) الضمير المجرور عائد اما على المصدر المنسبك من (أن تكون) أو على المصدر المنفهم من (أربى) وهو الربو بمعنى الزيادة، وقول ابن جرير: وابن السائب: ومقاتل يعنى بالكثرة مرادهم منه هذا وكفوا ببيان حاصل المعنى، وظن ابن الأتباري أنهم أرادوا أن الضمير راجع الى نفس الكثرة لكن لما كان تأنيها غير حقيقى صح التكبير وهو كما ترى، وقيل: إنه لأربى لتأويله بالكثير، وقيل: للامر بالوفاء المدلول عليه بقوله تعالى - وأوفوا - الخ ولا حاجة إلى جعله منفعما من النهى عن الغدر بالعمد واختار بعضهم الأول لأنه أسرع تبادراً أى يعاملكم معاملة المختبر بذلك الكون لينظر أتمسكون بحبل الوفاء بعهد الله تعالى . بيعة رسوله عليه الصلاة والسلام أم تغفرون بكثرة قرش وشوكتهم وقلة المؤمنين وضعفهم بحسب ظاهر الحال (وَلَيَبِيَّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۙ) فيجازيكم بأعمالكم ثواباً وعقاباً (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتُمْكُمْ فِيهَا النَّاسَ) أمة واحدة (متفقة على الاسلام) (وَلَكِنْ) لا يشاء ذلك رعاية للحكمة بل (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ) إضلاله بأن يخلف في الضلال حسبما يصرف اختياره التابع

لاستعداده له ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته حسبما يصرف اختياره التابع لاستعداده لتحصيلها ﴿ وَلَتَسْأَلَنَّ ﴾ جميعا يوم القيامة سؤال محاسبة ومجازاة لاسؤال استفسار وتقميم ﴿ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۙ ۹۳ ﴾ تستمرون على عمله في الدنيا بقدركم المؤثرة باذن الله تعالى، والآية ظاهرة في أن مشيئة الله تعالى لاسلام الخلق كلهم ما وقعت وأنه سبحانه انما شاء منهم الافتراق والاختلاف، فإيمان وكفر وتصديق وتكذيب ووقع الأمر كما شاء جل وعلا، والمعتزلة ينكرون كون الضلال بمشيئته تعالى ويزعمون أنه سبحانه انما شاء من الجميع الايمان ووقع خلاف ما شاء عز شأنه. وأجاب الزمخشري عن الآية بأن المعنى لو شاء على طريقة الالهام والنسر لجدلكم أمة واحدة مسلمة فانه سبحانه قادر على ذلك لكن اقتضت الحكمة أن يضل ويخذل من يشاء من علم سبحانه أنه يختار الكفر ويصمم عليه ويهدي من يشاء بأن يطفئ بمن علم أنه يختار الايمان، والحاصل أنه تعالى بنى الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم يبنه على الاجبار الذي لا يستحق به شيء ولو كان العبيد مضطرين للهداية والضلال لما أثبت سبحانه لهم عملا يستلون عنه بقوله: ﴿ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ اهـ، وللعسكري نحوه، وقد قدمنا لك غير مرة أن المذهب الحق على ما بينه علامة المتأخرين السكوراني وألف فيه عدة رسائل أن للعبد قدرة مؤثرة باذن الله تعالى لانه لا قدرة له أصلا كما يقول الجبرية. ولأن له قدرة مقارنة غير مؤثرة كما هو المشهور عند الاشعرية ولأن له قدرة مؤثرة وان لم يؤذن لله تعالى كما يقول المعتزلة وان له اختيارا أعطيه بعد طلب استعداده الثابت في علم الله تعالى له فللعبد في هذا المذهب اختيار والعبد مجبور فيه بمعنى أنه لا بد من أن يكون له لأن استعداده الازلي الغير المحمول قد طلبه من الجراد المطلق والحكيم الذي يضع الاشياء في مواضعها والاثابة والتعذيب انما يترتبان على الاستعداد للخير والشر الثابت في نفس الأمر والخير والشر يدلان على ذلك نحو دلالة الاثر على المؤثر والغاية على ذى الغاية وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ومن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه ۝ وقال ابن المنير: ان أهل السنة عن الاجبار بمنزل لأنهم يشبون للعبد قدرة واختيارا وافعالا وهم مع ذلك يوحدون الله تعالى حق توحيدهم فيجعلون قدرته سبحانه هي الموجدة والمؤثرة وقدرة العبد مقارنة لحسب وبذلك يميز بين الاختيارى والقسرى وتقوم حجة الله تعالى على عباده اهـ وهذا هو المشهور من مذهب الاشعرية وهو كما ترى، وسيأتى أن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام وما فيه من النقص والابرام ۝

﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا اِيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ ﴾ قالوا هو تصريح بالنهي عن اتخاذ الايمان دخلا بعد التضمن لأن اتخاذ المذكور فيما سبق وقع قبدا للنهي عنه فكان منها عنه ضمنا تأ كيدا وبالغلة في قبح المنهى عنه وتمهيدا لقوله تعالى: ﴿ فَتَرَىٰ قَدَمًا قَدِيمًا ﴾ عن حجة الحق ﴿ بَعْدَ ثُبُوتِهَا ﴾ عليها ورسوخها فيها بالايمان، وقيل ماتقدم كان نهيا عن الدخول في الحلف ونقض العهد بالقلة والكثرة وما هنا نهى عن الدخول في الايمان التي يراد بها اقتطاع الحقوق فساكنه قيل: لاتتخذوا ايمانكم دخلا بينكم لتوصلوا بذلك الى قطع حقوق المسلمين ۝ وقال أبو حيان: لم يكرر النهي فان ما سبق إخبار بأنهم اتخذوا ايمانهم دخلا معللا بشيء خاص وهو أن تكون أمة هي أربى من أمة وجاء النهي المستأنف الانشائي عن اتخاذ الايمان دخلا على العموم فيشمل جميع الصور من الحلف في المبايعة وقطع الحقوق المالية وغير ذلك. ورد بأن قيد المنهى عنه منهى عنه فليس إخبارا صرفا



ولا عموم في الثاني لأن قوله تعالى: (فتزل) الخ اشارة الى العلة السابقة اجمالاً على أنه قد يقال: إن الخاص مذكور في ضمن العام أيضاً فلا يحصى عن التكرار أيضاً ولو سلم ما ذكره فأمل، ونصب -تزل- بأن مضمرة في جواب النهي لبيان ما يترتب عليه ويقضيه، قال في البحر: وهو استعارة للوقوع في أمر عظيم لأن القدم إذا زلت انقلب الانسان من حال خير إلى حال شر، وتوحيد القدم وتنكيرها -كما قال الزمخشري- للإيدان بأن زل قدم واحدة أى قدم كانت عزت أو هانت محذور عظيم فكيف بأقدام، وقال أبو حيان: إن الجمع تارة يلحظ فيه المجموع من حيث هو بتجوع وتارة يلحظ فيه كل فرد فرد وفي الأول يكون الاسناد معتبراً فيه الجمعية وفي الثاني يكون الاسناد مطابقاً للفظ الجمع كثير فيجمع ما اسند اليه ومطابقاً لكل فرد فيفرد كقوله تعالى: (وأعدت لهم متكأً) فأفرد المتكأً لما لوحظ في (لهم) كل واحدة منهم ولو جاء مراداً به الجمعية أو على الكثير في الوجه الثاني لجمع وعلى هذا ينبغي أن يحمل قوله:

فانى وجدت الضامرين متاعهم يموت ويفنى فارضخى من وعائنا

أى كل ضامر، ولذا أفرد الضمير في يموت ويفنى، ولما كان المعنى هالاً يتخذ كل واحد منكم جاء (فتزل قدم) مراعاة لهذا المعنى، ثم قال سبحانه: (وَتَذُقُوا السُّوءَ) مراعاة للمجموع أو لفظ الجمع على الوجه الكثير إذا قلنا: إن الاسناد لكل فرد فرد فتكون الآية قد تعرضت للنهي عن اتخاذ الأيمان دخلاً باعتبار المجموع وباعتبار كل فرد ودل على ذلك بافراء (قدم) وجمع الضمير في (وتذوقوا). وتعقب بأن ما ذكره الزمخشري نكتة سرية وهذا توجيه للأفراد من جهة العربية فلا ينافي النكتة المذكورة والمراد من السوء العذاب الدنيوي من القتل والاسر والنهب والجلالة غير ذلك مما يسوء ولا يخفى مافى (تذوقوا) من الاستعارة (بِمَا صَدَدْتُمْ) بسبب صدودكم وإعراضكم أو صد غيركم ومنعه (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الذى ينتظم الوفاء بالعهود والأيمان فان من نقض البيعة وارتد جعل ذلك سنة لغيره يتبعه فيها من بعده من أهل الشقاق والاعراض عن الحق فيكون صاداً عن السبيل. وجعل هذا بعضهم دليلاً أن الآية فيمن بايع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو كما ترى (وَلَكُمْ) في الآخرة (عَذَابٌ عَظِيمٌ ٩٤) لا يعلم عظمه إلا الله تعالى (وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) المراد به عند كثير بيعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على الأيمان والاشتراء مجاز عن الاستبدال لمكان قوله تعالى: (ثُمَّ لَقِيلَ) فان الثمن مشتري لا مشتري به أى لا تأخذوا بمقابلة عهده تعالى عوضاً يسيراً من الدنيا، قال الزمخشري: كان قوم من أسلم بمسكة زين لهم الشيطان لجزعهم مما رأوا من غلبة قريش واستضعافهم المسلمين وايدئتهم لهم ولما كانوا يعدونهم من المواعيد ان رجعوا أن ينقضوا ما بايعوا عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقتلهم الله تعالى بهذه الآية ونههم عن أن يستبدلوا ذلك بما وعدوهم به من عرض الدنيا، وقال ابن عطية: هذا نهى عن الرشا وأخذ الاموال على ترك ما يجب على الأخذ فعمله أو فعل ما يجب عليه تركه، فالمراد بعهد الله تعالى ما يعتمدهم ما تقدم وغيره ولا يخفى حسنه (إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ) أى ما أخبأه وادخره لكم في الدنيا والآخرة (هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) من ذلك الثمن القليل (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٩٥) أى إن كنتم من أهل العلم والتمييز، فالفعل منزل منزلة اللازم؛ وقيل: متعد والمفعول محذوف وهو فضل ما بين العوضين، والاول أبان ومستثنى عن التقدير، وفي التعبير

بان ما لا يخفى ، والجملة لتعليل للنهي على طريقة التحقيق كما أن قوله تعالى : ( مَا عِنْدَكُمْ ) الخ تعاميل للخيرية بطريق الاستثناف أى ماتمتعون به من نعم الدنيا وما فيها جميعا ( يَتَفَدُّ ) يتقاضى ويفى وإن جمعه عدده وطال مدده ، يقال : تفد بكسر الهمزة وتفد بفتحها نفاداً ونفوداً اذا ذهب وفتى ، وأما نفذ بالذال المعجمة فبفتح العين ومضارعه ينفذ بضمها ( وَمَا عِنْدَ اللَّهِ ) من خزان رحمة الدنيا والآخرة ( بَاقٍ ) لانفاد له ؛ أما الآخرة فظاهر ، وأما الدنيا فحيث كانت موصولة بالآخرة ومستتعبة لها فقد انتظمت في سلك الباقيات الصالحات . واخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير أن المراد بما عند الله في الموضوعين الثواب الآخروي واختاره بعض الائمة ، وفي إيراد الاسم على صيغة المضارع من الدلالة على الدوام ما لا يخفى . ورد بالآية على جهنم بن صفوان حيث زعم أن نعم الجنة منقطع ، وقوله تعالى : ( وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ ) بنون العظمة وهى قرارة عاصم . وإن كثير على طريقة الالتفات من الغيبة الى التكلم تكرير للوعود المستفاد من قوله سبحانه : ( إن ما عند الله هو خير لكم ) على نهج التوكيد القسعى مبالغة فى الحمل على الثبات على العهد . وقرأباق السبعة بالياء . فلا التفات . والعدول عما يقتضيه ظاهر الحال من أن يقال : ولنجزينكم - بالنون أو بالياء - أجركم بأحسن ما كنتم تعملون للتوسل إلى التعرض لأعمالهم والاشعار بعليتها للجزاء أى والله لنجزين ( الَّذِينَ صَبَرُوا ) على العهد أو على أذية المشركين ومشاق الإسلام التى من حملتها الوفاء بالعهود وإن وعد المهاددون على نقضها بما وعدوا ( أَجْرُهُمْ ) مفعول ( لنجزين ) أى لنعطينهم الخاص بهم بمقابلة صبرهم ( بِأَحْسَنِّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٦ ) هو الصبر فإنه من الاعمال القلبية ، والكلام على حذف مضاف أى لنجزينهم بجزاء صبرهم ، وكان الصبر احسن الاعمال لاحتياج جميع التكليف اليه فهو رأسها قاله أبو حيان . وفي ارشاد العقل السليم إنما أضيف الأحسن إلى ما ذكره للأشعار بكمال حسنة كافي قوله تعالى : ( وحسن ثواب الآخرة ) للافادة تضر الجزاء على الأحسن منه دون الحسن فان ذلك مما لا يخطر ببال أحد لاسما بعد قوله تعالى : ( أجرهم ) فالإضافة للترغيب . وجوز أن يكون المعنى لنجزينهم بحسب أحسن أفراد أعمالهم أى لنعطينهم بمقابلة الفرد الأدنى من أعمالهم مانعطينه بمقابلة الفرد الأعلى منها من الاجر الجزيل لأننا نعطي الاجر بحسب افرادها المتفاوتة في مراتب الحسن بأن نجزي الحسن منها بالحسن والاحسن بالاحسن ، وفيه ما لا يخفى من العدة الجميلة باغتنار ماعسى يمتريهم فى تضاعيف الصبر من بعض جزع ونظمه فى سلك الصبر الجميل ، وأن يكون ( أحسن ) صفة جزاء محذوفاً والإضافة على معنى من التضاضية أى لنجزينهم بجزاء أحسن من أعمالهم ، وكونه أحسن لمضاعفته ، وقيل : المراد بالأحسن ما ترجع فعله على تركه كالواجبات والمندوبات أو بما ترجح تركه أيضاً (١) كالمحرمات والمكروهات والحسن ما لم يترجح فعله ولا تركه وهو لا يثاب عليه . وتعقبه فى الارشاد بأنه لا يساعده مقام الحث على الثبات على ما هم عليه من الاعمال الحسنة المخصوصة والترغيب فى تحصيل ثمراتها بل التعرض لإخراج بعض أعمالهم من مدارية الجزاء من قبيل تحجير الرحمة الواسعة فى مقام توسيع حماها ، وقيل : المراد بالأحسن النفل ، وكان

(١) فى اصل المصنف سقط لفظ وتركه ، وزدناه من تفسير ابن السعدي لأنه منقول عنه

أحسن لأنه لم يحتم بل يأتي الانسان به مختاراً غير مازم ، وإذا علمت المجازة على النفل الذي هو أحسن علمت المجازة على الفرض الذي هو حسن ، ولا يخفى أنه ليس بحسن أصلاً ﴿ مَنْ عَمَلْ صَالِحًا ﴾ أى عملاً صالحاً أى عمل كان ، وهذا .. كما قيل - شروع في تحريص كافة المؤمنين على كل عمل صالح غب ترغيب طائفة منهم في الثبات على ما هم عليه من عمل صالح مخصوص دفعاً لتوهم الاجر الموفور بهم وبعملهم ، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ ذَكَرْ أَوْثَانِي ﴾ دفع لتوهم تخصيص ( من ) بالذكر لتبادرهم من ظاهر لفظ ( من ) فإنه مذكور وعاد عليه ضميره وإن شمل النوعين وضماً على الاصح ، واستدل عليه بما رواه الترمذى من قوله ﷺ : « من جر ثوبه خيلاً لم ينظر الله تعالى اليه ، وقول أم سلمة : « فكيف تصنع النساء بذيولهن » الحديث فإن أم سلمة رضى الله تعالى عنها فهمت دخول النساء في ( من ) وأفرها على ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وبأنهم أجمعوا على أنه لو قال : من دخل دارى فهو حر فدخلها الاماء عتقن ، وبعضهم يستدل على ذلك أيضاً بهذه الآية إذ لولا تناوله الاثنى وضماً لما صح أن يبين بالنوعين . وفي الكشف كان الظاهر تناوله للذكور من حيث ان الاناث لا يدخلن في أكثر الاحكام والمحاورات وإن كان تناول على طريق التعميم والتغليب حاصل لكن لما أريد التنصيص ليكون أغبط للفريقين ونصاً في تناولهما بين بذكر النوعين اه ، والقول الاصح أن تناول لا يحتاج إلى التغليب ، وتام الكلام في ذلك في كتب الاصول ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ في موضع الحال من فاعل ( عمل ) وقيد به اذلاً اعتداداً باعمال الكفرة الصالحة فاستحقاق الثواب اجماعاً ، واختلف في ترتب تخفيف العقاب عليها ، فقال بعضهم : لا يترتب ايضا لقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَقَدَّمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّثُورًا ﴾

وقال الامام : إن افادة العمل الصالح لتخفيف العقاب غير مشروطة بالايان لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ وحديث أبي طالب أنه اخف الناس عذاباً لمحبهه وحمائه النبي ﷺ . وفي البحر أن قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ مخصص بهذه الآية ونحوها أو يراد - بمثقال ذرة - مثقال ذرة من ايمان كما جاء فيمن يخرج من النار من عصاة المؤمنين ، وقال الكرماني : إن تخفيف العذاب عن أبي طالب ليس جزاء لعمله بل هو لرجاء غيره أو هو من خصائص نبينا عليه الصلاة والسلام ، وقال بعضهم : الايمان شرط لترتب التخفيف على الاعمال الصالحة إذا كانت بما يتوقف صحتها على النية التي لا تصح من كافر وليس شرطاً للترتب عليها إذا لم تكن كذلك ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام في هذا المقام ، وإثارة الجملة الاسمية لافادة وجوب دوام الايمان ومقارنته للعمل الصالح في ترتب قوله تعالى : ﴿ فَلَنَجْيِئَنَّ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ الخ ، والمراد بالحياة الطيبة الحياة التي تكون في الجنة إذ هناك حياة بلا موت وغنى بلا فقر وصحة بلا سقم وملك بلا هلك وسعادة بلا شقاوة ، أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن الحسن قال : مات طيب الحياة لأحد الاثني عشر ، وروى نحوه عن مجاهد . وقناة . وابن زيد ، والله تعالى در من قال :

لا طيب للعيش مادامت منغصة لذاته بادكار الموت والمهرم

وقال شريك : هي حياة تكون في البرزخ فقد جاء « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار »



وقال غير واحد: هي في الدنيا وأريد بها حياة تصحبها القناعة والرضا بما قسمه الله تعالى له وقدره، فقد أخرج البيهقي في الشعب، والحاكم وصححه، وابن أبي حاتم، وغيرهم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها أنه فسرها بذلك وقال: «كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو اللهم فتنني بما رزقتني وبارك لي فيه واخلف على كل غائبة لي بخير» وجاء القناعة مال لا يتنفذ •

وقال أبو بكر الوراق: هي حياة تصحبها حلوة الطاعة، وأخرج عبد الرزاق، وغيره عن ابن عباس أنه سئل عن ذلك فقال: الحياة الطيبة الرزق الحلال، وروى عن الضحاك، ووجه بعضهم طيب هذه الحياة بأنه لا يترتب عليها عقاب بخلاف الحياة بالرزق الحرام فقد جاء «أما لحم نبت من سحت فالنار أولى به» وهو كما ترى، وقيل: غير ذلك؛ وأولى الأقوال على تقدير أن يكون ذلك في الدنيا تفسيرها بما يصحبها القناعة. قال الواحدي: إن تفسيرها بذلك حسن، يختار فانه لا يطيب في الدنيا إلا عيش القانع وأما الحريص فانه أبداً في السكد والعناء، وقال الامام: إن عيش المؤمن في الدنيا أطيب من عيش الكافر لوجوه •

الأول أنه لما عرف أن رزقه إنما حصل بتدبير الله تعالى وأنه سبحانه محسن كريم لا يفعل إلا الصواب كان راضياً بكل ما قضاه وقدره وعرف أن مصلحته في ذلك، وأما الجاهل فلا يعرف هذه الأصول وكان أبداً في الحزن والشقاء. الثاني أن المؤمن يستحضر أبداً في عقله أنواع المصائب والمحن ويقدر وقوعها ويحسد نفسه راضية بذلك فعند الوقوع لا يستعظمها بخلاف الجاهل فانه غافل عن تلك المعارف فعند وقوع المصائب يعظم تأثيرها في قلبه. الثالث أن المؤمن منشور معرفة الله تعالى والقاب إذا كان ملوماً بالمعرفة لم يتسع الاحزان الواقعة بسبب أحوال الدنيا وأما الجاهل فقلبه خال عن المعرفة متفرغ للاحزان من المصائب الذنوبية. الرابع أن المؤمن عارف أن خيرات الحياة الجسمانية خسيسة فلا يعظم فرحها بوجدها ولا غمها بفقدها والجاهل لا يعرف سعادة أخرى تغايرها فيعظم فرحها بوجدها وغمها بفقدها. الخامس أن المؤمن يعلم أن خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة الزوال ولولا تغيرها وانقلابها ما وصلت اليه فعند وصولها اليه لا يتعاقب بها قلبه ولا يعانقها معانقة العاشق فلا يحزنه فواتها والجاهل بخلاف ذلك اهملها ولا يبحث فيه، وبالجملة. وأورد على التفسير المختار أن بعض من عمل صالحاً وهو مؤمن لم يرزق القناعة بل قد ابتلى بالفروع، وأوجب بأن المراد بالمؤمن من كمل إيمانه أو يقال: المراد - بمن عمل صالحاً - من كان جميع عمله صالحاً •

وقال البيضاوي في بيان ترتب احيائه حياة طيبة: إنه إن كان معسراً فظاهر وإن كان وسيراً فطيب عيشه بالقناعة والرضى بالقسمة وتوقع الأجر العظيم في الآخرة أي على تخلف بعض مراداته عنه وضنك عيشه فقال الخفاجي: إن هذه الأمور لا بد من وجود بعضها في المؤمن والأخير - يعني توقع الأجر في الآخرة - عام شامل لكل مؤمن فلا يرد عليه أن هذا لا يوجد في كل من عمل صالحاً حتى يؤول المؤمن بمن كمل إيمانه إلى آخر ما سمعت. وتنبأ بأن القناعة هي الرضا بالقسم كما في القاموس وغيره وتوقع الأجر العظيم لا يوجد بدون ذلك وكيف يحصل الأجر على تخلف المراد وضنك العيش مع الجزع وعدم الرضا، وكلامه ظاهر في تحقق هذا التوقع وإن لم يكن هناك قناعة ورضا ولا يكاد يقع هذا من مؤمن عارف فلا بد من التأويل •

وبحث بعضهم فيه أيضاً بأن كمال الإيمان لا يكون بدون الرضا وكذا كون جميع الأعمال سالحة لا يوجد بدونه لأن الأعمال تشمل القلبية والقالية والرضا من النوع الأول. والمراد من (لنجينه حياة طيبة)

لنعتینہ ما تطیب به حیاته . فیقول معنی الآیۃ حیثئذ علی تقدیر أن یراد القناعۃ والرضا من رضی بالقسمۃ وفعل کذا وكذا وهو مؤمن أو من عمل صالحا وهو راض بالقسمۃ متصف بکذا وكذا . مافیہ کمال ایمان فلنعتینہ الرضا بالقسمۃ الذی تطیب به حیاته ویراد بها ما سلت من توهم الموت والمهرم وحلول الالم والسقم فیکون قوله تعالی : «فلنحینه القیل والقال ، ویراد بها ما سلت من توهم الموت والمهرم وحلول الالم والسقم فیکون قوله تعالی : «فلنحینه حیة طیبة» إشارة إلى درہ المفاسد ، وقوله سبحانه : ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۙ﴾ (۹۷) إشارة إلى جانب المصالح ولکن الأول أهم قدم فلیتأمل ، وكان المراد ولنجزینهم الخ حسبما یفعل بالصابرين قلیدس فی الآیۃ شائبة تکرار كما زعم الطبرسی ، والجمع فی الضمائر العائدة الی الموصول لمراعاة جانب المعنی كما أن الافراد فیما سلف لرعاية جانب اللفظ ، وإیثار ذلك علی العکس بناءً علی كون الاحیاء حیة طیبة فی الدنیا وجزاء الاجر فی الآخرة لما أن وقوع الجزاء بطریق الاجتماع المناسب للجمعية ووقوع ما فی حیز الصلة وما یترتب علیہ بطریق الافتراق والتعاقب الملائم للافراد ، وقیل بناءً علی كون ذلك فی الآخرة : إن الجمع والافراد لما تقدم ، وكذا إیثار ذلك علی العکس فما عدا ضمیره ولنحینه ، واما فی ضمیره فلما أن الاحیاء حیة طیبة بمعنى ما سلت مما تقدم أمر واحد فی الجميع لا یتفاوت فیہ أهل الجنة فكأنهم فی ذلك شیء واحد ، ولما یکن الجزاء كذلك وكان أهل الجنة فیہ متفاوتین جیء بضمیر الجمع معه فتأمل كل ذلك . وروی عن نافع أنه قرأ «ولیجزینهم» بالیاء علی الالتفات من التکلم إلى الغیبة \*

قال أبو حیان : ویبغی أن یراد ذلك علی تقدیر قسم ثان لامعطوفا علی ( فلنحینه ) فیکون من عطف جملة قسمیة علی مثلها وکلتاهما محذوفتان ، ولا یراد من عطف جواب علی مثله لتغایر الاسناد وافضاء الثاني إلى إخبار المتکلم عن نفسه اخبار الغائب وذلك لا یجوز ، وعلی هذا لا یجوز زید قال لأضربن هنداً ولینبئنها ترید ولینبئها زید فان جملة علی إضمار قسم ثان جاز آی وقال زید لینبئها لأنك فی هذا التركيب حکایة المعنی و حکایة اللفظ ، ومن الثاني ( ولیحلفن إن أردنا إلا الحسنى ) ومن الأول ( یحلفون بالله ما قالوا ) ولو حکى اللفظ قبل ما قلنا اه . واستدل بالآیۃ علی أن ایمان مغایر للعمل الصالح مغایرة الشرط للبشرط \* هذا وإذا قد انتهى الامر لمدار الجزاء وهو صلاح العمل وحسنه رتب علیہ بالفاء الارشاد الی ما به یحسن العمل الصالح ، ویخلص عن شوب الفساد فقیل : ﴿ فَأَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۗ أَى إِذَا أَرَدْتَ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ فَلِأَنَّهُ عَزَّ جَارَهُ أَنْ يَعْبُدَكَ (مَنْ) ۗ وَسَاوَسَ الشَّيْطَانُ الرَّجِيمُ ۙ﴾ (۹۸) کیلا یوسوسک فی القراءة فالقراءة مجاز مرسل عزیرادتها إطلافاً لاسم المسبب علی السبب ، وکیفیه الاستعاذة عند الجهر ومن القراء وغيرهم أعوذ بالله من الشیطان الرجیم لتظافر الروایات علی أنه صلی الله تعالی علیہ وسلم کان یستعین كذلك .

وروی الثعلبی . والواحدی أن ابن مسعود قرأ علیہ علیه الصلاة والسلام فقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشیطان الرجیم فقال له صلی الله تعالی علیہ وسلم : « یا ابن أم عبد قل أعوذ بالله من الشیطان الرجیم هکذا أقرأنیہ جبریل عن القلم عن اللوح المحفوظ » نعم أخرج أبو داود . والیهتمی عن عائشة رضی الله عنها فی ذکر الافک قالت « جلس رسول الله صلی الله تعالی علیہ وسلم وكشف عن وجهه وقال : أعوذ بالله السميع

العليم من الشيطان الرجيم إن الذين جاؤا بالافك « الآية ، وأخرجنا عن عبيد انه قال « كان رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا قام من الليل فاستفتح الصلاة قال : سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ثم يقول أعوذ بالله السميع العليم » الخ وبذلك أخذ من استعاذ كذلك ، وفي الهداية الأولى أن يقول : أستعيز بالله ليوافق القرآن ويقرب أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اه ، والخيار ما سمعت أولاً لأن لفظ ( استعذ ) طلب العوذ وقوله : ( أعوذ ) امتثال مطابق لمقتضاه . والقرب من اللفظ مهدر ، ويكفي لأولوية ما عليه الجمهور بجيؤه في المأثور : وقال بعض أصحابنا ، لا ينبغي أن يزيد المتعوذ السميع العليم لأنه ثناء ، وما بعد التعموذ محل القراءة لا محل الثناء وفيه أن هذا بعد تسليم الخبرين السابقين غير شديد على أنه ليس في ذلك آتيان بالثناء بعد التعوذ بل آتيان به في أثناءه كما لا يخفى ، والامر بها للندب عندهم ، وأخرج عبد الرزاق في المصنف ، وابن المنذر عن عطاء . وروى عن الثوري أنها واجبة لكل قراءة في الصلاة أو غيرها لهذه الآية فحتملاً الامر فيها على الوجوب نظر إلى أنه حقيقة فيه ، وعدم صلاحية كونها لدفع الوسوسة في القراءة صارفاً عنه بل يصح شرع الوجوب معه ، وأجيب بأنه خلاف الاجماع ، ويبعد منهما أن يبتدعا قولاً خارقاً له من بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز فأنه تعالى أعلم بالصارف على قول الجمهور ، وقديقال : هو تعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم الامر بالصلوة ولم يذكرها عليه الصلاة والسلام . وقد يجاب بأن تعليمه إياها بتعليمه ما هو من خصائصها وهي ليست من واجباتها بل من واجبات القراءة أو إن كونها تقال عند القراءة كان ظاهراً معهوداً فاستغنى عن ذكرها ، وفيه أنه لا يتأتى على ما تسمع قريباً إن شاء الله تعالى من قول أبي يوسف عليه الرحمة : وقال الحفاجي : إن حمل الامر على الندب لما روى من ترك النبي ﷺ طاء ، وإذا ثبت هذا كفي صارفاً ، ومذهب ابن سيرين . والنخعي وهو أحد قولي الشافعي أنها مشروعة في القراءة في كل ركعة لأن الامر معلق على شرط فيتكرر بتكرره كما في قوله تعالى ( وإن كنتم جنباً فاطهروا ) وأيضاً حيث كانت مشروعة في الركعة الأولى فهي مشروعة في غيرها من الركعات قياساً للاشتراك في العلة ، ومذهب أبي حنيفة - وهو القول الآخر للشافعي - أنها مشروعة في الأولى فقط لأن قراءة الصلاة كلها كقراءة واحدة ، وقيل : لأنها عند الامام أبي حنيفة حنيفة للصلاة ولذا لا تكرر ، والمذكور في الهداية وغيرها أنها عند الامام ومحمد للقراءة دون الثناء حتى يأتي بها المسبوق دون المقتدى ، وقال أبو يوسف : انها للثناء في الخلاصة أنه الاصح ، وتظهر ثمرة الخلاف في ثلاثة مسائل ذكرت فيها فما ذكره صاحب القيل لم نعث عليه في كتب الاصحاب ، ومالك لا يرى التعوذ في الصلاة المعروضة ويراه في غيرها كقيام رمضان ، والمروى عنه في غير الصلاة فيما سمعت من بعض مقلديه وعن أبي هريرة ، وابن سيرين . وداود . وحجرة من القراء أن الاستعاذة عقب القراءة أخذاً بظاهر الآية وللجمهور ما رواه أئمة القراءة مسنداً عن نافع عن جبير بن مطعم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقول قبل القراءة : ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) ، قال في الكشف ، دل الحديث على أن التقديم هو السنة فبقي سببية القراءة لها ، وفي ( فاستعذ ) دلت على السببية فلتقدر الإرادة ليصح ، وأيضاً الفراغ عن العمل لا يناسب الاستعاذة من العدو وإنما يناسبها الشروع فيه والتوسط فلتقدر ليكون نا - أي القراءة - والاستعاذة - مسببتين عن سبب واحد لا يكون بينهما مجرد الصلابة الاتفاقية التي تنافيها الفاء ، وإليه أشار صاحب المفتاح بقوله : بقرنة الفاء السنة المستغفظة انتهى • ومنه يعلم أن ما قبل من أن الفاء لا دلالة فيها على ما ذكر وأن اجماعهم على صحة هذا المجاز يدل على أن القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ليس بشرط فيه ليس بشيء ، وكذا القول بالفرق بين هذه الآية وقوله



تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الخ بأن ثمة دليلاً قائماً على المحارفة ترك الظاهر له بخلاف ما نحن فيه، والظاهر أن المراد بالشیطان إبليس وأعدائه، وقيل: هو عام في كل متردات من جزو إنس، وتوجيه الخطاب الرسول الله صلى الله عليه وسلم وأخصيص قراءة القرآن من بين الأعمال الصالحة بالاستعاذة عند إرادتها للتهيئة على أنها لغزيرة عليه الصلاة والسلام، وفي سائر الأعمال الصالحة أهم فانه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث أمر بها عند قراءة القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما الظن بمن عداه عليه الصلاة والسلام فيما عدا القراءة من الأعمال (إنه) الضمير للشأن أو للشیطان ﴿لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ﴾ تساط واستيلاء ﴿عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ٩٩﴾ أى إليه تعالى إلى غير سبجانه يفوضون أمورهم وبه يعوذون فالمراد نفي التساط بعد الاستعاذة فتكون الجملة تعليلاً للامر بها أو لجوابه المنوى أى ان يعذك ونحوه •

وقال البعض: المراد نفي ذلك مطلقاً، قال أبو حيان: وهو الذى يقتضيه ظاهر الاخبار. وتعقب بأنه اذا لم يكن له تساط فلم أمروا بالاستعاذة منه. وأجيب بأن المراد نفي ما عظم من التساط. وقد أخرج ابن جرير وغيره عن سفيان الثوري أنه قال في الآية: ليس له سلطان على أن يحلمهم على ذنب لا يغفر لهم والاستعاذة من المحتقرات فهم لا يطيعون أو امره ولا يقبلون وسأوسه إلا فيما يحتقره على ندور وغفلة فامر بالاستعاذة منه إذ لا يعتام بحفظهم، وقد ذهب إلى هذا البيضاءوى ثم قال: فذكر الساطنة بعد الامر بالاستعاذة لثلاثتهم منه أن له سلطاناً وفي الكشف أن هذه الجملة جارية مجرى البيان الاستعاذة المأمور بها وأنه لا يكتفى فيها بمجرد القول الفارغ عن اللجأ إلى الله تعالى واللجأ إنما هو بالآيات أولاً والتوكل ثانياً، وأياً ما كان فوجه ترك العطف ظاهر وإيثار صيغة الماضى في الصلة الأولى للدلالة على التحقيق بما أن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجددى، وفي التعرض لوصف الربوبية تأكيد لنفي السلطان عن المؤمنين المتوكلين •

(إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَهُ) أى يجعلونه واليا عليهم فيجبونه ويطيعونه ويستجيبون دعوته فالمراد بالسلطان التساط والولاية بالدعوة المستتعبة للاستجابة لا ما يعم ذلك والتساط بالقسر والالجام فان في جعل التولى صلة (ما) يفصح بفي ارادة التساط القسرى فان المقسور يمدزل عنه بهذا المعنى، وقد نفي هذا أيضاً عن الكفرة في قوله تعالى حكاية عن اللعين: (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم) فاستجتملى (والذين هم به) أى بسبب الشيطان واغوائه إياهم (مُتْرَكُونَ ١٠٠) بالله تعالى، وقيل: أى باشر اكهم الشيطان مشركون بالله تعالى، وجوز أن يكون الضمير للرب تعالى شأنه والباء للتعدية، وروى ذلك عن مجاهد ورجح الاول بتاحاد الضمائر فيه مع تبادره إلى الذهن، وفي ارشاد العقل السليم ما يشعر باختيار الاخير، وذكر فيه أيضاً أن قصر سلطان اللعين على المذكورين غب نفيه عن المؤمنين المتوكلين دليل على أنه لا واسطة في الخارج بين التوكل على الله تعالى وتولى الشيطان وإن كان بينهما واسطة في المفهوم وأن من لم يتوكل عليه تعالى ينتظم في سلك من يتولى الشيطان من حيث لا يحتسب اذ به يتم التعاميل، ففيه مبالغة في الحمل على التوكل والتحذير عن مقابله • وإيثار الجملة الفعلية الاستقبالية في الصلة الأولى للامراً تفاعلاً والاسمية في الثانية للدلالة على الثبات، وتكرار الموصل للاحتراز عن توهم كون الصلة الثانية حالية مفيدة لعدم دخول غير المشركين من أولياء الشيطان تحت سلطانه •

وتقديم الأولى على الثانية التي هي بمقابلة الصلة الأولى فيما سلف لرعاية المقارنة بينها وبين ما يقابلها من التوكل على الله تعالى ولوروعى الترتيب السابق لانفصال كل من القريبتين عما يقابلها اه ، وقيل : لما كان كل من الايمان والتولى منشأ لما بعده قدم عليه ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل ﴿ وَإِذَا بدلنا آية مكان آية ﴾ أى إذا نزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلانها بأن نسخناها بها ، والظاهر على ما في البحر أن المراد نسخ اللفظ والمعنى ، ويجوز أن يراد نسخ المعنى مع بقاء اللفظ ﴿ وَاللهُ اعْلَمُ بما نَزَّلُ ﴾ من المصالح فكل من الناسخ والمنسوخ منزل حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان كل وقت له مقتضى غير مقتضى الآخر فكم من مصلحة تنقلب مفسدة في وقت آخر لانقلاب الامور الداعية اليها، ونرى الطبيب الحاذق قد يأمر المريض بشربة ثم بعد ذلك ينهأ عنها ويأمره بضدها، وما الشرائع الا مصالح للعباد وأدوية لأمرضهم المعنوية فتختلف حسب اختلاف ذلك في الاوقات وسبحان الحكيم العليم ، والجملة اما معترضة لتوبيخ الكفرة والتنبيه على فساد رأيهم ، وفي الالتفات إلى الغيبة مع الاستناد إلى الاسم الجليل لا يتخفى من تربية المهابة وتحقيق معنى الاعتراض أو حالية كما قال أبو البقاء وغيره ، وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو (ينزل) من الانزال ﴿ قَالُوا ﴾ أى الكفرة الجاهلون بحكمة النسخ ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ متقول على الله تعالى تأمر بشئ ثم يدو لك فتنبى عنه ، وقد بالغوا قاتلهم الله تعالى في نسبة الافتراء إلى حضرة الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم حيث وجهوا الخطاب اليه عليه الصلاة والسلام وجاؤا بالجملة الاسمية مع التأكيد بانما، وحكاية هذا القول عنهم ههنا للاليدان بأنه كفر ناشئة من نزغات الشيطان وأنه وليهم. وفي الكشف أن وجه ذكره عقيب الأمر بالاستعاذة عند القراءة أنه باب عظيم من أبوابه يفتن به الناقصين يوسوس اليهم البدهاء والتضاد وغير ذلك ﴿ بَلْ كَثُرُوا لا يَعْلَمُونَ ١٠٦ ﴾ أى لا يعلمون شيئاً أصلاً أولاً يعلمون أن في التبديل المذكور حكماً بالغة ، واستناد هذا الحكم إلى كثرتهم لما أن منهم من يعلم ذلك وإنما ينكر عاداً . والآية دليل على نسخ القرآن بالقرآن وهى ساكنة عن نفي نسخه بغير ذلك بما فصل في كتب الاصول ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ ﴾ أى القرآن المدلول عليه بالآية ، وقال الطبرسى: أى الناسخ المدلول عليه بما تقدم ﴿ رُوحُ الْقُدُسِ ﴾ يعنى جبريل عليه السلام وأطلق عليه ذلك من حيث انه ينزل بالقدس من الله تعالى أى بما يظهر النفوس من القرآن والحكمة والفيض الالهى ، وقيل : لظهوره من الانسان البشرية ، والاضافة عند بعض للاختصاص كما في (رب العزة) وجعلها بعض المحققين من اضافة الموصوف للصفة على جعله نفس القدس مبالغة نحو- خبر سو- ورجل صدق- على ما ارتضاه الرضى ، ومثل ذلك حاتم الجود وسجبان الفصاحة وخالف في ذلك صاحب الكشف محتاراً أنها للاختصاص، ولا يخفى ما في صيغة التفعيل بناء على القول بأنها تفيد التدرج من المناسبة لمقتضى المقام لما فيها من الاشارة إلى أنه أنزل دفقات على حسب المصالح ﴿ مِنْ رَبِّكَ ﴾ في اضافة الرب إلى ضميره وَاللَّهُ من الدلالة على تحقيق افاضة آثار الربوبية عليه عليه الصلاة والسلام ما ليس في اضافته إلى ياء المتكلم المنبئة عن التلقين المحض كما في ارشاد العقل السليم، وكأنه اعتناء بأمر هذه الدلالة لم يقل من ربكم على أن في ترك خطابهم من حظ قدرهم ما فيه، و(من) لا بتداء الغاية مجازاً ﴿ بِالْحَقِّ ﴾ أى ملتبساً بالحكمة والمقتضية له بحيث لا يفارقها ناسخاً كان أو منسوخاً ﴿ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أى على الايمان بما يجب الايمان به لما فيه

من الحجج القاطمة والادلة الساطمة أو على الايمان بأنه كلامه تعالى فانهم إذا سمعوا الناسخ وتدبروا ما فيه من رعاية المصالح رسيخت عقائدهم واطمأنت به قلوبهم وواول بعضهم الآية على هذا الوجه بقوله : ليين نباتهم وتعقب بأنه لا حاجة اليه إذ التثبيت بعد النسخ لم يكن قبله فان نظراً إلى مطلق الايمان صح وقرئ (لثبت) من الافعال •

(وَهْدَىٰ وَيُشْرِىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ ۱۰۲) عطف على محل (لثبت) عند الزمخشري ومن تابعه وهو نظير زرتك لاحداثك واجلالاً لك أى تثبيتاً وهداية وبشارة • وتعقب بأنه إذا اعتبر الكل فعل المنزل على الاسناد المجازى لم يكن للفرق بإدخال اللام فى البعض والترك فى البعض وجه ظاهر ، وكذا إذا اعتبر فعل الله تعالى كما هو كذلك على الحقيقة وإذا اعتبر البعض فعل المنزل ليتحد فاعل المصدر وفاعل الفعل المعامل به فيترك اللام له والبعض الآخر فعل الله تعالى ليختلف الفاعل فيؤتى باللام لم يكن لهذا التخصيص وجه ظاهر أيضاً ويفوت به حسن النظم وقال الخفاجى يوجه ترك اللام فى المعطوف دون المعطوف عليه مع وجود شرط الترك فيهما بأن المصدر المسبوك معرفة على ما تقرر فى العربية والمفعول له الصريح وإن لم يجب تكثيره كما عزى للرياشى بخلافه قليل كقوله : وأغفر عوراء الكريم ادخاره • ففرق بينهما تفنناً وجرياً على الافصح فيهما ، والنتيجة فيه أن التثبيت أمر عارض بعد حصول المثبت عليه فاختر فيه صيغة الحدوث مع ذكر الفاعل اشارة إلى أنه فعل الله تعالى مختص به بخلاف الهداية والبشارة فاهما يكونان بالواسطة ، وقيل : إن وجود الشرط يجوز لا موجب والاختيار مرجح مع ما فى ذلك من فائدة بيان جواز الوجهين ، وفيه أنه لا يصح وجهاً عند التحقيق ، وقد اعترض أبو حيان هنا بما تقدم فى الكلام على قوله تعالى : ( ليين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة ) ، وذكر أنه لا يمتنع أن يكون العطف على المصدر المنسبك لانه مجرور فيكون (هدى وبشرى) مجرورين ، وجوز أبو البقاء أن يكونا مرفوعين على أنهما خبرا مبتدأ محذوف أى وهو هدى وبشرى ، والجملة فى موضع الحال من الهاء فى (نزله) والمراد بالمسلمين الذين آمنوا ، والعدول عن ضميرهم لمدحهم بكلا العنوانين ، وفسر بعضهم الاسلام بمعناه اللغوى فقيل : إن ذلك ليفيد بعد توصيفهم بالايمان ، والظاهر (أن للمسلمين) قيد للهدى والبشرى ولم أر من تعرض لجواز كونه قيداً للبشرى فقط كما تعرض لذلك فى قوله تعالى : (هدى ورحمة وبشرى للمسلمين) على ما سمعت هناك •

وفى هذه الآية على ما قالوا تعرض لحصول أضرار الامور المذكورة لمن سوى المذكورين من الكفار من حيث ان قوله تعالى : (قل نزله) جواب لقولهم : (إنما أنت مفتر) فيكفى فيه (قل نزله روح القدس) فالزيادة لمسكان التمريرض وقال الطيبي (إن نزله روح القدس) بدل نزله الله فيه زيادة تصوير فى الجواب وزيد قوله تعالى (بالحق) لينبه على دفع الطعن بالطف الجوه ثم نعى قبيح أفهامهم بقوله تعالى : (لثبت) الخ ترميضاً بأنهم متزلزلون ضالون موبخون منذرون بالخرى والنكال واللعن فى الدنيا والآخرة (وأن) عذابهم فى خلاف ذلك ليزيد فى غيظهم وحقهاتهم ، وفى الكلام ما هو قريب من الاسلوب الحكيم اه فتأمل •

(وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنفُسَهُمْ قُحُوفًا يُقُولُونَ) غير ما نقل عنهم من المقالة الشنء (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ) أى يعلم النبي ﷺ القرآن ، وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام قتادة ومجاهد وغيرهما اختيار كون الضمير للقرآن ليوافق ضمير (أنزله) أى يقولون إنما يعلم القرآن النبي عليه الصلاة والسلام (بشراً) على طريق البت مع ظهور أنه نزوله روح القدس عليه عليه الصلاة والسلام ، وتأكد الجملة لتحقيق ما تضمنته من الوعيد ، وصيغة الاستقبال لافادة استمرار العلم



بحسب الاستمرار التجردی فی متعلقہ فافہم مستمرون علی التفوہ بتلك العظمة، وفی البحر أن المعنی علی الماضي فالمراد علمنا وعتونا بهذا البشر قبل : جبر الرومی غلام عامر بن الحضرمی وكان قد قرأ التوراة والانجیل وكان صلی الله تعالی علیه وسلم یجلس الیه اذا آذاه أهل مكة فقالوا ما قالوا ۰

وروی ذلك عن السدی، وقیل: مولى لحو یطاب بن عبد العزی اسمه عائش أو بعیش كان یقرأ الكتب وقد أسلم وحسن اسلامه قاله الفراء . والزجاج، وقیل: أبا فکیهة مولى لامرأة بمكة قبل اسمه یسار وكان یهودیا قاله مقاتل . وابن جبیر إلا أنه لم یقل كان یهودیا . وأخرج آدم بن أبی یاس . والبیهقی . وجماعة عن عبد الله بن مسلم الحضرمی قال: كان لنا عبدان نصرانیان من أهل عین التمر یقال لاحدهما یسار والآخر جبر وكانا یصنعان السیوف بمكة وكانا یقرمان الانجیل فریما برهما النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وهما یقرمان فیقف ویستمع فقالا المشركون: انما یتعلم منهما، وفی بعض الروایات انه قیل لاحدهما انك تعلم محمدا صلی الله تعالی علیه وسلم فقال لابل هو یعلمنی، وعن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أنه قال: كان بمكة غلام أعجمی رومی لبعض قریش یقال له یلعام وكان رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم یعلمه الاسلام فقالت قریش: هذا یعلم محمدا علیه الصلاة والسلام من جهة الاعاجم، وأخرج ابن جریر . وابن المنذر عن الضحاک أنه سلمان الفارسی رضی الله تعالی عنه، وضعف هذا بأن الآیة مكية وسلمان أسلم بالمدينة، وكونها اخبارا بأمر مغیب لا یناسب السباق، وروایة أنه أسلم بمكة واشتراه أبو بكر رضی الله تعالی عنه واعتقه بها قیل ضمیفة لا یعول علیها كاحتمال أن هذه الآیة مدینة ۰

وقد أخبر من أتق به عن بعض النصارى انه قاله: كان نیکم صلی الله تعالی علیه وسلم یتردد الیه فی غار حراء رجلاً نصرانی ویهودی یعلمانه، ولم أجد هذا عن أحد من المشركین وهو کذب یحت لامشأله وبهت محض لاشبهة فیہ، وانما یصرح باسم من زعموا أنه یعلمه علیه الصلاة والسلام مع أنه أدخل فی ظهور کذبهم إلا یدان بأن مدار خطتهم لیس بنسبته صلی الله تعالی علیه وسلم الی التعلم من شخص معین بل من البشر کائنا من كان مع كونه علیه الصلاة والسلام معدنا للعلوم الأولین والآخرین (لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی) اللسان مجاز مشهور عن التکلم، والاحاد المیل یقال: لحد والحد اذا مال عن القصد، ومنه لحد القبر لانه حفرة مائلة عن وسطه، والمحد لانه أمال مذهبه عن الادیان كلها، والاعجمی الغیر البین، قال أبو الفتح الموصلی: ترکیب عجم فی کلام العرب للابهام والاختفاء، وضد البیان والایضاح، ومنه قولهم: رجل أعجم وأمرأة عجماء إذا كانا لا یفصحان؛ وعجم الزیب سمي بذلك لاستتاره واختفائه ویقال للبهیمة العجماء لانه لا توضح ما فی نفسها وسموا اصلا فی الظهور والعصر العجماء واین لان القرأة فیهما سر واما قولهم: أعجمت الكتاب فعناه ازلت عجمته کأشکیت زیداً ازلت شکواه، والاعجمی والاعجم الذی فی لسانه عجمة من العجم کان أو من العرب، ومن ذلك زیاد الاعجم وكان عربیا فی لسانه لکنه وكذلك حبیب الاعجمی تلمیذ الحسن البصری قدس الله تعالی سرهما علی ما رأیته فی بعض التوارخ ۰

والمراد من (الذی) علی القول بتمدد من زعموا نسبة التعلیم الیه الجنس ومفعول (یلحدون) محذوف أى تکلم الذی یمیلون قولهم عن الاستقامة الیه أى ینسبون التعلیم الیه غیر بین لا یوضح المراد منه ۰

وظاهر کلام ابن عطیة أن اللسان علی معناه الحقیقی وهو الجارحة المعروفة. وقرأ الحسن (اللسان الذی) بتعریف

اللسان بالووصفه بالذى - وقرأ حمزة - والكسائي - وعبدالله بن طلحة - والسلي - والاعشى (يلحدون) بفتح الياء والحاء من الحد، والحد ولحد لغتان فصيحتان مشهورتان (وهذا) القرآن الكريم (لسان عربي مبين ١٠٣) ذوبان وفصاحة على ما يشعر به وصفه - بمبين - بعد وصفه - بعربي - والكلام على حذف مضاف عند ابن عطية أى سرد لسان أو نطق لسان، والجلتان مستأنتتان عند الزمخشري لا بطل طعنهم، وجوز أبو حيان أن يكونا حالين من فاعل (يقولون) ثم قال: وهو أبلغ في الإنكار أى يقولون هذا والحال أن علمهم بأعجية هذا البشر وعربية هذا القرآن كان ينبغي أن يمنعهم عن مثل تلك المقالة كقولك: أنشتم فلاناً وهو قد أحسن اليك وإنما ذهب الزمخشري الى الاستئناف لأن مجيء الاسمية حالاً بدون واو شاذ عنده، وهو مذهب مرجوح تبع فيه الفراء إذ يجيئها كذلك في كلام العرب أكثر من أن يحصى اه، وتقرير الابطال - كما قال العلامة البيضاوي - يحتمل وجهين، أحدهما أن ما سمعه من ذلك البشر كلام أعجمي لا يفهمه هو ولا أنتم والقرآن عربي تفهمونه بأذني تأمل فكيف يكون ما تافقه منه - وثانها ما ذهب انه تعلم منه المعنى باستماع كلامه ولكن لم يلقف منه اللفظ لأن ذلك أعجمي وهذا عربي والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ مع العلوم الكثيرة التي في القرآن لا يمكن تعلمها الا بملازمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة فكيف تعلم جميع ذلك من غلام سوقى سمع منه بعض المقولات بكلمات اعجمية لعله لم يعرف معناها، وحاصل ذلك منع تعلمه عليه الصلاة والسلام منه مع سنده ثم تسليمه باعتبار المعنى إذ لفظه مقابيل للفظ ذلك بديهية فكيف دليل له ما أتى به من اللفظ المعجز ويمكن تقريره بنحو هذا على سائر الاقوال السابقة في البشر، وقال الكرماني: المعنى أنتم أفصح الناس وابلغهم وأقدرهم على الكلام نظماً ونثراً وقد عجزتم وعجز جميع العرب عن الاتيان بمثله فكيف تنسبونه الى أعجمي ألكن وهو كما ترى، وبالجملة التشبث في أثناء الطعن بمثل هذه الخرافات الركيكة دليل قوى على كمال عجزهم فقد راموا اجتماع اليوم والامس واستواء السها والشمس ه

فدعهم يزعمون الصبح ليلاً أيعمى الناظرون عن الضياء

(إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ) أى يصدقون بأنها من عنده تعالى بل يقولون فيها ما يقولون يسمونها تارة افتراء وأخرى أساطير معللة من البشر، وقيل: المراد بالآيات المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويدخل فيها الآيات القرآنية دخولاً اولياً والاول على ما قيل أوفق بالمقام •

(لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ) قيل: أى الى الجنة بل يسوقهم الى النار كما يشير اليه قوله تعالى: (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤) وقال بعض المحققين: المعنى لا يهديهم الى ما ينجيهم من الحق لما يعلم من سوء استعدادهم، وقال في البحر: أى لا يخلق الإيمان في قلوبهم، وهذا عام مخصوص فقد اهتدى قوم كفروا بآيات الله تعالى، وقال الجاني: المعنى أن سبب عدم إيمانهم هو انه تعالى لا يهديهم لحنتمه على قلوبهم أو لا يهديهم سبحانه مجازاة لعدم إيمانهم بأن تلك الآيات من عنده تعالى، وقال العسكري: يجوز أن يكون المعنى أنهم إن لم يؤمنوا بهذه الآيات لم يهتدوا، والمراد بلا يهديهم الله - لا يهتدون فانه إنما يقال هدى الله تعالى فلاناً على الاطلاق إذا هتدى هو، وأما من لم يقبل الهدى فانه يقال فيه: إن الله تعالى هداه فلم يهتد كما قال تعالى: (وأما نمود فقد ينهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقيل: المعنى إن الذين لا يصدقون إختيارهم الى الإيمان بآياته تعالى لا يخلفه سبحانه في قلوبهم، وقال ابن عطية: المفهوم من الوجود أن

الذين لا يهديهم الله تعالى لا يؤمنون بآياته ولكنه قدم وأخر تهماً لتبحيح حالهم وللتشنيع بخطابهم كما في قوله تعالى: (فلما اغوازا غوا الله قلوبهم) ويؤدى مؤدى التقديم والتأخير ما ذكره الجلبى. أو لولا أكثر لا يخلعون دغدغة هـ وقال القاضي: أقوى ما قيل في الآية ما ذكر أولاً، وكونه تفسيراً للبعثرة مناسباً لأصولهم فيه نظر، وأما كان فالمراد من الآية التهديد والوعيد لأولئك الكفرة على ما هم عليه من الكفر بآيات الله تعالى ونسبة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الافتراء، والتعلم من البشر بعد إماطة شهتهم ورد طعنهم، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ تمهيد لكونهم هم المفترين وقلب عليهم بعد ان حقق بالبيان البرهاني براءة ساحتهم ﷺ عن لوث الافتراء، وقوله تعالى: ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ٥٥ ﴾ إشارة إلى قریش القائلين: إنما أنت مفتر وهو تصريح بعد التعريض ليكون كالوسم عليهم، وهذا الأسلوب أبلغ من أن يقال: أنتم معشر قریش مفترين لما أشير إليه، وإقامة الدليل على أنهم كذلك وأن من زونه به لا يجوز أن يتعلق بذيله نسب منه أى إنما يليق افتراء الكذب بمن لا يؤمن لأنه لا يتربح عقاباً عليه وقریش كذلك فهم الكاذبون أو إشارة إلى (الذين لا يؤمنون) فيستمر الكلام على وتيرة واحدة، والمعنى أن الكاذب بالحقيقة هذا الكاذب على ما قرره في قوله تعالى: (وأولئك هم المفاعون) واللام للجنس وهو شهادة عليهم بالكذب في الافتراء، فالكذب في الحقيقة مقيد بالكذب بآيات الله تعالى، وأطلق اشعاراً بأن لا كذب فوقه كاللحجة على كمال الافتراء أو الكذب غير مقيد على هذا الوجه على معنى أنهم الذين عادتهم الكذب فلذلك اجترأوا على تكذيب آيات الله تعالى دلالة على أن ذلك لا يصدر إلا بمن لهج بالكذب قبله، ويدل على اعتبار هذا المعنى التعبير بالجملة الاسمية ولذا عطف على الفعالية، وفيه قلب حسن وإشارة إلى أن قریشاً لما كان من عادتهم الكذب أخذوا يكذبون بآيات الله تعالى ومن أتى بها، ثم لم يرضوا بذلك حتى نسبوا من شهدوا له بالآمانه والصدق إلى الافتراء هـ وموضع الحسن الإيماء إلى سبق حالتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقریش أو الكذب مقيد على هذا الوجه أيضاً بما نسبوا إليه عليه الصلاة والسلام من الافتراء، و(الذين لا يؤمنون) على هذا المراد به قریش من إقامة الظاهر مقام المضمر، وإثارة المضارع على الماضي دلالة على استمرار عدم إيمانهم وتجدد عقاب نزول كل آية واستحضار ذلك وهذا الوجه مرجوح بالنسبة إلى السوابق، وقد ذكر هذه الأوجه صاحب الكشاف وقد حررها بما ذكر المراد المدقق في كشفه، والحصر في سائرهما غير حقيقى، ولا استدراك في الآية لاسيما على الأول منها، وهو من الكلام المنصف في بعضها. وتعلقها بقوله سبحانه حكاية عنهم: (إنما أنت مفتر) لأنها كما سمعت لرده، وتوسيط ما وسط لما لا يخفى من شدة اتصاله بالرد الأول ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ ﴾ أى بكلمة الكفر ﴿ مَنْ بَعْدَ إِيْمَانِهِ ﴾ به تعالى. وهذا بحسب الظاهر ابتداء كلام لبيان حال من كفر بآيات الله تعالى بعد ما آمن بها بعد بيان حال من لم يؤمن بها رأساً و(من) موصولة محلها الرفع على الابتداء والخبر محذوف لدلالة «فعلهم غضب» الآتى عليه وحذف مثل ذلك كثير في الكلام، وجوز أيضاً الرفع وكذا النصب على القطع لقصد الذم أى هم أو أذى من كفر والقطع للذم والمدح وان تعورف في التعت، و(من) لا يوصف بها لكن لا مانع من اعتباره في غيره كالبديل وقد نص عليه سيويه. نعم قال أبو حيان: إن النصب على الذم بعيد. وأجاز الحوفي. والبخشرى كونها بدلا من (الذين لا يؤمنون بآيات الله) وقوله تعالى: (وأولئك هم الكاذبون) اعتراض بينهما. واعترضه أبو حيان.



وغيره بأنه يقتضى أن لا يفترى الكذب الا من كفر بعد ايمانه والوجود يقتضى أن من يفترى الكذب هو الذى لا يؤمن مطلقاً وهم أكثر المقترين . وأيضا البدل هو المقصود والآية سيقت للرد على قريش وهم كفار أصليون . ووجه ذلك الطيبي بأن يراد بقوله تعالى : « من بعد إيمانه » من بعد تمكنه منه كقوله تعالى : ( أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ) وذكر أن فيه ترشيعاً لطريق الاستدراج وتحسيرا لهم على ما فاتهم من التصديق وما اقترفوه من نسبتبه عليه الصلاة والسلام الى الافتراء . وفيه كما فى الكشف أن قوله سبحانه :

( **الْأَمَانُ أَكْرَهٌ** ) لا يساعد عليه ، وحمل التمكن منه على ما هو أعم من التمكن فى احدائه وبقائه لا يخفى ما فيه وقال المدقق : الأولى فى التوجيه أن يجعل المعنى من وجد الكفر فيما بينهم تغييرا على الارتداد أيضا وأن من وجد فيهم هذه الخصلة لا يبعد منهم الافتراء . ويجعل ذلك ذريعة الى أن ينمى عليهم ما كانوا يفعلونه مع المؤمنين من المثلة ويدمج فيه الرخصة باجراء كلمة الكفر على اللسان على سبيل الاكراه وتفاوت ما بين صاحب العزيمة والرخصة ، ولا يخفى ما فيه أيضا وأنه غير ملائم لسبب النزول ، وقال الحفاجي : لك أن تقول : الاقرب أن يبقى الكلام على ظاهره من غير تكلف وأن هذا تكذيب لهم على البغ وجه كما يقال لمن قال : إن الشمس غير طالعة فى يوم صاح هذا ليس بكذب لأن الكذب يصدر فيما قد تقبله العقول ويكون هذا على تقدير أن يكون المراد فى ( لا يهديهم الله ) لا يهديهم الى الحق فالتعالى لما لم يهدم الى الحق والصدق وختم على حواسهم نزلوا منزلة من لم يعرفه حتى يساعده لسانه على النطق به ففج انكارهم له أجل من أن يسمى كذبا وإنما يكذب من تعمد ذلك ونطق به مرة ، فتكون الآية الأولى للرد على قريش صريحا والاخرى دلالة على أبلغ وجه انتهى ، ولعمري إنه نهاية فى التكلف ، ومثل هذا الابدال الابدال من ( أولئك ) والابدال من ( الكاذبون ) وقد جوزهما الزمخشري أيضا ، وجوز الحوفي الاخير أيضا ولم يجوز الزجاج غيره \*

وجوز غير واحد كون ( من ) شرطية مرفوعة المحل على الابتداء واستظهره فى البحر والجواب محذوف لدلالة الآتى عليه كما سمعت فى الوجه الأول ، والكلام فى خبر من الشرطية مشهور ، وظاهر صنيع الزمخشري اختيار الابدال وهو عندى غريب منه . وفى الكشف أن كون ( من ) شرطية مبتدأ وجه ظاهر السداد إلا أن الذى حمل جارا لله على إثبات كون ( من ) بدلا طلب الملامة بين أجزاء النظم الكريم لا أن يكون ابتداء بيان حكم ، ولا يخفى ما فى هذا العذر من الرهن ، والظاهر أن استثناء ( من أكره ) أى على التلغظ بالكفر بأمر يخاف منه على نفسه أو عضون من أعضائه - من كفر - استثناء متصل لأن الكفر التلغظ بما يدل عليه سواء طبق الاعتقاد أو لا . قال الراغب : يقال كفر فلان إذا اعتقد الكفر ويقال اذا أظهر الكفر وان لم يعتقد ، فدخل هذا المستثنى فى المستثنى منه المذكور ، وقيل : مستثنى من الخبر الجواب المقدر ، وقيل : مستثنى مقدم من قوله تعالى ( فمليهم غضب ) وليس بذلك ، والمراد اخراجه من حكم الغضب والعذاب أو الذم ، وقوله سبحانه : ( **وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** ) حال من المستثنى ، والعامل - كما فى إرشاد العقل السليم - هو الكفر الواقع بالاكراه لانفس الاكراه لأن مقارنة أطمئنان القلب بالإيمان للاكراه لا تجدى ففعلوا إنما المجردى مقارنته للكفر الواقع به أى لإيمان كفر بالاكراه أو لإيمان أكره فكفر والحال أن قلبه مطمئن بالإيمان لم يتغير عقيدته ، وأصل معنى الاطمئنان سكون بعد انزعاج ، والمراد هنا السكون والثبات على ما كان عليه بعد انزعاج الاكراه ، وإنما لم

یصرح بذلك العامل إيماء إلى أنه ليس بكفر حقيقة ۵

واستدل بالآية على ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار ليس ركناً فيه كما قيل . واعترض بأن من جعله ركناً لم يرد أنه ركن حقيقى لا يسقط أصلاً بل أنه دال على الحقيقة التي هي التصديق إذ لا يمكن الاطلاع عليها فلا يضره عند سقوطه لنحو الاكراه والعجز فتأمل ۵

(وَلَكِنْ مَنْ شَرَّحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا) أي اعتقده وطاب به نفسا (صدرا) على معنى صدره إذ البشر في عجز عن شرح صدر غيره ، ونصبه - كما قال الامام - على أنه مفعول به - لشرح - وجوز بعضهم كونه على التمييز ، و (من) إما شرطية أو موصولة لكن إذا جعلت شرطية - قال أبو حيان - لابد من تقدير مبتدأ قبلها لأن لكن لا تليها الجملة الشرطية ، والتقدير هنا ولكن هم من شرح بالكفر صدرا أي منهم ومثله قوله : \* ولكن متى تسترّف القوم أرفد \* أي ولكن أنا متى تسترّف الخ . وتعقب بأنه تقدير غير لازم ، وقوله تعالى : ﴿فَعَلَّهِمْ غَضَبٌ﴾ جواب الشرط على تقدير شرطية (من) وهي على التقديرين مبتدأ وهذا خبرها على تقدير الموصولة وكذا على تقدير الشرطية في رأى والخلاف مشهور ، وجعله بعضهم خبرا من هذه ولمن الاولى للاتحاد في المعنى إذ المراد - بمن كفر - الصنف الشارح بالكفر صدرا . وتعقبه في البحر بأن ههنا جلتين شرطيتين وقد فصل بينهما بأداة الاستدراك فلا بد لكل واحدة منهما من جواب على حدة فتقدير الحذف أحرى في صناعة الاعراب \*

وقد ضعفوا مذهب أبي الحسن في إدعائه أن قوله تعالى : ( فسلام لك من أصحاب اليمين ) وقوله سبحانه : (فروح وريحان) جواب - لا ما - ولأن هذا وهما أداتا شرط تلي إحداهما الاخرى ، ويعد هذا عندي جعله خبرا لها على تقدير الموصولة والاستدراك من الاكراه على ما قيل ، ووجه : أن قوله تعالى : ( الا من أكره ) يوم أن المكروه مطلقا مستثنى عما تقدم ، وقوله سبحانه : ( وقلبه مطمئن بالايمان ) لا يفتي ذلك الوهم فاحتجج الى الاستدراك لدفعه وفيه بحث ظاهر ، وقيل : المراد مجرد التأكيد كما في نحو قولك : لو جازيد لا كرتك لكنه لم يجزى . وانت تعلم ما في ذلك فتأمل جدأ ، وتنوین ( غضب ) للتعظيم أي غضب عظيم لا يكفئته كفه . كائن ( من الله ) جل جلاله ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۱۰۶ ﴾ لعظم جرمهم فجوذوا من جنس عملهم ، وفي اختيار الاسم الجليل من تربية الهابة وتقوية تعظيم العذاب ما فيه ، والجمع في الضميرين المجريين مراعاة جانب المعنى كما أن الافراد في المستكن في الصلة لرعاية جانب اللفظ . روى أن قريشا أكرهوا عمارا وأبو به ياسرا وسحمة على الارتداد فأبوا فربطوا سحمة بين بعيرين ووجه بحربة في قبلها وقالوا إنما أسلمت من أجل الرجال فقتلوا وقتلوا ياسرا وهما أول قبيلتين في الاسلام ، وأما عمار فأعطاهم بلسانه ما أكرهه عليه فقبل يارسول الله إن عمارا كفر فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فلا إن عمارا لم ي . إيماناً قرنه الى قدمه واختلط الايمان بدمه فأتى عمار رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو يبكي فجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح عينيه وقال : مالك ان عادوا فعد لهم بما قلت ، وفي رواية أنهم أخذوه فلم يتركوه حتى سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر آهنتهم بخير ثم تركوه فلما أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام قال : ما وراك؟ قال : شر ما تركت حتى نلت منك وذكر آهنتهم بخير قال : كيف تجد قلبك؟ قال : مطمئن بالايمان

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان عادوا فعد فنزلت هذه الآية، وكأن الأمر بالعود في الرواية الاولى للترخيص بناء على ما قال النسفي أنه أدنى مراتبه وكذا الأمر في الرواية الثانية ان اعتبر مقيداً بما قيده في الرواية الاولى، وأما ان اعتبر مقيداً بطمأنينة القلب كما في الهداية أى عد الى جعلها نصب عينيك واثبت عاينها فالأمر للوجوب، والآية دليل على جواز التكلم بكلمة الكفر عند الإكراه وإن كان الأفضل أن يتجنب عن ذلك إعزازاً للدين ولو تيقن القتل كما فعل ياسر وسمية وليس ذلك من القاء النفس الى التهلكة بل هو كالقتل في الغزو كما صرحوا به. وقد أخرج ابن أبي شيبة عن الحسن وعبد الرزاق في تفسيره عن عمر أن مسيلة أخذ رجلين فقال لاحدهما: ماتقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنت أيضاً فخلاه وقال الآخر: ماتقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنا أصم فاعاد عليه ثلاثاً فأعاد ذلك في جوابه فقتله فباع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خبرهما فقال: أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهيناً له. وفي أحكام الجصاص أنه يجب على المكروه على الكفر إخطار أنه لا يريد أن يخطر بياله ذلك كفر. وفي شرح المنهاج لابن حجر لا توجد ردة مكروه على مكفر قلبه مطمئن بالإيمان للآية، وكذا إن تجرد قلبه عنهما فيما يتجه ترجيحه لا طلاقهم أن المكروه لا يلزمه التورية فافهم، وقال القاضي: يجب على المكروه تعريض النفس للقتل ولا يباح له التلطف بالكفر لأنه كذب وهو قبيح لذاته فيجب على كل حال ولو جاز ان يخرج عن القبح لرعاية بعض المصالح لم يمتنع أن يفعل الله سبحانه الكذب لما وحيث لا يبيح وثوق بوعده تعالى ووعيده لاحتمال انه سبحانه فعل الكذب لرعاية المصاحبة التي لا يعلمها الا هو، ورده ظاهر، وهذا الخلاف فيما إذا تعين على المكروه اما التزام الكذب وإما تعريض النفس للتلف والافتى امكنه نحو التعريض أو إخراج الكلام على نية الاستفهام الإنكارى لم يجب عليه تعريض النفس لذلك إجماعاً. واستدل باباحة التلطف بالكفر عند الإكراه على باحة سائر المعاصى عنده أيضاً وفيه بحث، فقد ذكر الامام أن من المعاصى ما يجب فعله عند الإكراه كسرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير فان حفظ النفس عن الفوات واجب فحيث تعين الأكل سبيلاً ولا ضرر فيه لحيوان ولا اهانة لحق الله تعالى وجب لقوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ومنها ما يحرم كقتل إنسان محترم أو قطع عضو من أعضائه وفي وجوب القصاص على المكروه قولان للشافعى عليه الرحمة، وذكر أن من الأفعال ما لا يقبل الإكراه ومثل الزنا لأن الإكراه يوجب الخوف الشديد وذلك يمنع من انتشار الآلة فحيث دل الزنا في الوجود عدلنا أنه وقع بالاختيار لا على سبيل الإكراه، وتأمم الكلام في هذا المقام يطلب من محله (ذلك) إشارة إلى الكفر بعد الإيمان أو الوعيد الذى تضمنه قوله تعالى: (فعلهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) أو المذكور من الغضب والعذاب (بأنهم) أى بسبب أن الشارحين صدورهم بالكفر (استحبوا الحياة الدنيا) أى آثروها وقدها ولتضمن الاستحباب معنى الايثار قيل (على الآخرة) فعدى بعلى، والمراد على ما في البحر أنهم فعلوا فعل المستحبين ذلك والافهم غير مصدقين بالآخرة.

(وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي) الى الإيمان وإلى ما يوجب الثبات عليه، وقيل: الى الجنة. ورده الامام وفسر بعضهم



الهداية المنفية بهداية القسراى لا يهدى هداية قسر وإلجاء ونسب إلى المعتزلة (القوم الكافرين ۱۰۷) أى فى علمه تعالى المحيط فلا يعصمهم تعالى عن الزيغ وما يودى إليه من الغضب والعداب، ولولا أحد الأمرين إما إثبات الحياة الدنيا على الآخرة وإما عدم هداية الله تعالى أيام بأن آثروا الآخرة على الدنيا أو بأن هداهم الله سبحانه لما كان ذلك لكن كلاهما لا يكون لأنه خلاف ما فى العلم بالاشياء على ماهى عليه فى نفس الأمر وقال البعض: لكن الثانى مخالف للحكمة والأول بما لا يدخل تحت الوقوع واليه الإشارة بقوله سبحانه: (أولئك) أى الموصوفون بما ذكر (الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم) فلم تفتح لادراك الحق واكتساب ما يوصل إليه، واستظهر أبو حيان كون ذلك إشارة إلى ما استحتموه من الغضب والعداب، وقال: إن قوله تعالى استحبوا إشارة إلى الكذب (وأن الله لا يهدى القوم الكافرين) إشارة إلى الاختراع لمجمعة الآيات الأمرين وذلك عقيدة أهل السنة فافهم، وقد تقدم للسلام على الطبع (وأولئك هم الظالمون ۱۰۸) أى السكاملون فى الغفلة إذ لا غفلة أعظم من الغفلة عن تدبير العواقب والنظر فى المصالح، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: غافلون عما يراد منهم فى الآخرة.

(لاجرم أنهم فى الآخرة هم الخاسرون ۱۰۹) اذ ضيعوا رؤس أموالهم وهى أعمارهم وصر فوها فبالا يفضى إلا إلى العذاب المخلد والله تعالى من قال:

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الاتفاق فى غير واجب

ووقع فى آية أخرى (الآخسون) وذلك لاقتضاء المقام على ما لا يخفى على الناظر فيه، وأولاه وقع فى الفواصل هنا اعتماد الالف كالكافرين والغافلين فغيره لرعاية ذلك وهو أمر سهل، وتقدم الكلام فى (لاجرم) فتذكرة فما فى العهد من قدم (ثم إن ربك للذين هاجروا) إلى دار الإسلام وهم عمار، وأضرابه أى لهم بالولاية والنصر لا عليهم كما يقتضيه ظاهر أعمالهم السابقة فالجار والمجرور فى موضع الخبر لأن، وجوز أن يكون خبر هاجروا دلالة خبر الثانية عليه، والجار والمجرور متعلق بذلك المحذوف، وقال أبو البقاء: الخبر هو الآتى وإن الثانية واسمها تكرير للتأكيد ولا تطلب خبراً من حيث الأعراب، والجار والمجرور متعلق بأحد المرفوعين على الأعمال، وقيل: بمحذوف على جهة البيان كأنه قيل: أعنى للذين أى الغفران وليس بشئ، وقيل: لا خبر لأن هذه فى اللفظ لأن خبر الثانية أغنى عنه وليس بجيد لا يخفى (ثم) للدلالة على تباعد رتبة حالهم هذه عن رتبة حالهم التى يفيدها الاستثناء من مجرد الخروج عن حكم الغضب والعداب لا عن رتبة حال الكفرة (من بعد ما قتلوا) أى عذبوا على الارتداد، وأصل الفتن إدخال الذهب النار لتظهر جودته من رداءته ثم تجوز به عن البلاء وتعذيب الإنسان. وقرأ ابن عامر (قتلوا) مبنيًا للفاعل، وهو ضمير المشركين عند غير واحد من المؤمنين كالحضرمى أكره مولاة جبراحى ارتد ثم أسلموا وهاجروا أو وقفوا فى الفتنة فان فتنة جاء متعدياً ولازماً وتستعمل الفتنة فيما يحصل عنه العذاب وقال أبو حيان: الظاهر أن الضمير عائد على (الذين هاجروا) والمعنى قتلوا أنفسهم بما أعطوا المشركين من القول كما فعل عمار ولما كانوا صابرين على الإسلام وعذبوا بسبب ذلك صاروا كأنهم عذبوا أنفسهم (ثم جاهدوا) الكفار (وصبروا) على مشاق الجهاد وعلى ما أصابهم من المشاق مطلقاً (إن ربك من بعد ما) أى المذكورات من الفتنة والهجرة

والجهاد والصبر ، وهو تصريح بما أشعر به بناء الحكم على الموصول من عليه الصلاة •  
وجوز أن يكون الضمير للفتنة المفهومة من الفعل السابق ويكون ما ذكر بياناً لعدم إخلال ذلك بالحكم ،  
وقال ابن عطية : يجوز أن يكون للتوبة والكلام يعطيها وإن لم يجر لها ذكر صريح ( لَنُغَوَّرُ ) لما فعلوا  
من قبل ﴿ رَحِيمٌ ١١٠ ﴾ ينعم عليهم مجازة لما صنعوا من بعد ، وفي التعرض لعنوان الربوبية في الموضوعين  
إيماء إلى علة الحكم وما في إضافة الرب إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مع ظهور الاثر في الطائفة المذكورة  
إظهار الكمال اللطيف به صلى الله تعالى عليه وسلم بأن إفاضة آثار الربوبية عليهم من المغفرة والرحمة بواسطته  
عليه الصلاة والسلام ولكونهم أتباعا له •

هذا وكون الآية في عمار واضرابه رضى الله تعالى عنهم مما ذكره غير واحد ، وصرح ابن اسحق بأنها  
نزلت فيه وفي عياش بن أبي ربيعة . والوليد بن أبي ربيعة . والوليد بن الوليد ، وتعبه ابن عطية بأن ذكر  
عمار في ذلك غير قويم فإنه أرفع طبقة هؤلاء ، وهؤلاء ممن شرح بالكفر صدرا فتح الله تعالى لهم باب التوبة  
في آخر الآية ، وذكر أن الآية مدنية وأنه لا يعلم في ذلك خلافا ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما  
أنها نزلت فكتب بها المسلمون إلى من كان أسلم بمكة إن الله تعالى قد جعل لكم مخرجا فخرجوا فاحقهم المشركون  
فقاتلوه حتى نجا من نجا وقتل من قتل ، وأخرج ذلك ابن مردويه ، وفي رواية أنهم خرجوا واتبعوا وقاتلوا  
فنزلت ، وأخرج هذا ابن المنذر . وغيره عن قتادة ، فالمراد بالجهاد قتلهم لمتبعهم ، وأخرج ابن جرير عن الحسن .  
وعكرمة أنها نزلت في عبد الله ابن أبي سرح الذي كان يكتب لرسول الله ﷺ فأزله الشيطان فلحق بالكفار  
فأمر به النبي عليه الصلاة والسلام أن يقتل يوم فتح مكة فاستجار له عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه فأجاره  
النبي ﷺ ، والمراد نزلت فيه وفي أشباهه كما صرح به في بعض الروايات ، وفسروا ( فتوا ) على هذا فبتنهم  
الشيطان وأزلهم حتى ارتدوا باختيارهم ، وما ذكره ابن عطية فيمن ذكره مع عمار غير مسلم ، فقد أخرج ابن أبي حاتم  
عن قتادة أن عياشا رضى الله تعالى عنه كان أخا أبي جهل من الرضاة ، وقيل : لأمه . وأبا جندل  
الاسلام . وفي التفسير الخازن أن عياشا وكان أخا أبي جهل من الرضاة ، وقيل : لأمه . وأبا جندل  
ابن سهل بن عمرو . وسلمة بن هشام . والوليد بن المغيرة . وعبد الله بن سارية الثقفي فتنهم المشركون وعذبهم  
فأعطوهم بعض ما أرادوا ليسلموا من شرهم ثم انهم بعد ذلك هاجروا وجاهدوا والآية نزلت فيهم ، والله تعالى  
أعلم بحقيقة الحال ( يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ ) نصب على الظرفية - برحيم - وقيل : على أنه مفعول به لا ذكر محذوف ،  
ورجح الاول بارتباط النظم عليه ومقابلته لقوله تعالى : ( في الآخرة هم الخاسرون ) ولا يضر تقييد الرحمة  
بذلك اليوم لأن الرحمة في غيره تثبت بالطريق الأولى ، والمراد بهذا اليوم يوم القيامة ( تَجَادُلُ عَنْ نَفْسِهَا )  
تدافع وتسمى في خلاصتها بالاعتذار ولا يهمها شأن غيرها من ولد ووالد وقريب . أخرج أحمد في الزهد .  
وجاعة عن كعب قال : كنت عند عمر بن الخطاب فقال : خوفنا يا كعب فقلت : يا أمير المؤمنين أوليد  
فيكم كتاب الله تعالى وحكمة رسوله ﷺ ؟ قال : بلى ولكن خوفنا قلت : يا أمير المؤمنين لو وافيت يوم القيامة  
بعمل سبعين نبياً لآزدرأت عملك مما ترى قال : زدنا قلت : يا أمير المؤمنين إن جهنم لتزفر زفرة يوم القيامة

لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الاخر جاثيا على ركبته حتى أن إبراهيم خليله ليخر جاثيا على ركبته فيقول: رب نفسي نفسي لأسالك اليوم الا نفسي فأطرق عمر مليا قلت: يا أمير المؤمنين أوليس تجدون هذا في كتاب الله؟ قال: كيف؟ قلت: قول الله تعالى في هذه الآية: (يوم تأتي كل نفس الخ، وجعل بعضهم هذا القول هو الجدال ولم يرضه ابن عطية، والحق أنه ليس فيه الا الدلالة على عدم الاهتمام بشأن الغير وهو بعض ما تدل عليه الآية (١) وعن ابن عباس أن هذه المجادلة بين الروح والجسد يقول الجسد: بك نطق لساني وأبصرت عيني ومشت رجلي ولولاك لكنت خشية لملقاة وتقول الروح: أنت كسبت وعصيت لأنا وأنت كنت الحامل وأنا المحمول فيقول الله تعالى: أضرب لهما مثلا أعمى حمل مقعدا إلى بستان فأصابا من ثماره فالعذاب عليهما، والظاهر عدم صحة هذا عن هذا الخبر وهو أجل من أن يجعل المجادلة في الآية على ما ذكره

وضمير (نفسها) عائد على النفس الاولى فكأنه قيل: عن نفس النفس، وظاهره إضافة الشيء إلى نفسه، فوجه أن النفس الأولى هي الذات والجله أي الشخص بأجزائه كما في قولك، نفس كريمة ونفس مباركة، والثانية عنها أي التي تجرى مجرى التأكد ويدل على حقيقة الشيء وهو يتبع بحسب المقام، والفرق بينهما أن الاجزاء ملاحظة في الاول دون الثاني، والاصل هو الثاني لكن لعدم المغايرة في الحقيقة بين الذات وصاحبها استعمال بمعنى صاحب ثم أضيف الذات اليه، فوزان (كل نفس) وزان قولك: كل أحد كذا في الكشف، وفي الفرائد المغايرة شرط بين المضاف والمضاف اليه لامتناع النسبة بدون المنتهين لذلك قالوا: يمتنع إضافة الشيء إلى نفسه إلا أن المغايرة قبل الإضافة كافية وهي محققة هنا لأنه لا يلزم من مطلق النفس نفسك ويلزم من نفسك مطلق النفس فلما أضيف ما لا يلزم أن يكون نفسك إلى نفسك صححت الإضافة وإن اتحدت بعد الإضافة، ولذا جاز عين الشيء وكله ونفسه بخلاف أسد الليث وحبس المنع ونحوهما، وقال ابن عطية: النفس الأولى هي المعروفة والثانية هي البدن، وقال العسكري: الانسان يسمى نفسا تقول العرب: ماجاء في إلا نفس واحدة أي انسان واحدة، والنفس في الحقيقة لا تأتي لأنها هي الشيء الذي يعيش به الانسان فنأمل في النفس من بعض ما قارنه شيء، والظاهر أن السؤال والجواب المشهورين في - كل رجل وضعيته - يجريان ههنا فلفظ هـ

وفي البحر إنما تجيء - تجادل عنها - بدل (تجادل عن نفسها) لأن الفعل إذا لم يكن من باب ظن فقد لا يتعدى ظاهره كان فاعله أو مضمرا إلى ضميره المتصل فلا يقال: ضربتها هند او هند ضربتها وإنما يقال: ضربت نفسها هند وهند ضربت نفسها، وتأنيت (تأتي) مع اسناده إلى (كل) وهو مذكر لرعاية المعنى، وكذا يقال فيما بعد، وعلى ذلك جاء قوله:

(وَتُوفَى كُلُّ نَفْسٍ) أي تعطى وإفياً كاملاً ﴿مَا عَمَلَتْ﴾ أي جزاء عملها أو الذي عملته إن خيراً فخيراً وإن شراً فشرّاً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب إشعاراً بكمال الاتصال بين الأجزء والاعمال، والاعمال في مقام الاضمار لزيادة التقرير وللإيدان باختلاف وقتي المجادلة والتوفية وإن كانتا في يوم واحد

(وَمَهْلًا يُظْلَمُونَ ١١١) بزيادة العقاب أو بالعقاب بغير ذنب، وقيل: بنقص أجورهم. وتعقب بأنه علم

(١) رواه عكرمة • وقم في صفحة ٢٣٩ - طر ٨ « إلى الكذب » وصوابه « إلى الكسب »

(٢) - (٣) - ج - ٤ - (١) - تفسير روح المعاني



من السابق . وأجيب بان القائل به لعله أراد بجزام عملت العقاب ، وعلى تقدير ارادة الاعم فهذا تكرار للتأكيد ووجه ضمير الجمع ظاهر ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً ﴾ أى أهل قرية وذلك إما باطلاق القرية و ارادة أهلها وإما بتقدير مضاف ، وانتصابه على أنه مفعول أول - لضرب - على تضمنينه معنى الجمل ، وأخرثللا يفصل الثاني بين الموصوف وصفته وما يترتب عليها ، وتأخيرها عن الكل مخل بتجاوب أطراف النظم الجليل وتجاذبه ، ولأن تأخير ماحقه التقديم بما يورث النفس شوقا لوروده لاسبابا إذا كان فى المقدم ما يدعوا اليه كما هنا فيمكن عند وروده فضل تمكس ، وعن الزجاج أن النصب على البدلية والاصل عنده ضرب الله مثلا مثل قرية لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، والمراد بالقرية إما قرية محققة من قرى الاولين ، وإما مقدرة ووجود المشبه به غير لازم ، ولم يجرز ذلك أبو حيان لمكان ( ولقد جاءهم رسول منهم ) وأنت تعلم أنه غير مانع • وأخرج ابن جرير عن ابن عباس . وبجاهد أنها مكة ، وروى هذا عن ابن زيد . وقادة . وعطية . وأخرج ابن أبي حاتم . وغيره عن سليم بن عمر قال : صحبت حفصة زوج النبي ﷺ وهى خارجة من مكة إلى المدينة فأخبرت أن عثمان قد قتل فرجعت وقالت : ارجعوا إلى فوالذى نفسى بيده إنها للقرية التى قال الله تعالى وتلت ما فى الآيه ، ولعلها أرادت أنها مثلهما ، ويمكن حمل ماروى عن الخبر ومن معه على ذلك ، والمعنى جعلها الله تعالى مثلا لأهل مكة أولكل قوم أنعم الله تعالى عليهم فأبطرتهم النعمة ففعلوا ما فعلوا فجوزوا بما جوزوا ، ودخل فيهم أهل مكة دخولا أوليا . ولعله المختار ﴿ كَانَتْ أُمَّةً ﴾ قيل: ذات أمن لا يأتى عليها ما يوجب الخوف كما يأتى على بعض القرى من اغارة أهل الشر عليها وطلب الايقاع بها ﴿ مَطْمَئِنَّةً ﴾ ساكنة قارة لا يحدث فيها ما يوجب الانزعاج كما يحدث فى بعض القرى من الفتن بين أهاليها ووقوع بعضهم فى بعض فانها قلما تأمن من اغارة شرير عليها وهيهات هيهات أن ترى شخصين متصادقين فيها :

المراء يخشى من أبيه وابنه ويخونه فيها أخوه وجاره

وقيل : يفهم من كلام بعضهم أن الاطمئنان أثر الامن ولازمه من حيث أن الخوف يوجب الانزعاج وينافى الاطمئنان ، وفى البحر أنه زيادة فى الامن ﴿ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا ﴾ اقواتها ﴿ رَغْنًا ﴾ واسعا ﴿ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ﴾ من جميع نواحيها ، وغير أسلوب هذه الصفة عما تقدم إلى ما ترى لما أن آياتان الرزق متجدد وكونها آمنة مطمئنة ثابت مستمر ، وذكر الامام أن الآية تضمنت ثلاث نعم جمعها قولهم :

ثلاثة ليس لها نهاية الامن والصحة والكفاية

فآمنة إشارة إلى الامن (مطمئنة) إلى الصحة (بآتيها رزقها) الخ إلى الكفاية ، وجعل سبب الاطمئنان ملازمة هو اللذلا مزجة أهله وفيه تأمل ﴿ فَكَفَّرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ ﴾ جمع نعمة كشدة وأشد على ترك الاعتداد بالتاء لأن المطرد جمع فعل على افعال لا فملة ، وقال الفاضل البهني : اسم جمع للنعمة ، وقطرب جمع نعم بضم النون كبؤس وأبؤس ، والنعم عنده بمعنى النعيم ، وحمل على ذلك قولهم : هذا يوم طعم ونعم ، وعند غيره بمعنى النعمة ، والمراد بالنعم ما تضمنته الآية قبل ؛ ولعله فى قوة نعم كثيرة بل هو كذلك ، وفى إنبار جمع القلة لإيدان كفران نعم قليلة أوجبت هذا العذاب فما ظنك بكفران نعم كثيرة ﴿ فَأَذَانُ اللَّهِ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾

شبه أثر الجوع والخوف وضررهما العائش باللباس بجماع الاحاطة والاشتمال فاستعير له اسمه وأوقع عليه الاذاقة المستعارة للاصابة ، وأوثرت للدلالة على شدة التأثير التي تفوت لو استعمت الاصابة ، وبينوا العلاقة بأن المدرك من أثر الضرر شبه بالمدرك من طعم المر البشع من باب استعارة محسوس لمعقول لأن الوجدانيات لزت في قرن العقليات ، وكذا يقال في الأول ، ولشيوخ استعملوا الاذاقة في ذلك وكثرت جرياتها على الألسنة جرت مجرى الحقيقة ولذا جعل إيقاعها على اللباس تجريدا ، فان التجريد إنما يحسن أو يصح بالحقيقة أو ما ألحق بهما من المجاز الشائع ، فلا فرق في هذا بين أذاقها إياه وأصابها به ، وإنما لم يقل : فكساها إثارة للترشيع للثبوت ما تفيد الاذاقة من التأثير والادراك وطعم الجوع لما في اللباس من الدلالة على الشمول . وصاحب المفتاح حمل اللباس على انتفاع اللون وراثته الهيمنة اللازمين للجوع والخوف ، والاستعارة حينئذ من باب استعارة المحسوس للمحسوس ، وما ذكر أولا أولى إذ لا يحل موقع الاذاقة وتكون الاصابة أبغى موقعا .

ونقل عن الأصحاب أن لفظ اللباس عندهم تخييل ، وبين ذلك بأن يشبه الجوع والخوف في التأثير بذي لباس قاصد للتأثير مبالغ فيه فيخترع له صورة كاللباس ويطلق عليها اسمه واعترض بان ذلك لا يلائم بلاغة القرآن العظيم لأن الجوع إذا شبه بالمؤثر القاصد الكامل فيما تولاه ناسب أن تخترع له صورة ما يكون آلة للتأثير لا صورة اللباس الذي لا مدخل له فيه ، وتعمق بان صاحب المفتاح يرى أن التخيلية مستعملة في أمر وهمي توهمه المتكلم شيئا ، عناته الحقيقي لللباس إذا كان تخيلا يجوز أن يكون المراد به أمرا مشتقلا على الجوع اشتمال اللباس كالحط وشتملا على الخوف كاحاطة العدو فلا وجه لقوله بصورة اللباس مما لا يدخله في التأثير ، والقول بأنه لا يناسب مع الفاعل إلا ذكر الآلة للتأثير عالم بصرح به أحد من القوم ولا يتأتى التزامه في كل مكنية ، ألا تراك لو قلت : مسافة القريض ما زال يطوبها حتى نزل ببابه على تشبيه المدح بمسافر ثبت له المسافة تخيلا وما يبداه ترشيع كانت استعارة حسنة وليس قرينتها آلة لذلك الفاعل بل أمر من لوازمه ، ومثله كثير في كلام البلغاء اه . وأنت تعلم أن هذا على ما فيه لا يفيد عند صحيح التخيل تمييز ما نقل عن الأصحاب على ما ذكر أولا ولا مساواته له ، والمشهور أن في (لباس) استعارتين تصرحية ومكنية ، وبين ذلك بان شبه ماغشى الانسان عند الجوع والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة بالظعم المر البشع فيكون استعارة مصرحة نظر إلى الأول ومكنية إلى الثاني وتكون الاذاقة تخيلا ، وفيه بحث مشهور بين الطلبة ، وجوز أن يكون لباس (الجوع) كلباس الماء أى أذاقها الله الجوع الذي هو في الاحاطة كاللباس ، والأول أيضا أولى ، ومثل ذلك قول كثير :

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

فانه استعار الرداء المعروف لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه وأضاف اليه الغمر وهو في وصف المعروف استعارة جرت مجرى الحقيقة وحقيقته من الغمرة وهي معظم الماء وكثرته ، وتقديم (الجوع) الناشئ من فقدان الرزق على (الخوف) المترتب على زوال الأمن المقدم فيما تقدم على إتيان الرزق لكونه أنسب بالاذاقة أو لمراعاة المقارنة بين ذلك وبين إتيان الرزق .

وفي مصحف أبي (لباس الخوف والجوع) بتقديم الخوف ، وكذا قرأ عبد الله لأنه لم يذكر اللباس وعد ذلك أبو حيان تفسيراً لآقراء ، وروى العباس عن أبي عمرو أنه قرأ (والخوف) بالنصب عطفاً على (لباس)

وجعله الزمخشري على حذف مضاف وإقامة المضاف مقامه أى لباس الخوف •  
وقال صاحب اللوامح : يجوز أن يكون نصبه باضمار فعل ، وفي مقابلة ما تقدم بالجوع والخوف فقط  
ما يشير إلى عدالته والإطمئنان كالشيء الواحد والافسكان الظاهر فاذا قلنا الله لباس الجوع والخوف والانزعاج  
(بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١١٢) فيما قبل أو على وجه الاستمرار وهو الكفران المذكور ، و(ما) موصولة  
والعائد محذوف أى يصنعونه ، وجوز أن تكون مصدرية والباء على الوجهين سببية والضمير ان قيل :  
عائدان على - أهل - المقدر المضاف إلى القرية بعد ما عادت الضمائر السابقة إلى لفظها ، وقيل : عائدان إلى  
القرية مراداً بها أهلها .

وفي إرشاد العقل السليم أسند ما ذكر إلى أهل القرية تحقيقاً للامر بعد اسناد الكفران إليها وإيقاع الاذقة  
عليها إرادة للبالغه ، وفي صيغة الصنعة إيدان بأن كفران الصنعة صنعة راسخة لهم وسنة مسلوكة (وَلَقَدْ جَاءَهُمْ)  
من تنعة التمثيل ، والضمير فيه عائد على من عاد إليه الضميران قبله ، وجمع بذلك لبيان أن ما صنعوه من  
كفران أنعم الله تعالى لم يكن زاحمة منهم لفضيلة العقل فقط بل كان ذلك معارضة لحجة الله تعالى على الخلق أيضاً  
أى ولقد جاء أهل تلك القرية (رَسُولٌ مِّنْهُمْ) أى من جنسهم يعرفونه بأصله ونسبه فأخبرهم بوجوب الشكر  
على النعمة وأنذرهم بسوء عاقبة ما هم عليه (فَكَذَّبُوهُ) في رسالته أو فيما أخبرهم به بما ذكر ، فالفاء فضيحة وعدم  
ذكر ما أفصحت عنه للايدان بمفاجأتهم بالتكذيب من غير تعلم (فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ) المستأصل لشأقتهم  
غيب ما ذاقوا منه ما سمعت (وَهُمْ ظَالِمُونَ ١١٣) أى حال التباسهم بالظلم وهو الكفران والتكذيب غير مقلعين عنه  
بما ذاقوا من المقدمات الزاجرة عنه ، وفيه دلالة على تماديهم في الكفر والعداوت وتجاوزهم في ذلك كل حد معتاده  
وترتيب أخذ العذاب على تكذيب الرسول جرى على سنة الله تعالى حسباناً يرشد إليه قوله سبحانه : (وما كنا  
معذبين حتى نبعث رسولا) وبه يتم التمثيل فإن حال أهل مكة سواء ضرب المثل لهم خاصة أو لهم ولمن سار  
سيرتهم كافة أشبه بحال أهل تلك القرية من الغراب بالغراب فقد كانوا في حرم آمن يتخطف الناس من حولهم  
ولا يمر بياهم طيف من الخوف ولا يزعج قطاً قلوبهم مزعج وكانت تجبي إليه ثمرات كل شئ ولقد جاءهم  
رسول منهم وأى رسول تحار في إدراك سمو مرتبته العقول صلى الله تعالى عليه وسلم ما اختلف الدبور والقبول  
فأنذرهم وحذرهم فكفروا بأنعم الله تعالى وكذبوه عليه الصلاة والسلام فأذاقهم الله تعالى لباس الجوع  
والخوف حيث أصابهم بدعائه صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم اشدد على مضر واجعلها عليهم سنين  
كسنى يوسف ما أصابهم من جذب شديد وأزمة ما عليها مزيد فاضطروا إلى كل الجيف والكلاب الميتة  
والعظام المحروقة والعلل وهو طعام يتخذ في سنى الجماعة من الدم والوبر وكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى  
شبه الدخان من الجوع وقد ضاقت عليهم الارض بما رحبت من سرايا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث  
كانوا يغيرون على مواشيهم وعيبرهم وقوا فلهم ثم أخذهم يوم بدر ما أخذهم من العذاب هذا ما اختاره شيخ الاسلام  
وقال : إنه الذى يقتضيه المقام ويستدعيه النظام ، وأما ما أجمع عليه أكثر أهل التفسير من أن الضمير في قوله  
تعالى : (ولقد جاءهم) لأهل مكة والكلام انتقل إلى ذكر حالهم صريحاً بعد ذكر مثلهم وأن المراد بالرسول محمد



صلى الله تعالى عليه وسلم وبالعذاب ما أصابهم من الجذب ووقعة بدر فبمعزل عن التحقيق كيف لا وقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾ مفرغ على نتيجة التمثيل وصد لهم عما يؤدي إلى مثل عاقبته، والمعنى وإذ قد استبان لكم حال من كفر بأنعم الله تعالى وكذب رسوله وما حل بهم بسبب ذلك من التلبا والتي أولا وأخرا فانتبهوا عما أنتم عليه من كفران النعم وتكذيب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كيلا يحل بكم ما حل بهم واعرفوا حق نعم الله تعالى وأطيعوا الرسول عليه الصلاة والسلام في أمره ونهيه فكلوا من رزق الله تعالى حال كونه ﴿ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ وذروا ما تفترون من تحريم البحائر ونحوها ﴿ وَأَشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ ﴾ واعرفوا حقا ولا تقابلوها بالكفران •

والفاء في المعنى داخلة على الأمر بالشكر وإنما دخلت على الأمر بالا كل ليكون الأكل ذريعة إلى الشكر فكأنه قيل: فاشكروا نعمة الله غب أكلها حلالا طيبا وقد أدهج فيه النهي عن زعم الحرمة ولا ريب في أن هذا إنما يتصور حين كان العذاب المستأصل متوقعا بدو قد تمهدت بمباديه، أما بعد ما وقع من ذلك الذي يحذر ومن ذا الذي يؤمر بالأكل والشكر وحمل قوله تعالى: (فأخذهم العذاب وهم ظالمون) على الأخبار بذلك قبل الوقوع ياباه التصدي لاستصلاحهم بالأمر والنهي وإن لم ياباه التمييز بالماضى لأن استعماله في المستقبل المتحقق الوقوع مجازاً كثيره وتوجيه خطاب الأمر بالا كل إلى المؤمنين مع أن ما يتلوه من خطاب النهي متوجه إلى الكفار كما فعل الواحدى قال: فكلوا أنتم يا معشر المؤمنين بما رزقكم الله تعالى من الغنائم بما لا يليق بشأن التنزيل له. وتعقب بأنه بعد ما فسر العذاب بالعذاب المستأصل للشأفة كيف يراد به ما وقع في بدر وما بقى منهم أضعاف ما ذهب وإن كان مثل ذلك كافيا في الاستئصال فليكن المحذر والمأمور الباقي منهم، وما ذكره عن الواحدى من توجيه خطاب الأمر بالا كل للمؤمنين رواه الامام عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ثم نقل عن الكلبي ما يستدعى أن الخطاب لأهل مكة حيث قال: إن رؤساء مكة كلوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جهدوا وقاوا: عادت الرجال فما بال الصبيان والنساء وكانت الميرة قد قطعت عنهم بأمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذن في الحمل اليهم فحمل الطعام اليهم فقال الله تعالى: (فكلوا مما رزقكم الله) الخ ثم قال: والقول ما قال ابن عباس يدل عليه قوله تعالى فيما بعد: (إنما حرم عليكم الميتة) الخ يبنى انكم لما آمنتم وتركتم الكفر فكلوا الحلال الطيب وهو الغنيمة وارتكوا الحباثت وهو الميتة والدماء. وفي التفسير الخازنى أن كون الخطاب للمؤمنين من أهل المدينة هو الصحيح فإن الصحيح أن الآية مدينة بما قال مقاتل وبعض المفسرين، والمراد بالقرية مكة وقد ضربها الله تعالى لأهل المدينة يخوفهم ويحذرهم أن يصنعوا مثل صنيعهم فيصيبهم ما أصابهم من الجرع والخوف ويشهد لصحة ذلك أن الخوف المذكور في الآية كان من البعوث والسرايا التي كانت يبعثها رسول الله ﷺ في قول جميع المفسرين لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يؤمر بالقتال وهو بمكة وإنما أمر به وهو بالمدينة فكان صلى الله تعالى عليه وسلم يبعث البعوث إلى مكة يخوفهم بذلك وهو بالمدينة، والمراد بالعذاب ما أصابهم من الجرع والخوف وهو أولى من أن يراد به القتل يوم بدر، والظاهر أن قوله تعالى: (ولقد جاءهم) الخ عنده كما هو عند الجمهور انتقال من التمثيل بهم إلى التصريح بمحلمهم الداخلة فيه وليس من تمته فانه على ما قيل خلاف المتبادر إلى الفهم. نعم كون خطاب النهي فيما بعد للمؤمنين بعيد غاية البعد، رجعه للكفار

مع جعل خطاب الامر السابق للمؤمنين بعيد أيضا لكن دون ذلك . وادعى أبو حيان أن الظاهر أن خطاب النهي كخطاب الامر للدكة بين كلهم، ونقل كون خطاب النهي لهم عن العسكري، وكونه للكفار عن الزمخشري وابن عطية . والجمهور، ولعل الأولى ما ذكره شيخ الاسلام إلا أن تقييد العذاب بالمستأصل ودعوى أن حال أهل مكة كحال أهل تلك القرية حذو القذة بالقذة من غير تفاوت بينهما ولو في خصلة فذة لا يخلو عن شيء من حيث أن أهل مكة لم يستأصلوا فنامل ذلك والله تعالى يتولى هداك (إِنْ كُنْتُمْ لِآيَاتِهِ تَعْبُدُونَ ١١٤) تطيعون أو إن صح زعمكم انكم تقصدون بعبادة الالهة عبادته سبحانه ومن قال: إن الخطاب للمؤمنين أبقى هذا على ظاهره أي إن كنتم تخصونه تعالى بالعبادة، والكلام خارج مخرج التبيين .

(إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) تعليل لحل ما أمرهم بأكله بما رزقهم، والحصر اضافي على ما قال غير واحد أي إنما حرم أكل هذه الاشياء دون ما تزعمون من البجائر والسواب ونحوها فلا ينافي بتحريم غير المذكورات كالسباع والحمر الالهية، وقيل: الحصر على ظاهره والسباع ونحوها لم تحرم قبل وإنما حرمت بعد وليس الحصر إلا بالنظر الى الماضي، وقال الامام: إنه تعالى حصر المحرمات في الاربعة في هذه السورة وفي سورة الانعام بقوله سبحانه: (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) الخ وهما مكيتان وحصرها فيها أيضا في البقرة وكذا في المائدة فانه تعالى قال فيها: (أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) فأباح الكل الا ما يتلى عليهم، وأجمعوا على أن المراد بما يتلى هو قوله تعالى في تلك السورة: (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) وما ذكره تعالى من المنخقة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع داخل في الميتة وما ذبح على النصب داخل فيما أهل به لغير الله، ثبت أن هذه السور الاربعة دالة على حصر المحرمات في هذه الاربعة، وسورتا التحل والانعام مكيتان وسورتا البقرة والمائدة مدنيتان، والمائدة من آخر ما نزل بالمدينة فمن أنكرك حصر التحريم في الاربعة الا ما خصه الاجماع والدلائل القاطعة كان محل أن يخشى عليه لأن هذه السور دلت على أن حصر المحرمات فيها كان مشروعا ثابتا في أول أمر مكة وآخرها وأول المدينة وآخرها، وفي إعادة البيان قطع للاعذار وازالة للشبهة انه تنفطن ولا تنفعل (فَنَ اضْطُرَّ) أي دعت ضرورة المخصصة الى تناول شيء من ذلك (غَيْرَ بَاغٍ) على مضطر آخر (وَلَا عَادَ) متعد قدر الضرورة وسد الرق (فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١١٥) أي لا يؤاخذ سبحانه بذلك فاقم شبهه مقامه، ولتعظيم أمر المغفرة والرحمة جيء بالاسم الجليل، وقد سماه شيخ الاسلام فظان أن الآية (فان ربك غفور رحيم) فبين سر التعرض لوصف الربوبية والاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم وسبحان من لا يسهو .

واستدل بالآية على أن الكافر مكلف بالفروع، ثم انه تعالى أكد ما يفهم من الحصر بالنهي عن التحريم والتحليل بالاھواء فقال عز قانلا: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ﴾ الخ، ولا ينافي ذلك العطف بما لا يخفى، واللام صلة القول مثلها في قوله تعالى: (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات) وقولك: لا تقتل النبيذ إنه حلال، ومعناها الاختصاص، و(وما) موصولة والمعاند محذوف أي لا تقولوا في شأن الذي تصفه ألسنتكم

من البهائم بالحل والحرم في قولكم: (ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا) من غير ترتب ذلك الوصف على ملاحظة وفكر فضلا عن استناده إلى وحى أو قياس مبني عليه بل مجرد قول باللسان (الكذب) منتصب على أنه مفعول به - لتقولوا - وقوله سبحانه: ﴿ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ بدل منه بدل كل، وقيل: منصوب باضمار أعنى، وقيل: (الكذب) منتصب على المصدرية و(هذا) مفعول القول وجوز أن يكون بدل اشتمال، وجوز أن يكون (الكذب) مفعول القول المذكور ويضمر قول آخر بعد الوصف واللام على حالها أى لا تقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم فتقول هذا حلال وهذا حرام، والجملة مبنية ومفسرة لقوله تعالى: (تصف ألسنتكم) كما في قوله سبحانه: (فتوبوا إلى ربكم فاعتقوا أنفسكم) وجوز أن لا يضر القول على المذهب الكوفي وأن يقدر قائله على أن المقدر حال من الألسنة، ويجوز أن يكون اللام للتعليل و(ما) مصدرية و(الكذب) مفعول الوصف و(هذا حلال) الخ مفعول القول أى لا تقولوا هذا حلال وهذا حرام لأجل وصف ألسنتكم الكذب، وإلى هذا ذهب الكسافى. والزجاج، وحاصله لا تحلوا ولا تحرموا مجرد وصف ألسنتكم الكذب وتصويرها له وتحقيقها لما هيته كأن ألسنتهم أكرهنا منشأ للكذب ومنبعها للزور شخص عالم بكنهه ومحيط بحقيقته يصفه للناس ويعرفه أوضح وصف وأبين تعريف، ومثل هذا وارد في كلام العرب والعجم تقول: له وجه يصف الجمال وريق يصف السلاف وعين تصف السحر، وتقدم بيت المعرى، وقد بولغ في الآية من حيث جعل قولهم كذباً ثم جعل اللسان الناطقة بتلك المقالة ينبوعه مصورة إياه بصورته التى هو عليها، وهو من باب الاستعارة بالكناية وجعله بعضهم من باب الاسناد المجازى نحو نهاره صائم كأن ألسنتهم لكونها موصوفة بالكذب صارت كأنها حقيقته ومنبعه الذى يعرف منه حتى كأنه يصفه ويعرفه كقوله:

أضحت يمينك من جود مصورة لابل يمينك منها صور الجود

وقرأ الحسن. وابن يعمر. وطلحة. والاعرج. وابن أبي اسحق. وابن عبيد. ونعيم بن ميسرة (الكذب) بالجر، وخرج على أن يكون بدلا من (ما) مع مدخولها، وجعله غير واحد صفة - لما - المصدرية مع صلتها وتعقبه أبو حيان بأن المصدر المسبوك من ما أو أن أو كى مع الفعل معرفة كالمضمر لا يجوز نعتة فلا يقال: أعجبتى أن تقوم السريع كما يقال: أعجبتى قيامك السريع، وليس لكل مقدر حكم المنطوق به وإنما يتبع بذلك كلام العرب. وقرأ معاذ. وابن أبي عتبة. وبعض أهل الشام (الكذب) بضم الثلاثة صفة للألسنة وهو جمع كذوب كصبور وصبر، قال صاحب اللوامع: أو جمع كذاب بكسر الكاف وتخفيف الذال المصدر كالتقال وصف به مبالغة وجمع فعل ككتاب وكتب أو جمع كاذب كشارف وشرف. وقرأ مسلمة بن محارب كما قال ابن عطية أو يعقوب كما قال صاحب اللوامع ونسب قراءة معاذ ومن معه إلى مسلمة (الكذب) بضمين والنصب، وخرج على أو جه. الاول ان ذلك منصوب على الشتم والذم وهو نعت للألسنة مقطوع. الثانى أنه مفعول به - لتصف - أو (تقولوا) والمراد الكلام الكواذب: الثالث أنه مفعول مطلق - لتصف - من معناه على أنه جمع كذاب المصدر، وأعرب (هذا حلال) الخ على ما مر ولا إشكال في إبداله لأنه كالم باعتبار مواده وعلامان ظاهرا ﴿ لَتَقْرَأُوا عَلَى اللَّهِ السَّكْذَبَ ﴾ اللام لام العاقبة والصيرورة والتعليل لأن



ما صدر منهم ليس لأجل الافتراء على الله تعالى بل لأغراض أخر ويترتب على ذلك ما ذكر ، والى هذا ذهب  
 الزنجشیری وجماعة ، وقال بعضهم: يجوز أن تكون للتعلييل ولا يبعد قصدهم لذلك كما قالوا : ( وجدنا عليها  
 ما باننا والله أمرنا بها ) وفي البحر أنه الظاهر ولا يكون ذلك على سبيل التوكيد للتعلييل السابق على احتمال  
 كون اللام للتعلييل وما مصدرية لأن في هذا التنبيه على من افتروا الكذب عليه وليس فيما مر بل فيه  
 اثبات الكذب مطلقا في ذلك اشارة الى أنهم لتمرنهم على الكذب اجترؤا على الكذب على الله تعالى فسبوا  
 ما حللوا وحرّموا اليه سبحانه ، وقال الواحدي : ان ( لتفتروا ) بدل من ( لما تصف ) الخ لأن وصفهم الكذب  
 هو افتراء على الله تعالى ، وهو على ما في البحر ايضا على تقدير كون ما مصدرية لأنها اذا جعلت موصولة  
 لا تكون اللام للتعلييل ليدل من ذلك ما يفهم التعلييل ، وقيل : لا مانع من التعلييل على تقدير الموصولية فعند  
 قصد التعلييل يجوز الابدال ، وحاصل معنى الآية على ما نص عليه العسكري لا تسموا ما لم يأثمكم حله ولا  
 حرّمته عن الله تعالى ورسوله ﷺ حلالا ولا حراما فتكونوا كاذبين على الله تعالى لأن مدار الحل  
 والحرمه ليس الاحكامه سبحانه ، ومن هنا قال أبو نضرة : لم أزل أخاف الفتيا منذ سمعت آية النحل الى يومى هذه  
 وقال ابن العربي : كره مالك وقوم أن يقول المفتى هذا حلال وهذا حرام في المسائل الاجتهادية  
 وانما يقال ذلك فيما نص الله تعالى عليه ، ويقال في مسائل الاجتهاد : إنى أكره كذا وكذا ونحو ذلك فهو  
 أبعد من أن يكون فيه ما يتوهم منه الافتراء على الله سبحانه ( **إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا** ) في أمر  
 من الامور ( **لَا يُفْلِحُونَ ١١٦** ) لا يفوزون بمطلوب ( **مَتَاعٌ قَلِيلٌ** ) أى منفعتهم التى قصدوها بذلك الافتراء  
 منفعة قليلة منقطعة عن قريب - فتاع - خبر مبتدأ محذوف و ( قليل ) صفة له والجملة استئناف بياني كأنه لما نفي  
 عنهم الفوز بمطلوب قيل : كيف ذلك وهم قد تحصل لهم منفعة بالافتراء ؟ فقيل : ذلك متاع قليل لا عبرة به  
 ويرجع الامر بالآخرة الى أن المراد نفي الفوز بمطلوب يعتمد به ، والى كون ( متاع ) خبر مبتدأ محذوف ذهب  
 أبو البقاء الا أنه قال : أى بقاؤهم متاع قليل ونحو ذلك ، وقال الحوفي : ( متاع قليل ) مبتدأ وخبر ، وفيه أن  
 النكرة لا يبتدأ بها بدون مسوغ وتأويله بمتاعهم ونحوه بعيد ( **وَلَهُمْ** ) فى الآخرة ( **عَذَابٌ أَلِيمٌ ١١٧** )  
 لا يكتفه كنهه ( **وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا** ) خاصة دون غيرهم من الاولين ( **حَرَمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ** )  
 أى من قبل نزول هذه الآية وذلك فى قوله تعالى فى سورة الانعام : ( **وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر** )  
 الآية ، والظاهر أن ( من قبل ) متعلق - بقصصنا - وجوز تعليقه - بجرمنا - والمضاف اليه المقدم مأمرا أيضا •  
 ويحتمل أن يقدر ( من قبل ) تحريم ما حرم على أمّتك ، وهو أولى على ما قيل ، وجوز أن يكون الكلام من  
 باب التنازع ، وهذا تحقيق لما سلف من حصر المحرمات فيما فصل بابطال ما يخالف من فرية اليهود وتكذيبهم  
 فى ذلك ، فانهم كانوا يقولون : لسنا أول من حرمت عليه وانما كانت محرمة على نوح . و ابراهيم . ومن بعدهما  
 حتى انتهى الامر الينا ( **وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ** ) بذلك التحريم ( **وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١١٨** ) حيث فعلوا  
 ما عوقبوا عليه بذلك حسبا نعى عليهم قوله تعالى : ( **فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم** )  
 الآية ، وفيه تنبيه على الفرق بينهم وبين غيرهم فى التحريم وانه كما يكون للضررة يكون للعقوبة •

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا السُّوءَ﴾ هو ما يسى. صاحبه من كفر أو معصية ويدخل فيه الافتراء على الله تعالى، وعن ابن عباس أنه اليرك، والتعميم أولى ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ أى بسببها، على معنى أن الجهالة السبب الحامل لهم على العمل كالغيرة الجاهلية الحاملة على القتل وغير ذلك، وفسرت الجهالة بالأمر الذى لا يليق، وقال ابن عطية: هي هنا تمدى الطور وركوب الرأس لا ضد العلم، ومنه ما جاء في الخبر «اللهم أعوذ بك من أن أجهل أو يحجل على» وقول الشاعر:

الا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

نعم كثيرا ما تصحبه هذه الجهالة التي هي بمعنى ضد العلم، وفسرها بعضهم بذلك وجعل الباء للملابسة والجار والمجرور في موضع الحال أى ملتبسين بجهالة غير عارفين بالله تعالى وبعقابه أو غير متدبرين في العواقب لغلبة الشهوة عليهم ﴿ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أى من بعد ما عملوا ما عملوا، والتصريح به مع دلالة (ثم) عليه للتوكيد والمبالغة ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ أى أصلحوا أعمالهم أو دخلوا في الصلاح، وفسر بعضهم الإصلاح بالاستقامة على التوبة ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا﴾ أى التوبة كما قال غير واحد، ولعل الإصلاح مندرج في التوبة وتكامل لها. وقال أبو حيان: الضمير عائد على المصادر المفهومة من الافعال السابقة أى من بعد عمل السوء والتوبة والإصلاح، وقيل: يعود على الجهالة، وقيل: على السوء على معنى المعصية وليس بذلك ﴿لَقَفَّورٌ﴾ لذلك السوء ﴿رَحِيمٌ ۙ ۱۱۹﴾ يثيب على طاعته سبحانه فعلا وتركها، وتكرير (إن ربك) لتأكيد الوعد واطهار كمال العناية بانجازها، والتعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم مع ظهور الأثر في التائبين للإيماء إلى أن إفاضة آثار الربوبية من المغفرة والرحمة عليهم بتوسطه ﷺ وكونهم من أتباعه كما مر عن قريب، والتقييد بالجهالة قيل: لبيان الواقع لأن كل من يعمل السوء لا يعمل إلا بجهالة • وقال العسكري: ليس المعنى أنه تعالى يغفر لمن يعمل السوء بجهالة ولا يغفر لمن عمله بغير جهالة بل المراد ان جميع من تاب فهذه سبيله، وإنما خص من يعمل السوء بجهالة لأن أكثر من يأتي الذنوب يأتيها بقلة فكر في عاقبة الأمر أو عند غلبة الشهوة أو في جهالة الشباب فذكر الأكثر على عادة العرب في مثل ذلك، وعلى القولين لا مفهوم للقييد ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: أى كان عنده عليه السلام من الخير ما كان عند أمة وهي الجماعة الكثيرة، فاطلاقها عليه عليه السلام لاستجماعه كالات لا تكاد توجد الا متفرقة في أمة جمه •

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رئيس الموحدين وقدوة المحققين الذى نصب أدلة التوحيد ورفع اعلامها وخفض رايات الشرك وحزم بيوتر الحجج هامها، وقال مجاهد: سمي عليه السلام أمة لانفراده بالايان في وقته مدة ما، وفي صحيح البخارى أنه عليه السلام قال لسارة: ليس على الأرض اليوم مؤمن غيرى وغيرك، وذكر في القاموس أن من معاني الأمة من هو على الحق مخالف لسائر الأديان، والظاهر أنه مجاز يجمعه كأنه جميع ذلك العصر لأن الكفرة بمنزلة الغدم، وقيل: الامة هنا فملة بمعنى مفعول كالرحلة بمعنى

المرحول اليه، والنخبة بمعنى المنتخب من أمه إذا قصده أو اقتدى به أى كان مأموماً أو مؤتماً به فان الناس كانوا يقصدونه للاستفادة ويقتدون بسيرته •

وقال ابن الانبارى : هذا مثل قول العرب : فلان رحمة وعلامة ونسابة يقصدون بالتأنيث التناهي في المعنى الموصوف به . وإيراد ذكره عليه السلام عقيب تزييف مذاهب المشركين من الشرك والظعن في النبوة وتحريم ما أحل الله تعالى للايذان بأن حقيقة دين الاسلام وبطلان الشرك وفروعه أمر ثابت لا ريب فيه . وفي ذلك أيضاً رد لقريش حيث يزعمون أنهم على دينه ، وقيل : إنه تعالى لما بين حال المشركين وأجرى ذكر اليهود بين طريفة ابراهيم عليه السلام ليظهر الفرق بين حاله وحال المشركين وحال اليهود ( قَاتَنَّا اللَّهَ ) مطيعاً له سبحانه قائماً بأمره تعالى ( حَنِيفًا ) مائلاً عن كل دين باطل إلى الدين الحق غير زائل عنه . ( وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ ١٢٠ ) في أمر من أمور دينهم أصلاً وفرعاً، صرح بذلك مع ظهوره قيل : رداعل كسفار قريش في قولهم : نحن على ملة أبينا إبراهيم ، وقيل : لذلك ولرد على اليهود المشركين بقولهم : ( عزير ابن الله ) في افتراءهم وزعمهم أنه عليه السلام كان على مام عليه كقولهم تعالى : ( ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين ) إذ به ينتظم أمر ايراد التحريم والسبب سابقاً ولاحقاً • ( شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ ) صفة نائلة لامة - والجار والمجرور متعلق - بشاكرآ - كما هو الظاهر، وأورث صيغة جمع القلة قيل : للايذان بأنه عليه السلام لا يخل بفسك النعمة القليلة فكيف بالكثيرة وللتصريح بأنه عليه السلام على خلاف ما هم عليه من الكفران بأنهم الله تعالى حسبما أشير اليه بضرب المثل ، وقيل : ان جمع القلة هنا مستعار لجمع الكثرة ولا حاجة اليه •

وفي بعض الآثار أنه عليه السلام كان لا يتعدى لإماع ضيف فلم يجد ذات يوم ضيفاً فأخبر غداه فاذا هو بفوج من الملائكة عليهم السلام في صورة البشر فدعاهم إلى الطعام فقبلوا أن بهم جذاماً فقال : الآن وجبت • واطلتم شكراً لله تعالى على أنه عاقاني بما ابتلاكم به ، وجوز أبو البقاء كون الجار والمجرور متعلقاً بقوله تعالى : ( اجْتَبَاهُ ) وهو خلاف الظاهر . وجعل بعضهم متعلقاً بهذا محذوفاً أى اختاره واصطفاه للنبوة ، وأصل الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء ، ويطلق على تخصيص الله تعالى العبد بفيض الهى يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعى منه ويكون للانبيا عليهم السلام ومن يقاربهم ( وَهَدَيْهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝ ١٢١ ) موصل اليه تعالى وهو ملة الاسلام وليست نتيجة هذه الهداية - كما في ارشاد العقل السليم - مجرد اهتدائه عليه السلام بل مع ارشاد الخلق أيضاً الى ذلك والدعوة اليه بمعونة قرينة الاجتباء •

وجوز بعضهم كون ( الى صراط ) متعلقاً باجتباه وهداه - على التنازع ، والجملة اما حال بتقدير قد على المشهور واما خبر ثان لإن ، وجوز أبو البقاء الاستئناف أيضاً ( وَءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ) بأن حبه إلى الناس حتى ان جميع أهل الأديان يتولونه ويشنون عليه عليه السلام حسبما سأل بقوله : ( واجعل لى لسان صدق فى الآخرين ) وروى هذا عن قتادة . وغيره ، وعن الحسن الحسنة النبوة ، وقيل : الأولاد الأبرار على الكبر وقيل : المال يصرفه في وجوه الخير والبر ، وقيل : العمر الطويل في السعة والطاعة - لحسنة - على الأول



بمعنى سيرة حسنة وعلى ما بعده عطية أو نعمة حسنة كذا قيل : وجوز في الجميع أن يراد عطية حسنة، والالتفات إلى التكلم لاظهار حال الاعتناء بشأنه وتفخيم مكانه عليه السلام ﴿ وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمَنَّ الصَّالِحِينَ ۱۲۲ ﴾ داخل في عدادهم كأنهم في الدرجات العلى من الجنة حسبما سأل بقوله : (والحقني بالصالحين) وأراد بهم الأنبياء عليهم السلام ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ وهى على ما روى عن قتادة الاسلام المبرر عنه آتقا بالصرط المستقيم، وفي رواية أخرى عنه أنها جميع شريعته الا ما أمر ﷺ تركه . وفي التفسير الخازن في حكاية هذا عن أهل الأصول ، وعن ابن عمرو بن العاص أنها مناسك الحج ه

وقال الامام : قال قوم إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان على ملة ابراهيم وشريعته وليس له شرع منفرد به بل بعث عليه الصلاة والسلام لإحياء شريعة ابراهيم لهذه الآيه ، فحملوا الملة على الشريعة أصولا وفروعا وهو قول ضعيف ، والمراد من (ملة ابراهيم) التوحيد ونفي الشرك المفهوم من قوله تعالى : (وما كان من المشركين) فان قيل : إنه ﷺ إنما نفي الشرك وأثبت التوحيد للدلالة القطعية فلا يعد ذلك متابعة فيجب حمل الملة على الشرائع التي يصح حصول المتابعة فيها ، قلنا : يجوز أن يكون المراد الأمر بمتابعتها في كيفية الدعوة الى التوحيد وهى أن يدعو اليه بطريق الرفق والسهولة ويراد الدلائل مرة بعد أخرى بأنواع كثيرة على ما هو الطريقة المألوفة في القرآن اه . وتعبه أبو حيان بأنه لا يحتاج اليه لأن المعتقد الذي تقتضيه دلائل العقول لا يحتاج أن يوحى ليتضافر المعقول والمنقول على اعتقاده ، ألا ترى قوله تعالى : (قل إنما يوحى الى انما الحكم اله واحد) كيف تضمن الوحي بما اقتضاه الدليل العقلي ، فلا يحتاج أن يؤمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام بنفي الشرك والتوحيد وإن كان ذلك مما ثبت عنده عليه الصلاة والسلام بالدليل العقلي ليتضافر الدليلان العقلي والتقلي على هذا المطالب الجميل ، وآخر بأنه ظاهر في حمل الملة على كيفية الدعوة ولا شك أن ذلك ليس داخل في مفهومها فانها ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان الانبياء عليهم السلام من أمملت الكتاب اذا أمليته وهى الدين بعينه لكن باعتبار الطاعة له ، وتحقيقه أن الوضع الالهى مهما نسب إلى من يؤديه عن الله تعالى يسمى ملة وهما نسب إلى من يقمه يسمى ديننا ، قال الراغب : الفرق بينها وبين الدين أنها لا تصاف الا للنبي صل الله تعالى عليه وسلم الذي يستند اليه ولا تكاد توجد مضافة الى الله تعالى ولا الى أحاد أمة النبي عليه السلام ولا تستعمل الا في جملة الشرائع دون آحادها ولا كذلك الدين ، وأكثر المفسرين على أن المراد بها هنا أصول الشرائع ، ويحمل عليه ما روى عن قتادة أولا ولا بأس بما روى عنه ثانيا ه واستدلال بعض الشافعية على وجوب الحتان وما كان من شرعه عليه السلام ولم يرد به ناسخ منى على ذلك كما لا يخفى . ما روى عن ابن عمرو بن العاص ذكره في البحر والذى أخرجه ابن المنذر. واليهيقي في الشعب . وجماعة عنه أنه قال : صلى جبريل عليه السلام بإبراهيم الظهر والعصر بعرفات ثم وقف حتى اذا غابت الشمس دفع به ثم صلى المغرب والعشاء بجمع ثم صلى به الفجر كأسرع ما يصلى أحد من المسلمين ثم وقف به حتى اذا كان كأبطا ما يصلى أحد من المسلمين دفع به ثم رمى الجمرة ثم ذبح وحلق ثم أفاض به الى البيت فطاف به فقال الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم) ولعل ما ذكر أولا مأخوذ منه ه وأنت تعلم أنه ليس نصافه ولا أظن أن أحدا يوافق على تخصيص ملته عليه السلام بمناسك الحج ه

و(أن) تفسيرية أو مصدرية ومر الكلام في وصلها بالأمراء، و(ثم) قيل: للتراخي الزماني لظهور أن أيامه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أيامه عليه السلام بكثير، واختار المحققون أنها للتراخي الزمني لأنه أبلغ. أنسب بالمقام ه قال الزمخشري: ان في (ثم) هذه ايذاناً بأنه أشرف ما أوتي خليل الله عليه السلام من الكرامة وأجل ما أوتي من النعمة اتباع رسول الله ﷺ ملته وتعظيمها لمنزلة نبينا عليه الصلاة والسلام واجلالاً لمحلّه، أما الأول فمن دلالة ثم على تباين هذا المؤتى وسائر ما أوتي عليه السلام من الرتب والمآثر، وأما الثاني فمن حيث ان الخليل مع جلالة محلّه عند الله تعالى أجل رتبته أن أوحى الى الحبيب اتباع ملته، وفي لفظ (أوحينا) ثم الأمر باتباع الملة لا اتباع ابراهيم عليه السلام ما يدل ثا في الكشف على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس يتابع له بل هو مستقل بالأخذ عن أخذ ابراهيم عليه السلام عنه (حَنِيفًا) حال من ابراهيم المضاف اليه لما أن المضاف لشدة اتصاله به جرى منه مجرى البعض فعد بذلك من قبيل رأيت وجه هند قائمة \*

ونقل ابن عطية عن مكي عدم جواز كونه حالاً منه، عللاً ذلك بأنه مضاف اليه، وتعقبه بقوله: ليس كما قال لأن الحال قد يعمل فيها حروف الخفض إذا عملت في ذى الحال نحو مرتت بزيد قائماً، وفي كلامنا بحث لا يخفى ه ومنع أبو حيان مجيء الحال من المضاف اليه في مثل هذه الصورة أيضاً وزعم أن الجواز فيها عما تفرد به ابن مالك والتزم كون (حنيفاً) حالاً من (ملة) لأنها والدين بمعنى أو من الضمير في (اتبع) وليس بشيء ولم ينفرد بذلك ابن مالك بل سبقه اليه الاخفش وتبعه جماعة (وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٢٣) بل كان قدوة المحققين وهذا تكرير لما سبق لزيادة تأكيد وتقرير لنزاهته عليه السلام عمام عليه من عقد وعمل، وقوله تعالى:

(إِنَّمَا جَعَلَ السَّبْتُ) بمعنى انما فرض تعظيمه والتخلي للعبادة وترك الصيد فيه تحقيقاً لتلك النفى السكلى وتوضيح له بابطال ما عسى يتوهم كونه قاحداً في السكلى فان اليهود كانوا يزعمون ان السبت من شعائر الاسلام وأن ابراهيم عليه السلام كان محافظاً عليه أى ليس السبت من شرائع ابراهيم وشعائر ملته عليه السلام التي أمرت باتباعها حتى يكون بينه وبين بعض المشركين علاقة في الجملة، وانما شرع ذلك لبنى اسرائيل بعد مدة طويلة، وايراد الفعل مبنياً للفعل جرى على سنن الكبرياء وايذان بعدم الحاجة الى التصريح بالفاعل لاستحالة الاسناد الى الغير. وقرأ أبو حيوه (جعل) بالبناء للفاعل، وعن ابن مسعود والاعمش أنهم قرأوا (إنما أنزلنا السبت) وهو على ما قال أبو حيان تفسير معنى لا قرأه لمخالفة ذلك سواد المصحف، والمستفيض عنهما أنهم قرأوا

كالبجعة انما جعل السبت (عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ) على نبيهم حيث أمرهم بالجمعة فاختروا السبت وهم اليهود ه أخرج الشافعي في الام والشيخان في صحيحهما عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناها من بعدهم ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم يعني الجمعة فاختلفوا فيه فهدانا الله تعالى له فالتاس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد» وجاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال: أمر موسى عليه السلام اليهود بالجمعة وقال: تفرغوا لله تعالى في كل سبعة أيام يوماً واحداً وهو يوم الجمعة ولا تعملوا فيه شيئاً من أعمالكم فأبوا أن يقبلوا ذلك وقالوا: لا نزيد الا اليوم الذي فرغ الله تعالى فيه من الخلق وهو يوم السبت فجعل عليهم وشدد فيه الأمر ثم جاء عيسى عليه

السلام بالجمعة فقالت النصارى: لا نريد ان يكون عيدهم بعد عيدنا فآخذوا الاحد وكأنهم انا اختاروه لانه مبتدأ الخلق، واختار هذا الامام وحمل (في) على التعليل أى اختلّفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، وقال الخفاجي: معنى (اختلّفوا فيه) خالفوا جميعهم نبيهم فهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وظاهر الاخبار يقتضى أنه عين لهم أولاً يوم الجمعة، وقال القاضي عياض: الظاهر أنه فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة بغير تعيين ووظل الى اجتهادهم فاختلّفت اجارهم في تعيينه ولم يهدم الله تعالى له وفرض على هذه الأمة ميثاقاً فازوا بفضيلته ولو كان منصوفاً عليه لم يصح أن يقال (اختلّفوا) بل يقال خالفوا، وقال الامام النووي: يمكن أن يكونوا أمروا صريحاً بنص عليه فاختلّفوا فيه هل يلزم تعيينه أم لهم ابداله فأبدلوه وغلطوا في ابداله، وقال الواحدى: قد اشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم في السبت أن بعضهم قال هو أعظم الأيام حرمة لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الاحد لأن الله سبحانه ابتدأ الخلق فيه، وهذا غلط لأن اليهود لم يكونوا فرقتين في السبت وإنما اختاروا الاحد النصارى بعدهم بزمان وقيل: المراد اختلّفوا فيما بينهم في شأنه فضيلته فرقه منهم على الجمعة ولم ترض بها وفضلت أخرى الجمعة عليه ومالت اليها بناء على ما روى من أن موسى عليه السلام جاءهم بالجمعة فأبى أكثرهم الا السبت ورضى شردمة، نعمها فأذن الله تعالى لهم في السبت وابتلاهم بتحريم الصيد فيه فأطاع أمر الله تعالى الراضون بالجمعة فكانوا لا يصيدون وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله تعالى قرده دون أولئك المطيعين، والتفسير الأول تفسير رئيس المفسرين وترجمان القرآن وخبير الأمة المروى من طرق صحيحة عن أفضل النبيين وأعلم الخلق بمراد رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم (وإن ربك ليحكم بينهم) أى المختلفين (يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۙ ۱٣٤) أى يقضى بينهم بالمجازة على اختلافهم على نبيهم ومخالفتهم له في ذلك أو يفصل ما بين الفريقين منهم من الحسومة والاختلاف فيجازى كل فريق بما يستحقه من الثواب والعقاب، وفيه على هذا إمام إلى أن ما وقع في الدنيا من مسخ أحد الفريقين واتجاه الآخر بالنسبة إلى ما سيقم في الآخرة شيء لا يعتد به، وعبر عن الفرض بالجعل ووصولاً بكلمة (على) للإبذان بتضمنه للتشديد والابتلاء المؤدى الى العذاب، وعن اليهود بالاسم الموصول بالاختلاف إشارة الى علة ذلك، وقيل: المعنى إنما جعل وبال ترك تعظيم السبت وهو المسخ كائناً واقعاً على الذين اختلّفوا فيه أى أحلوا الصيد فيه تارة وحرّموه أخرى وكان حتماً عليهم أن يتفقوا على تحريمه حسبما أمر الله تعالى به وروى ذلك عن قتادة، وفسر الحكم بينهم بالمجازة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى • ووجه إيراد ذلك هنا بأنه أريد منه انذار المشركين وتهديدهم بما في مخالفة الانبياء عليهم السلام من الوبال كما ذكرت القرية التي كفرت بأنهم الله تعالى تمثيلاً لذلك، واعترض بأن توسيط ذلك لما ذكر بين حكاية أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عليه السلام وبين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة اليها كالفصل بين الشجر ولحائه . وأجيب بأن فيه حثاً على اجابة الدعوة التي تضمنها الكلام السابق وأمر بها في الكلام اللاحق فالتوسط نسبة الى الطرفين تخبرجه من أن يكون الفصل به كالفصل بين الشجر ولحائه وهو كما ترى • واعترض أيضاً بأن كلمة (بينهم) تحكم بأن المراد بالحكم هو فصل ما بين الفريقين من الاختلاف دون المجازة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى . ويرد هذا أيضاً على تفسيره بالقضاء بالمجازة .



على اختلافهم جميعهم على نبيهم ومخالفتهم له فيما جاؤهم به، وقد فسر بذلك على التفسير المأثور عن ترجمان القرآن، ومنهم من فسره عليه بما فسر به على التفسير المروى عن قتادة فيرد عليه أيضا ما ذكر مع مافي ضمنه من القول باختلاف الاختلافين معنى، والظاهر اتحادهما. وأجاب بعضهم عن الاعتراض بمنع حكم كلمة (بينهم) بما تقدم فأمل، وتفسير السبت باليوم المخصوص هو الظاهر الذي ذهب إليه الكثير، وجوز كونه مصدر سببت اليهود اذا عظمت سببها، قيل: ويجوز على هذا أن يكون في الآية استخدام (ادع) أى من بعث اليهم من الامة قاطبة فحذف المفعول دلالة على التعميم، وجوز أن يكون المراد إفعال الدعوة تنزيلا له منزلة الارزام للقصد الى إيجاد نفس الفعل اشعارا بأن عموم الدعوة غنى عن البيان وانما المقصود الامر بإيجادها على وجه مخصوص. وتعقب بأن ذلك لا يناسب المقام كما لا يناسب قوله تعالى: (وجادلهم) •

(إلى سبيل ربك) الى الاسلام الذي عبر عنه تارة بالصراط المستقيم وأخرى بملة ابراهيم عليه السلام، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير النبي ﷺ ما لا يخفى •

(بالحكمة) بالمقالة المحككة وهى الحجة القطعية المزيحة للشبه؛ وقريب من هذا مافي البحر أنها الكلام الصواب الواقع من النفس أجمل موقع (والموعظة الحسنة) وهى الخطابات المقنعة والعبير النافعة التى لا يخفى عليهم إنك تناصحهم بها (وجادلهم) ناظر معانديهم (بأتى هى أحسن) بالطريقة التى هى أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين واختيار الوجه الايسر واستعمال المقدمات المشهورة تسكيناً لشغفهم واطفاء للهمهم كما فعله الخليل عليه السلام. واستدل كما قيل-أرباب المعقول بالآية على أن المعتبر فى الدعوة من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والخطابة والجدل حيث اقتصر فى الآية على ما يشير اليها، وإنما تفاوتت طرق دعوته عليه الصلاة والسلام لتفاوت مراتب الناس، فهم خواص وهم أصحاب نفوس شرفقة قوية الاستعداد لادراك المعاني قوية الانجذاب إلى المبادئ العالية مائلة إلى تحصيل اليقين على اختلاف مراتبه وهؤلاء يدعون بالحكمة بالمعنى السابقه ومنهم عوام أصحاب نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات قاصرة عن درجة البرهان لكن لا عند عندهم وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة بالمعنى المتقدم •

ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه من تقليد الاسلاف ورسخ فيه من العقائد الباطلة فصار بحيث لا تنفعه المواعظ والعبير بل لا بد من إلقاء الحجر بأحسن طرق الجدل لتلين عريكته وتزول شكيمته وهؤلاء الذين أمر ﷺ بجادلهم بالتي هى أحسن، وإنما لم تعتبر المغالطة والشعر لأن فائدة المغالطة تغليب الخصم والاحتراز عن تغليطه إياه ومرتبة الرسول عليه الصلاة والسلام تنافى أن يغلط وتعالى أن يغلط، والشعر وإن كان مفيداً للخواص والعوام فإن الناس فى باب الاقدام والاحجام أطوع للتخيل منهم للتصديق إلا ان مداره على الكذب ومن ثمة قيل: الشعر أكذبه فلا يليق بالصادق المصدق كما يشهد به قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) لا يقال: الشعر الذى هو أحد الصناعات قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر الذى مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذى نفى تعليمه عنه ﷺ لما قيل: كون الشعر مذموماً ليس لكوبه كلاماً موزوناً مقفى بل لاشتغالها على تخيلات تاذبه فهما من واد واحد ذكر ذلك بعض المتأخرين، وقد ذهب

غير واحد إلى أن فيها إشارة إلى تفاوت مراتب المدعوين إلا أنه خالف في بعض ما تقدم، ففي الكشف بعد أن ذكر أن كلام الزمخشري يدل على أنه عليه الصلاة والسلام ينبغي أن يجمع في الدعوة بين الثلاث فيكون الكلام في نفسه حسن التأليف منتجاً لما علق به من الغرض ومع ذلك مقصوداً به المناصحة لمن خوطب به ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معلماً ناصحاً شقيقاً رفيقاً مانصه بالاحسن على ما ذهب إليه المحققون أنه تعميم للدعوة حسب مراتب المدعوين في الفهم والاستعداد، فمن دعى بلسان الحكمة ليفاد اليقين العيان أو البرهاني هم السابقون، ومن دعى بالموعظة الحسنة وهي الاقناعات الحكيمية لالخطابات المشهورة طائفة دون هؤلاء، ومن دعى بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الاسلام والكفار أيضاً، ولا أرى ما يوجب نفى أن يكون المراد بالموعظة الحسنة الخطابات المشهورة، وكونها رتبة من مقدمات بظنونه أو مقبولة من شخص معتقديه ولا يليق بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم استعمال الظنيات أو أخذ كلام الغير والدعوة به هو الموجب لذلك لا يخفى ما فيه فتدبره، وذكر الاحسائي رئيس الفرقة الظاهرة في زماننا المسماة بالكشفية في كتابه شرح الفوائد ما حصله إن المدعوين من المكلفين ثلاثة أنواع، وكذا الأدلة التي اشارت اليها الآية فإن كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء فدعوتهم إلى الحق الذي يريد الله تعالى منهم من معرفته بدليل الحكمة وهو الدليل الذوقي العيان الذي يلزم منه العلم الضروري بالمستدل عليه لأنه نوع من المعاينة كقولنا في رد من زعم أن حقائق الاشياء كانت كامنة في ذاته تعالى بنحو أشرف ثم أفاضها إله لا بد وأن يكون لذاته سبحانه قبل الافاضة حال معيار لما بعدها سواء كان التغيير في نفس الذات أو فيما هو في الذات فإن حصل التغيير في الذات لزم حدوثها وإن حصل فيما هو في الذات - أعني حقائق الاشياء السكينة - لزم أن تكون الذات محلاً للتغيير المختلف ويلزم من ذلك حدوثها • وكقولنا في اثبات أنه سبحانه أظهر من كل شيء: إن كل أثر يشابه صفة مؤثرة وأنه قائم بفعله قيام صدور كالاشعة بالنيرات والكلام بالمتكلم، فالاشياء هي ظهور الواجب بها لها لأنه سبحانه لا يظهر بذاته والاختلاف حاله، ولا يكون شيء أشد ظهوراً من الظاهر في ظهوره لأن الظاهر أظهر من ظهوره وإن كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام فإن القائم أظهر في القيام من القيام والقاعد أظهر في القعود من القعود وإن كان لا يمكن التوصل إلى معرفتهما الا بالقيام والقعود فتقول: يا قائم ويا قاعد، والمعنى لك إنما هو القائم والقاعد لا القيام والقعود لأنه بظهوره لك بذلك غيب عليك مشاهدته وإن التفت اليه احتجب عنك القائم والقاعد، وهو آلة لمعرفة المعارف الحقية كالوحيد وما يلحق به، ومستنده القواد وهو نور الله تعالى المشار اليه بقوله ﷺ: « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى » والنقل من الكتاب والسنة، وشرطه الذي يتوقف عليه فتح باب النور ثلاثة اشياء. أحدها أن تنصف ربك وتقبل منه سبحانه قوله ولا تتبع شهوة نفسك. وثانيها أن تقف عند بيانك وتبينك وتبينك على قوله تعالى: ( ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والقواد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ) وثالثها أن تنظر في تلك الاحوال أعني البيان وما بعده بعينه تعالى وهي العين التي هي وصف نفسه لك أعني وجودك من حيث كونه أثراً ونوراً لا بعينك التي هي أنت من حيث - أنك أنت - أنت فانك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات المحتاجة الفانية •

وإن كانوا من العلماء ذوى الالباب وأرباب القلوب فدعوتهم الى الحق الذي يريد سبحانه منهم من اليقين الحقيقي في اعتقاداتهم بدليل الموعظة الحسنة وهي الدليل العقلي اليقيني الذي يلزم منه اليقين في الايمان به

سبحانه وبغيره بما أمرهم بالایمان به وهو آلة لعلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى ، وهذه العلوم وإن كانت قد تستفاد من غيره ولكن بدون ملاحظته لا يوقف على اليقين والاطمئنان الذي هو أصل علم الاخلاق ، ومستنده القلب والنقل، وشرط صحته والانتفاع به اتصاف عقلك به بأن تازم ما ألزمك به ولا تظلمه وهو كقوله تعالى: ( قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد) وقوله تعالى: ( قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ) إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، وإن كانوا من العلماء أصحاب الرسوم كالمتكلمين ونظائرهم فدعوتهم إلى الحق الذي يريد سبحانه منهم من اليقين الرسمي بمقتضى طبيعتهم القاصرة بدليل المجادله بالتي هي أحسن وهي الدليل العلي القطعي الذي يازم منه العلم فيما ذكر وهو آلة لعلم الشريعة ، ومستنده العلم والنقل، وشرطه انصاف الخصم بأن يقيمه على النحو المقرر في علم الميزان ، وقد ذكره العلماء في كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل وهو محل المناقشات والمعارضات ، وأما الدليلان الأولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة فإذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما اه المراد منه وهو كما ترى ، وأما ذكرته لتعلم حال المرؤس من حال الرئيس ، ولقد رأيت مشايخ هذه الطائفة يتكلمون بما هو كشوك التناقض وبحسبونه كريس الطواويس ، وجوز أن يراد بالحكمة والموعظة الحسنة القرآن المجيد فإنه جامع لكلا الامرين فكأنه قيل : ادع بالقرآن الذي هو حكمة وموعظة حسنة وقيل غير ذلك ، ومنه أن الحكمة النبوة وليس من الحكمة ، وفسر بعضهم المجادله الحسنة بالاعراض عن اذامه وادعى أن الآية منسوخة بآية السيف ، والجمهور على أنها محكمة وأن معنى الآية ما تقدم ، ولكون الحكمة أعلى الدلائل وأشرافها والمدعويين به الكاملين الطالبين للمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وقليل ما هم جى بها أولاً ، ولكون الجدل أدنى الدلائل إذ ليس المقصود منه سوى إلزام الخصم وإفحامه ولا يستعمل الا مع الناقصين الذين تغلب عليهم المشاغبة والمخاصمة وليسوا بصدد تحصيل هاتيك العلوم ذكر أخيراً ، ولكون الموعظة الحسنة دون الحججة وفوق الجدل والمدعويين بها المتوسطين الذين لم يبلغوا في الكمال حد الحكماء المحققين ولم يكرنوا في النقصان بمرتبة أولئك المشاغبين وسطت بين الامرين ، وكأنه إنما لم يقل: ادع إلى سبيل بالحكمة والموعظة والجدال الاحسن لما ان الجدل ليس من باب الدعوة بل المقصود منه عرض آخر مغاير لها وهو الالزام والافحام فإقاله الامام فليفهم

( إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ) الذى أمرك بدعوة الخلق اليه وأعرض عن قبوله \*

( وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ۱۲۵ ) اليه وهو تعليل لما ذكر أولاً من الامرين كأنه قيل: اسلك في الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة وما عليك غير ذلك وأما حصول الهداية والضلال والمجازاة عليهما فإلى الله سبحانه لا إلى غيره إذ هو أعلم بمن يلقى على الضلال ويمر بهدى اليه فيجازى كلا منهما ما يستحقه كذا قيل . واعتراض بأن دلالة الآية على المجازاة مسلمة وأما أن حصول الهداية والضلالة ليس لغیره تعالى فالآية لاتدل عليه أصلاً . وأجيب بأنه اذا انحصر علم الهداية والضلالة فيه تعالى علم أنه لا يكون لغیره سبحانه عليهما فكيف يكون له حصولهما فالقول بعدم دلالة الآية على ذلك غير سيدي، وقيل: المعنى اسلك في الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة فإنه تعالى هو أعلم بحال من لا يرعوى عن الضلال لسوء اختياره وبحال من يصير أمره إلى الاهتداء لما فيه من الخير فإشرعه لك في الدعوة هو الذى تقتضيه الحكمة فإنه كاف في هداية المهتدين وازالة



عذر الضالين ، وقيل: المعنى انما عليك البلاغ فلا تلح عليهم أن أبوا بعد الابلاغ مرة أو مرتين مثلاً فان ربك هو أعلم بهم فمن كان فيه خير كفته النصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت عنه الحيل. وتقدم الضالين لأن الكلام فيهم ، وإيراد الضلال بصيغة الفعل الدال على الحدوث لما أنه تغيير لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وإعراض عن الدعوة وذلك أمر عارض بخلاف الاهتداء الذي هو عبارة عن الثبات على الفطرة والجريان على موجب الدعوة ولذلك جيء به على صيغة الاسم المنبئ عن الثبات ، وجملة (هو أعلم بالموتهدين) قيل: عطف على جملة (إن ربك) النخ أو على خبر إن وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والاشعار ببيان حال المعلومين وما لحما من العقاب والثواب وهو في الجملة الأولى ضمير فصل للتخصيص كما هو ظاهر كلام البصير أو للتقوية كما قيل، ولا يخفى ما في التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم من اللطافة

(وَإِنْ عَقَّبْتُمْ) أى إن أردتم المعاقبة ﴿فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ﴾ أى مثل ما فعلت بهم وقد عبر عنه بالعقاب على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب نحو كما تدين تدان على نهج المشاكاة ، وقال الخفاجي: إن العقاب في العرف مطاق العذاب ولو ابتداء وفي أصل اللغة المجازاة على عذاب سابق فان اعتبر الثاني فهو مشاكاة وإن اعتبر الأول فلامشاكاة، وعلى الاعتبارين صيغة المفاعلة ليست للمشاركة ، والآية نزلت في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه يوم أحد ، فقد صحح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقف على حمزة يوم استشهد فنظر إلى منظر لم ينظر إلى شيء قط كان أوجع لقلبه منه ونظر اليه قد مثل به فقال: رحمة الله تعالى عليك فانك كنت ما عدت وصولاً للرحم فعولاً للخيرات ولولا حزن من بعدك عليك لسرتني أن أتركك حتى يحشرك الله تعالى من أرواح شتى أما والله لا مثلن بسبعين منهم. كانك فنزل جبريل عليه السلام والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واقف بخواتيم النحل (وإن عاقبتهم) إلى آخرها فكفر عليه الصلاة والسلام عن يمينه وأمسك عن الذى أراد وصبر، فهى على هذا مدنية. وذهب النحاس الى أنها مكية. وليست في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه واختاره بعضهم لما يلزم على ذلك من عدم الارتباط المنزه عنه كلام رب العزة جل شأنه إذ لا مناسبة لتلك القضية لما قبل ، وأما على القول بأنها مكية فوجه الارتباط أنه لما أمر سبحانه نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة وبين طريقها أشار اليه عليه الصلاة والسلام وإلى من يتابعه بمرعاة العدل مع من يناصرهم والمائلة فان الدعوة لا تنكاد تفك عن ذلك كيف لا وهى موجبة اصرف الوجوه عن القبل المعبودة وادخال الاعتناق في قلادة غير معهودة قاضية عليهم بفساد ما يأتون وما يذرون وبطلان دين استمرت عليه أباقوم الأولون وقد ضاقت بهم الحيل وعيت بهم العال وسات عليهم طرق المحاجة والمناظرة وأرجمت دونهم أبواب المباحة والمحاورة. وترددت في صدورهم الأنفاس ووقعوا في حيص بيص يضربون إحساساً في أسداس لا يجدون الا الأسته مركبا ويختارون الموت الأحمر دون دين الاسلام مذهباً ، والى الأول ذهب جمهور المفسرين ووقع ذلك في صحيح البخارى بل قال القرطبي: انه مما أطبق عليه المفسرون ، وما ذكر من لزوم عدم الارتباط عليه ليس بشيء ، فان التذية على تلك القضية للإشارة الى أن الدعوة لا تخلو من مثل ذلك وأن المجادلة تنجر الى المجادلة فاذا وقعت فالالاتق ماذكر فلا فرق في الارتباط بحسب المآل بين أن تكون

مکیة وأن تكون مدنیة ، وخصوص السبب لاینافی عموم المعنی ، فالمعول علیه عدم العدول عما قاله الجمهوره  
وقرأ ابن سیرین : ( وان عقبتهم فمقبوا ) بتشديد القافین أى وان قفیتم بالاتصاف فقفوا بمثل ما فعل بکم غیر  
متجاوزین عنه . واستدل بالآیة علی أن اللقمة أن یفعل بالجانی مثل ما فعل فی الجنس والقدر وهذا الاخلاف فیہ . وأما  
اتحاد الآلة بأن یقتل بحجر من قتل به بسیف من قتل به مثلاً فذهب الیه بعض الأئمة ، ومذهب أبی حنیفة رضی الله تعالی  
عنه أنه لا قود الا بالسیف ، ووجه ذلك مع أن الآیة ظاهرة فی خلافه أن القتل بالحجر ونحوه ما لا یمکن  
مائة مقداره شدة وضعفا فاعتبرت مائتته فی القتل وازهاق الروح والاصل فی ذلك السیف كما ذكره الرازی  
فی أحكامه . وذكر بعضهم أنه اختلف فی هذه الآیة فأخذ الشافعی بظاهرها ، وأجاب الحنفیة بأن المائتة فی  
العدد بأن یقتل بالواحد واحد لأنها نزلت لقول النبی صلی الله تعالی علیه وسلم لا مئتان بسبعین منهم لما قتل  
حزرة ومثل به كما سمعت فلا دلیل فیها ، وقال الواحدی : انها منسوخة كغيرها من المثلة وفيه كلام فی شروح الهدایة \*  
وفی تقييد الأمر بقوله سبحانه ( وان عاقبتهم ) حث علی العفو تعريضا لما فی « ان ، الشرطية من الدلالة  
علی عدم الجزم بوقوع ما فی حيزها فكأنه قيل : لا تعاقبوا وان عاقبتهم الخ كقول طبيب لمریض سأله عن  
أكل الفاكهة ان كنت تأكل الفاكهة فكل الكثيری ، وقد صرح بذلك علی الوجه الآ كد فقيل :  
﴿ وَلَنْ صَبْرْتُمْ ﴾ أى عن المعاقبة بالمثل ﴿ لَهْوٌ ﴾ أى لصبركم ذلك علی حد ( عدلوا هو أقرب للتقوى )  
﴿ خَيْرٌ ﴾ من الاتصاف بالمعاقبة ﴿ لِلصَّابِرِينَ ۱۲۶ ﴾ أى لكم الا أنه عدل عنه الى ما فی النظم الجليل  
مدحاهم وثنا عليهم بالصبر ، وفيه ارشاد الى أنه إن صبرتم فهو شيمتكم المعروفة فلا تتركوا إذا فی هذه القضية  
أو وصفاهم بصفة تحصل لهم اذا صبروا عن المعاقبة فهو علی حد من قتل قتيلًا وهو الظاهر من اللفظ ، وفيه ترغيب فی  
الصبر بالغ ، ويجوز عود الضمير الى مطلق الصبر المدلول علیه بالفعل ، والمراد بالصابرين جنسهم فيدخل هؤلاء  
دخولا أوليا ، ثم انه تعالى أمر نبيه صلی الله تعالی علیه وسلم صريحا بما نذب الیه غيره تعريضا من الصبر لانه  
عليه الصلاة والسلام أولى الناس بعزائم الامور لزيادة علمه بشؤنه سبحانه وثوقه به تعالى فقال تعالى:  
﴿ وَأَصْبِرْ ﴾ علی ما أصابك من جهتهم من فنون الآلام والأذية وعانيت من اعراضهم بمد الدعوة عن الحق  
بالكلیة ﴿ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ استثناء مفرغ من أعم الاشياء أى وما صبرك ملاسا ومصحوبا بشيء من  
الاشياء الا بذكر الله تعالى والاستغراق بمراقبة شؤنه والتبتل الیه سبحانه بمجامع الهمة ، وفيه من تسلية النبی  
صلی الله تعالی علیه وسلم وتهوين مشاق الصبر علیه وتشريفه مالا مزيد علیه أو الا بمشيئته المبنية علی حكم  
بالفة مستتبعة لعواقب حميدة فالتسلية من حيث اشتماله علی غايات جليلة قاله شيخ الاسلام  
وقال غير واحد : أى الا بتوفيقه ومعوته فالتسلية من حيث تيسير الصبر وتسهيله ولعل  
ذلك أظهر مما تقدم \*

﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ أى علی الكافرين وكفرهم بك وعدم متابعتهم لك نحو ( فلا تأس علی القوم  
السكافرين ) وقيل : علی المؤمنین وما فعل بهم من المثلة يوم أحد ﴿ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ ﴾ بفتح الضاد ، وقرأ ابن  
كثير بكسرها وروى ذلك عن نافع ، ولا یصح علی ما قال أبو حیان عنه وهما لغتان كالقول والقيل أى

لا تكن في ضيق صدر و حرج وفيه استعارة لا تخفى ولا داعي الى ارتكاب القاب ، وقال أبو عبيدة: الضيق بالفتح ، مخفف ضيق كهين وهين أى لا تك فى أمر ضيق . ورد أبو على فى البحر بأن الصفة غير خاصة بالموصوف فلا يجوز ادعاء الحذف ولذلك جاز مررت بكاتب وامتنع بآكل . وتمتق بالمتع لأنه اذا كانت الصفة عامة و قدر موصوف عام فلا مانع منه ﴿ نَمَّا يَمْكُرُونَ ۙ ۱۲۷ ﴾ أى من مكروهم بك فيما يستقبل الأولون فى إرشاد العقل السليم نهى عن التأمم بمطلوب من جهتهم فات والثانى نهى عن التأمم بمحذور من جهتهم آت ، وفيه أن النهى عنهما مع أن انتفاهما من لوازم الصبر المأمور به لزيادة التأكيد وإظهار كمال العناية بشأن التسلية والا قبل يخطر ببال من توجه إلى الله تعالى بشرائره متنزهها عن كل ما سواه سبحانه من الشواغل شئ . مطلوب فينهى عن الحزن بفواته ، وقيل : يمكرون بمعنى مكروا ، وإنما عبر بالمضارع استحضار الصورة الماضية ، والأول نهى عن الحزن على سوء حالهم فى أنفسهم من اتصافهم بالكفر والاعراض عن الدعوة والثانى نهى عن الحزن على سوء حالهم معه صلى الله تعالى عليه وسلم من ايذائهم له بالتثليل بأحبابه ونحوه والمراد من النهين محض التسلية لا حقيقة النهى ، وأنت تعلم أن الظاهر ابقاء المضارع على حقيقته فأمل \*

﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ تعليل لما سبق من الأمر والنهى ، والمراد بالمعية الولاية الدائمة التى لا يحول حول صاحبها شئ من الجزع والحزن وضيق الصدر وما يشعر به دخول كلمة (مع) من متبوعة المتقين من حيث أنهم المباشرون للتقوى ، والمراد بها هنا أعلى مراتبها أعنى التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق سبحانه والتبتل إليه تعالى بالكلية لأن ذلك هو المورث لولايته عز وجل المقرونة ببشارة (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) والمعنى أن الله تعالى ولى الذين تبتلوا إليه سبحانه بالكلية وتنزهوا عن كل ما يشغل سرهم عنه عز وجل فلم يخطر ببالهم شئ من مطلوب أو محذور فضلا عن الحزن عايه فواتا أو وقوعا وهو المعنى بما به الصبر المأمور به على أول الاحتمالات السالفة وبذلك يحصل التقريب ويتم التعليل وإلا فمجرد التوقى عن المعاصى لا يكون مداراً لشيء من العزائم المرخص فى تركها فكيف بالصبر انشار إليه ورديفيه وإنما مداره المعنى المذكور فذأنه قيل: إن الله مع الذين صبروا ، وإنما أثر عليه ما فى النظم الكريم مبالغة فى الحث على الصبر بالتنبية على أنه من خصائص أجل النعوت الجليلة وروادفه فى أن قوله تعالى:

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ۙ ۱۲۸ ﴾ للاشعار بأنه من باب الاحسان الذى فيه يتنافس المتنافسون على ما يؤذن بذلك قوله تعالى : (واصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) وقد نبه سبحانه على أن كلا من الصبر والتقوى من قبيل الاحسان بقوله تعالى : (انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين) وحقيقة الاحسان الاتيان بالاعمال على الوجه اللائق ، وقد فسره عليه السلام بأن تهب الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ، وتكرير الموصول للايدان بكفاية كل من الصابنين فى ولايته سبحانه من غير أن تكون احدهما تامة للآخرى ، وإيراد الأولى فعلية للدلالة على الحدوث فى أن إيراد الثانية اسمية لافادة كون مضمونها شيمة راسخة لهم ، وتقديم التقوى على الاحسان لما أن التخلية مقدمة على التحلية ، والمراد بالموصولين ا. جنس المتقين والمحسنين ، ويدخل عليه الصلاة والسلام فى زميرهم دخولا أوليا وإما هو عليه السلام وأشياعه رضى الله تعالى عنهم وعبر بذلك عنهم مدحهم وثناء عليهم بالتعنين الجليلين ، وفيه رهن إلى أن صدمه عليه الصلاة والسلام مستقيم لا انتداء الامه به كقول من قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما عند التعزية :



اصبر نكح بك صابرين وانما صبر الرعية عند صبر الراس

قال كل ذلك في ارشاد العقل السليم، وإلى كون الجملة في موضع التعليل لما سبق ذهب العلامة الطائي حيث قال: إنه تعالى لما أمر حبيبه بالصبر على أذى المخالفين ونهاه عن الحزن على عنادهم وابطائهم الحق وعمما يلحقه من مكرهم وخذاعهم علل ذلك بقوله سبحانه: (إن الله) الخ أى لا تبال بهم وبمكرهم لأن الله تعالى وليك ومحبك وناصرك ومبغضهم وخاذلهم، وعمم الحكم ارشادا للاقتداء به عليه الصلاة والسلام، وفيه تعريض بالمخالفين وبخذلانهم كما صرح به في قوله تعالى: (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وذكر أن ايراد الجملة الثانية اسمية وبناء (محسنون) على (هم) على سبيل التقوى مؤذن باستدامة الاحسان واستحكامه وهو مستلزم لاستمرار التقوى لأن الاحسان إنما يتم إذا لم يعد إلى ما كان عليه من الاساءة، واليه الاشارة بما ورد من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه وما ذكر من حل التقوى على أعلى مراتبها غير متعين، وما ذكره في بيانه لا يخلو عن نظر كما لا يخفى على المتأمل، وقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. وغيرهم عن الحسن أنه قال في الآية: اتقوا فيما حرم الله تعالى عليهم وأحسنوا فيما انقض عليهم، ويوهم كلام بعضهم أن الجملة في موضع التمليل للامر بالمعاقبة بالمثل حيث قال: إن المعنى إن الله بالعون والرحمة والفضل مع الذين خافوا عقاب الله تعالى وأشفقوا منه فشفقوا على خلقه بعد الاسراف في المعاقبة، وفسر الاحسان بترك الاساءة كما قيل ترك الاساءة احسان واجمال. ولا يخفى ما فيه من البعد، وقد اشتملت هذه الآيات على تعليم حسن الادب في الدعوة وترك التمدى والامر بالصبر على المكروه مع البشارة للمتقين المحسنين، وقد أخرج سعيد بن منصور. وابن جرير. وغيرهما عن هرم بن حيان أنه قيل له حين الاحتضار: أوص فقال: إنما الوصية من المال ولا مال لي وأوصيك بخواتيم سورة النحل هذا

(ومن باب الاشارة في الآيات) (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) أى بما كان وما يكون فيفرقه بين الحق والمبطل والصادق والكاذب والمتبع والمبتدع، وقيل: كل شيء هو النبي ﷺ كما قيل إنه عليه الصلاة والسلام الامام في قوله سبحانه: (وكل شيء أحصيناه في امام مبين) (إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان وإيتاى ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) قال السيادى: العدل رؤية المنتمه تعالى قديما وحديثا، والاحسان الاستقامة بشرط الوفاء إلى الابد، وقيل: العدل أن لا يرى العبد فاترا عن طاعة. وواه مع عدم الالتفات إلى العوض، وإيتاء ذى القربى الاحسان إلى ذوى القرابة في المعرفة والمحبة والدين فيخدمهم بالصدق والشفقة ويؤدى اليهم حقهم، والفحشاء الاستهانة بالشريعة، والمنكر الاصرار على الذنب كيفما كان، والبغى ظلم العباد، وقيل: الفحشاء اضافة الاشياء إلى غيره تعالى ملكا وإيجادا (وأوفوا بهد الله) المأخوذ عليكم في عالم الارواح بالبقاء على حكمه وهو الاعراض عن الغير والتجرد عن العلائق والعوائق في التوجه إليه تعالى إذا عاهدتم أى تذكروهم باشراف نور النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم وتذكيره اياكم، قال النصر ابا ذى: اليهود مختلفة فعهد العوام لزوم الظواهر وعهد الخواص حفظ السرر وعهد خواص الخواص التخلل من الكل لمن له الكل (ما عندكم) من الصفات ينفذ لكان الحدوث (وما عند الله باق) لكان القدم فالعهد بالحقيقى من كان فانما من أوصافه باقيا بما عند الله تعالى كذا في أسرار القرآن (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى) أى

عملا يوصله الى كآله الذي يقتضيه استعداده (وهو مؤمن) معتقد للحق اعتقادا جازما (فإنجيته حياة طيبة) أى حياة حقيقية لاموت بعدها بالتجرد عن المواد البدنية والانخراط في سلك الأنوار القدسية والتلذذ بكلمات الصفات ومشاهدات التجليات الافغالية والصفائية (ولتجزينهم أجرهم) من جنات الصفات والافعال (بأحسن ما كانوا يعملون) إذ عملهم يناسب صفاتهم التي هي مبادئ أفعالهم وأجرهم يناسب صفات الله تعالى التي هي مصادر أفعاله فأنظر كم بينهما من التفاوت في الحسن، ويقال: الحياة الطيبة ما تكون مع المحبوب ومن هنا قيل:

كل عيش ينقضى ما لم يكن مع مريح المالك العيش مالح

(ثم أن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) قال سهل هو إشارة الى الذين رجحوا القهقري في طريق سلوكم ثم عادوا الى إن ربك للذين هجروا قرناء السوء من بعد أن ظهر لهم منهم الفتنة في صحبتهم ثم جاهدوا أنفسهم على ملازمة أهل الخير ثم صبروا معهم على ذلك ولم يرجعوا الى ما كانوا عليه في الفتنة لسائر عليهم ماصدر منهم منعم عليهم بصنوف الانعام، وقيل: إن ربك للذين هاجروا أى تباعدوا عن موطن النفس بترك المألوفات والمشتبهات من بعد ما فتنوا بها بحكم الشأة البشرية ثم جاهدوا في الله تعالى بالرياضات وسلوك طريقته سبحانه بالترقي في المقامات والتجريد عن التعلقات وصبروا عما تحب النفس وعلى ما تكرهه بالثبات في السير إن ربك لغفور يستر غواشي الصفات النفسانية رحيم بافاضة السكالك والصفات القدسية (ضرب الله مثلا) للنفس المستعدة القابلة لفيض القرب الثابتة في طريقا كتساب الفضائل الآمنة من خوف فراتها المطمئنة باعتقادها (بأيها رزقها رغدا) من العلوم والفضائل والأنوار (من كل مكان) من جميع جهات الطرق البدنية كالحواس والجوارح والآلات ومن جهة القلب (فكفرت بانعم الله) ظهرت بصفاتها بطرا وإعجابا بزینتها ونظرا الى ذاتها بيهجتها وهاثها فاحتجبت بصفاتها الظلمانية عن تلك الأنوار ومالت الى الامور السفلية وانقطع إمداد القلب عنها وانقلبت المعاني الواردة عليها من طرق الحس هيات غاسقة من صور المحسوسات التي أبجذبت اليها (فأذاقها الله لباس الجوع) بانقطاع مدد المعاني والفضائل والأنوار من القلب والخوف من زوال مقتنياتها من الشهوات والمألوفات (بما كانوا يصنعون) من كفران أنعم الله تعالى (ولقد جاءهم رسول منهم) أى من جنسهم وهي القوة العسكرية (فكذبوه) بما ألقى اليهم من المعاني المعقولة والآراء الصادقة (فاخذهم العذاب) أى عذاب الحرمان والاحتجاب (وهم ظالمون) في حالة ظلهم وترفعهم عن طريق الفضيلة ونقصهم لحقوق صاحبهم (إن ابراهيم كان أمة) لاجتماع ما تفرق في غيره من الصفات الكاملة فيه وكذا كل نبي ولذا جاء في الخبر على ما قيل لو وزنت بأمتي لرجحت بهم (قائنا لله) مطيما له سبحانه على أكل وجهه (حنيفاً) ما تلا عن كل ما سواه تعالى (وما كان من المشركين) بنسبة شئ الى غيره سبحانه (شاكرا) لانعمه مستعملا لها على ما ينبغي (اجتباها) اختارها بلا واسطة عمل لكونه من الذين سبق لهم الحسنى فتقدم كشوفهم على سلوكم (وهده) بعد الكشف (الى صراط مستقيم) وهو مقام الارشاد والدعوة ينعون به مقام الفرق بعد الجمع (وآتيناه في الدنيا حسنة) وهي الذكر الجليل والملك العظيم والنبوة (ولأنه في الآخرة) قيل أى في عالم الارواح (لمن الصالحين) المتمكنين في مقام الاستقامة وقيل أى يوم القيامة لمن الصالحين للجلوس على بساط القرب والمشاهدة بلا حجاب وهذا لدفع تورم أن ما أوتيه في الدنيا ينقص مقامه في العقبى كما قيل إن مقام الولي المشهور دون الولي الذي في زوايا المحل، واليه الإشارة بقولهم: الشهرة آفة، وقد نص

على ذلك الشعرا في بعض كتبه (انما جعل السبب على الذين اختلفوا فيه) وهم اليهود واختاروه لانه اليوم الذي انتهت به ايام الخاق فكان بزعمهم أنسب لترك الاعمال الدنيوية وهو على ما قال الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات يوم الابد لذى لا انقضاء له فإليه في جهنم ونهاره في الجنة واختيار النصارى ليوم الاحد لانه أول يوم اعنى الله تعالى فيه بخلق الخاق فكان بزعمهم أولى بالفرع لعبادة الله تعالى وشكره سبحانه، وقد هدى الله تعالى لما هو اعظم من ذلك وهو يوم الجمعة الذي أكل الله تعالى به الخاق وظهرت فيه حكمة الاقتدار بخلق الانسان الذي خلق على صورة الرحمن فكان أولى بأن يتفرغ فيه الانسان للعبادة والشكر من ذنك اليومين وسبحان من خلق فهدى (وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) لما في ذلك من قهر النفس الموجب لترقيتها إلى أعلى المقامات (واصبر وماصبرك إلا بالله) قيل: الصبر أقسام. صبر لله تعالى. وصبر في الله تعالى. وصبر مع الله تعالى. وصبر عن الله تعالى. وصبر بالله تعالى، فالصبر لله تعالى هو من لوازم الايمان وأول درجات الاسلام وهو حبس النفس عن الجزع عند فوات مرغوب أو وقوع مكروه وهو من فضائل الاخلاق المرهوبة من فضل الله تعالى لأهل دينه وطاعته المقتضية للثواب الجزيل، والصبر في الله تعالى هو الثبات في سلوك طريق الحق وتوطين النفس على المجاهدة بالاختيار وترك المألوفات واللذات وتحمل البليات وقوة العزيمة في التوجه إلى منبع الحكالات وهو من مقامات السالكين به الله تعالى لمن يشاء من أهل الطريقة، والصبر مع الله تعالى هو لأهل الحضور والكشف عند التجرد عن ملابس الأفعال والصفات والتمرض لتجليات الجمال والجلال وتوارد واردات الأنس والهيبه فهو بحضور القلب لمن كان له قلب والاحتراس عن الغفلة والغية عند التلويحات بظهور النفس، وهو أشق على النفس من الضرب على الهام وإن كان لذيذا جدا، والصبر عن الله تعالى هو لأهل العيان والمشاهدة من العشاق المشتاقين المتقلبين في أطوار التجلي والاستتار المخلمين عن الناسوت المتنورين بنور اللاهوت ما بقي لهم قاب ولا وصف كلما لاح لهم نور من سبحات أنوار الجمال احترقوا وتغافوا وكلما ضرب لهم حجاب ورد وجودهم تشويقا وتمظيلا ذاقوا من ألم الشوق وحرقة الفرقة ما عيل به صبرهم وتحقق موتهم، والصبر بالله تعالى هو لأهل التمكن في مقام الاستقامة الذين أفناهم الله تعالى بالكلية وما ترك عليهم شيئا من بقية الآنية والآئذنية ثم وهب لهم وجودا من ذاته حتى قاموا به وفعلوا بصفاته وهو من أخلاق الله تعالى ليس لأحد فيه نصيب، ولهذا بعد أن أمر سبحانه به نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بين له عليه الصلاة والسلام إنك لا تباشره إلا بي ولا تطيقه إلا بقوتي ثم قال سبحانه له صلى الله تعالى عليه وسلم: (ولا تحزن عليهم) فالكل مني (ولاتك في ضيق مما يمكرون) لان شراح صدرك في (ان الله مع الذين اتقوا) بقاياهم وفنوا فيه سبحانه (والذين هم محسنون) بشهود الوحدة في الكثرة وهؤلاء الذين لا يحجبهم المرق عن الجمع ولا اجمع عن الفرق ويسعهم مراعاة الحق والفاق، وذكر الطائي أن التقوى في الآية بمنزلة التربة للعارف والاحسان بمنزلة السير والسلوك في الاحوال والمقامات إلى أن ينتهي إلى عو الرسم والوصول إلى مخدع الأنس، هذا والله سبحانه المهادى إلى سواء السبيل فسنأله جل شأنه أن يهدينا اليه ويوفقنا للعلم النافع لديه ويفتح لنا خزائن الاسرار ويحفظنا من شر الأشرار بحرمة القرآن العظيم والرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم.

(لقد تم الجزء الرابع عشر وبإيه إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر وأوله سورة الإسراء)



# فہرست

الجزء الرابع عشر من تفسير روح المعاني

صحيفة	صحيفة
مصحرون) ٢١	(سورة الحجر) ٢
ذكر شيء من الدلائل السامية على التوحيد ٢١	مناسبتها لما قبلها ٢
حفظ السماء من الشياطين الا من استرق السمع ٢٣	بيان وجه التغاير بين السحاب والقرآن ٣
ذكر مطاعن الفلاسفة في استراق الشياطين السمع ٢٣	الكلام على رب ولعانها ٤
جواب الامام الرازي على تلك المطاعن ٢٤	الكلام على معنى رب وأحكامها ٥
بيان ضعف أجوبة الامام الرازي ٢٥	أقوال المفسرين في معنى رب من قوله (ربما يود الذين كفروا) الخ ٧
الاستدلال على التوحيد بأحوال الارض ٢٧	تأويل قوله تعالى (ذرهم يأطوا ويتمتعوا ويلههم الأمل) ٩
تأويل قوله (وان من شيء الا عندنا خزائنه) تفسير قوله (وأرسلنا الرياح لواقح) الخ ٣٠	بيان ان الله جعل لكل أمه في هلاكها أجلا ١٠
الاستدلال على جلال علم الله بعلمه بالمستقدمين والمستأخرين ٣٢	بيان أن الامم لا تقدم عن اجالها المقدر ولا تتأخر ١١
مبحث في المادة التي خلق منها الانسان ٣٣	رمى الكفار النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون ١٢
مبحث في المادة التي خلق منها الجنان ٣٤	اقتراح الكفار على النبي أن يأتيهم بالملائكة ١٢
مذهب جمهور ارباب المال وأصحاب الروحانيات وبعض متقدمي الفلاسفة في اثبات وجود الجنان خلافا لمعظم الفلاسفة المنكرين لوجودهم ٣٥	بيان ان الملائكة لو نزلت لجاءت بتقيض مطلوبهم ١٣
اختلاف الثبتين في حقيقة الجنان ٣٥	الكلام على لفظة « اذا » ١٥
اختلاف العلماء في الجن هل هم جنس غير الشياطين ام لا وهل يتناسلون أم لا وبيان اصنافهم ٣٦	الكلام على تكفل الله بحفظ القرآن ١٦
مبحث في الكلام على الروح ٣٦	تأويل قوله تعالى (كذلك نسلك في قلوب المجرمين) ١٧
بيان النسكنة في اصافة الروح الى ضميره تعالى في الآية ٣٧	بيان أن سنة الله في اهلاك المكذبين من هذه الامة كسنته في الغابرين ١٩
	تأويل قوله (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظفروا فيه يسرجون) الآية ١٩
	توجيه الاضراب في قوله (بل نحن قوم ٢٠

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٧١	حكاية ما صدر من قوم لوط حين وقروهم على مكان الاضياف	٣٨	بيان مذهب المتكلمين في الروح
٧٢	تفسير قوله تعالى (لعمرك انهم لاني سكرتهم يعمهون)	٤١	اختلاف العلماء في حدوث الروح هل هو قبل الابدان أو بعدها ويتفرع على هذا
٧٤	أخذ الصيحة للمجرمين	٤٥	مباحث ممتعة جدرة بالاهتمام
٧٤	الدليل على جواز الحكم بالفراصة	٤٦	أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام
٧٥	تكذيب أصحاب الحجر صالحا عليه السلام واعراضهم عما جاء به من الآيات	٤٦	امتناع ابليس اللعين من السجود لآدم عليه السلام
٧٦	تسليية النبي ﷺ بالانتقام من آذاه وكذبه يوم القيامة	٤٧	طرد ابليس وابعثه الى يوم الدين
٧٨	أقوال العلماء في المراد بالسمع المثاني	٤٨	تأويل تعالى قوله (قال فانك من المظرين) الخ
٧٨	الكلام على اشتقاق المثاني	٤٩	اقسام ابليس على أن يزين المعاصي لذرية آدم وان يغويهم
٧٩	تأويل قوله تعالى (لا تمدن عينك الى ما متعناه أزراجا منهم الآية)	٥٠	تأويل المتزلة الاغواء
٨٠	بيان المراد بالمقتسمين الدين جعلوا القرآن عضين وتحقيق الكلام على التشبيه الواقع في الآية	٥١	تأويل قوله (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا امن اتبعك من العاوين)
٨٤	بيان انه لامنافاة بين قوله تعالى (فوربك لنأسئرنهم اجمعين) وبين قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)	٥٢	بيان أبواب جهنم وأخصيص كل فريق من الغواة بباب
٨٩	تفسير (انا كفيناك المستزينين)	٥٣	(ومن باب الاشارة)
٨٧	تفسير (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين)	٥٦	تفسير قوله تعالى [ان المتقين في جنات وعيون]
٨٨	(ومن باب الاشارة في الآيات)	٥٨	اختلاف العلماء في نزع العقل من قلوب أهل الجنة هل يكون في الدنيا او في الآخرة
٨٩	(سورة النحل)	٥٩	تفسير قوله تعالى (نبي عبادي انى انا للفقور الرحيم)
٩٠	بيان أن المراد بامر الله ما وعد الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على الاعداء والانتقام منهم لا الامر الشرعى	٦٠	قدوم الملائكة على ابراهيم ووجله منهم
٩٢	بيان طريق علم الرسول بآيات ما وعد به	٦١	تبشير الملائكة لابراهيم عليه السلام باسحاق وتعبه من ذلك
٩٤	الدليل على أن الذبوة منه من الله والرد على المتصوفة القائنين بأنه لا حاجة للحلق الى ارسال الرسل عليهم السلام	٦٢	الدليل على أن اليأس من رحمة الله كفر وذكر خلاف العلماء في ذلك
٩٤	تفسير قوله تعالى (ان أنذروا أنه لا اله الا أنا فانقرون)	٦٢	تفسير قوله تعالى (قال فما خطبكم) الخ
٩٦	شروع في ذكر ادلة التوحيد والاستدلال بخلق السموات والارض	٦٣	بيان مذاهب النجاة في الاثنثنايين الواقعيين في قوله تعالى (الا آل لوط انا المنجوم اجمعين الا امرأته) وتحقق المقام في ذلك
		٦٧	قدوم الملائكة الى لوط عليه السلام
		٦٨	تأويل قوله (فأسر بأهلك بقطع من الليل)
		٦٩	تفسير قوله تعالى (واعضوا حيث تؤمرون)
		٧٠	الاجاء الى لوط بان دابر قومه مقطوع مصبحين

