

رُوحُ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِيَّةِ

لِحَاجَةِ الْمُحَقِّقِينَ وَعَمَدَةِ الْمُدَقِّقِينَ مَرَجِعِ أَهْلِ الْعِرَاقِ
وَمُفْتَى بَغْدَادِ الْعِيسَاءِ أَبِي الْفَضْلِ
شَهَابِ الدِّينِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْإِلَوِيِّ الْبَغْدَادِيِّ
الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١٢٧٠ هـ مَقْبَرَةِ اللَّهِ تَرَاهُ
صَيْبِ الرَّحْمَةِ وَأَفَاضِ عَلَيْهِ سَجَالِ
الْإِحْسَانِ وَالنِّعْمَةِ آمِينَ



وَالرُّبُوعِ
لِأَمِيهِ الرَّبِّ الرَّبِّ الرَّبِّ

بِئْرُوت - لُبْنان

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِي

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
صديب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



الجزء الثالث عشر

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

إدارة الطباعة المنيرية

ولرؤ

أعيان التراث العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(وَمَا أُبْرِي نَفْسِي) أى لأنزهها عن السوء قال ذلك عليه السلام : هضما 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 تحديثا بنعمة الله تعالى وإبرازا لسره الممكنون فى شأن أفعال العباد أى لأنزهها من حيث هى - هى - ولا أسند هذه الفضيلة إليها بمقتضى طيبها 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 الطبيعى بل لخوف الله تعالى (إِنَّ النَّفْسَ) البشرية التى من جملةا نفسى فى حد ذاتها (لِأَمَارَةٍ) لكثيرة الأمر (بالسوء) أى بجنسه ، والمراد أنها كثيرة الميل إلى الشهوات مستعملة فى تحصيلها القوى والآلات . وفى كثير من التفاسير أنه عليه السلام حين قال : (ليعلم أنى لم أخنه بالغيب) قال له جبريل عليه السلام : ولا حين هممت ؟ فقال : (وما أبرى نفسى) الخ ، وقد أخرجه الحاكم فى 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 لأعن 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 . والزحشرى جعل ذلك وما أشبهه من تليفق المبطله وبهتهم على الله تعالى ورسوله ، وارتضاه وهو الحرى بذلك ابن المنير وعرض بالمعتزلة بقوله : وذلك شأن المبطله من كل طائفة (إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) قال ابن عطية : الجمهور على أن الاستثناء منقطع و(ما) مصدرية أى لكن رحمة ربي هى التى تصرف عنها السوء على حد ما يجوز فى قوله سبحانه : (ولا هم ينقدون إلا رحمة منا) وجوز أن يكون استثناء من أعم الأوقات و(ما) مصدرية ظرفية زمانية أى هى أماره بالسوء فى كل وقت إلا فى وقت رحمة ربي وعصمته ، والنصب على الظرفية لا على الاستثناء كما توهم ، لكن فيه التفرغ فى الاثبات والجمهور على أنه لا يجوز إلا بعد النفي أو شبهه . نعم أجازوه بعضهم فى الاثبات ان استقام المعنى كقرأت الا يوم الجمعة . وأورد على هذا بأنه يلزم عليه كون نفس يوسف وغيره من الأنبياء عليهم السلام مائلة إلى الشهوات فى أكثر الأوقات إلا أن يحمل ذلك على ما قبل النبوة بناء على جواز ما ذكر قبلها أو يراد جنس النفس لا كل واحدة .

وتعقب بأن الأخير غير ظاهر لأن الاستثناء معيار العموم ولا يرد ما ذكر رأسا لأن المراد هضم النوع البشرى اعترافا بالعجز لولا العصمة على أن وقت الرحمة قد يعم العمر كله لبعضهم اه ، ولعل الأولى الاقتصار على ما فى حيز العلاوة فتأمل ، وأن يكون استثناء من النفس أو من الضمير المستتر فى - أماره - الراجع إليها

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

أى كل نفس أمارة بالسوء إلا التي رحمها الله تعالى وعصمها عن ذلك كنفسي أو من مفعول - أمارة - المحذوف
 أى أمارة صاحبها إلا مارحمه الله تعالى ، وفيه وقوع (ما) على من يعقل وهو خلاف الظاهر ، ولينظر الفرق
 فى ذلك بينه وبين انقطاع الاستثناء (**إِنَّ رَبِّي غُفُورٌ رَّحِيمٌ ٥٣**) عظيم المغفرة فيغفر ما يهترى النفوس بمقتضى
 طباعها ومبالغ فى الرحمة فيعصمها من الجريان على موجب ذلك ، والاظهار فى مقام الاضمار مع التعرض
 لعنوان الربوبية اترية مبادئ المغفرة والرحمة ، ولعل تقديم ما يفيد الأولى على ما يفيد الثانية لأن التخلية مقدمة
 على التحلية ، وذهب الجبائى 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 فى حال غيبته وما أبرئ نفسي مع
 ذلك من الحياة حيث قلت ما قلت وفعلت به ما فعلت إن كل نفس أمارة بالسوء إلا نفسا رحمها الله تعالى
 بالعصمة كنفسي يوسف عليه السلام إن ربي غفور لمن استغفر لذنبه واعترف به رحيم له . وتعقب ذلك
 صاحب الكشف بأنه ليس موجبه لإماتوهم من الاتصال الصورى وليس بذاك ، ومن أين لها أن تقول :
 (وما أبرئ نفسي) بعد ما وضع ولا كشية الأباق أنها أمها يرجع إليها طمها ورهها .

ومن الناس من انتصر له بأن أمر التعليل ظاهر عليه ، وهو على تقدير جعله من كلامه عليه السلام غير
 ظاهر لأن علم العزيز بأنه لم يكن منه ما قرف به إنما يستدعى التفتيش . طلقا 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 حاصلًا للعزيز قبل حين شهد شاهد من
 أهلها وفيه نظر ، ويمكن أن يقال : إن فى الثبوت وتقديم التفتيش على الخروج من مراعاة حقوق العزيز ما فيه
 حيث لم يخرج من جنسه قبل ظهور بطلان ما جعله سيئا له مع أن الملك دعاه إليه ، ويترتب على ذلك علمه
 بأنه لم يخنه فى شيء من الأشياء أصلا فضلا عن خيائته فى أهله لظهور أنه عليه السلام إذا لم يقدم على ما عسى
 أن يتوهم أنه نقض لما أبرمه مع قوة الداعى وتوفر الدواعى فهو بعدم الاقدام على غيره أجدر وأحرى ،
 فالعلة للثبوت مع ما تلاه من القصة هى 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 كالأخفى ، 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 بالاعراض عن تقييح أمره أو بالثناء عليه ليحظى عند الملك
 ويعظمه الناس فتينع من دعوته أشجارها وتجري فى أودية القلوب أنهارها ، ولا شك أن هذا ما يترتب على
 تقديم التفتيش كما فعل ، وليس ذلك مما لا يلىق بشأنه عليه السلام بل الأنبياء عليهم السلام كثيرا ما يفعلون
 مثل ذلك فى 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 الناجى (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 الأخباره
 وقيل : هنا : إن ذلك لئلا يقبح العزيز أمره عند الملك تمحلا لامضاء ما قضاه ، ويكون ذلك من قبيل السعى
 فى تحقيق المقتضى لخلاصه وهذا من قبيل التشمير لرفع الممانع لكنه مما لا يلىق بجلالة شأنه عليه السلام .

ولعل الدعاء بالمغفرة في الخبر السالف على هذا إشارة إلى ما ذكر ، ويقال : إنه عليه السلام إنما لم يعاتب عليه كما عاتب على الأول لكونه دونه مع أنه قد بلغ السيل الزبي ، ولا يخفى أن عوده عليه السلام لما استدعى أدنى عتاب بالنسبة إلى منصبه بعد أن جرى ما جرى في غاية البعد ، ومن هنا قيل : الأولى أن يجعل ما تقدم كما تقدم ويحمل هذا على أنه عليه السلام أراد به تهديد أمر الدعوة إلى الله تعالى جبراً لما فعل قبل واتباعاً لخلاف الأولى بالنظر إلى مقامه بالأولى ، وقيل : في وجه التعليل غير ذلك ، وأخرج ابن جرير عن ابن جريج أن هذا من تقديم القرآن وتأخيرها وذهب إلى أنه متصل بقوله : (فاسئله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن) الخ ويرد على ظاهره ما لا يخفى فتأمل جميع ما ذكرناه لتكون على بصيرة من أمرك . وفي رواية البرزى عن ابن كثير . وقالون عن نافع أنهما قرآ (بالسو) على قلب الحمزة واوا والادغام ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصَهُ ﴾ أجعله خالصاً ﴿ لِنَفْسِي ﴾ وخاصة بي ﴿ فَلَمَّا كَلَّمَهُ ﴾ في الكلام إيجاز أي فاتوا به فلما الخ ، وحذف ذلك للايدان بسرعة الاتيان فكأنه لم يكن بينه وبين الأمر باحضاره عليه السلام والخطاب معه زمان أصلاً ، ولم يكن حاضراً مع النسوة في المجلس كما زعمه بعض وجعل المراد من هذا الأمر قربوه إلى ، والضمير المستكن في (كلمه) ليوسف عليه السلام والبارز للملك أي فلما كلم يوسف عليه السلام الملك اثر ما أتاه فاستنطقه ورأى حسن منطقته بما صدق الخبر الخبر ، واستظهر في البحر كون الضمير الأول للملك والثاني ليوسف أي فلما كلمه الملك ورأى حسن جوابه ومحاورته ﴿ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ ﴾ ذو مكانة ومنزلة رفيعة ﴿ آمين ﴾ مؤتمن على كل شيء ، وقيل : آمن من كل مكروه ، والوصف بالأمانة هو الاباغ في الأكرام ، و (اليوم) ليس بمعيار للسكانة والأمانة بل هو آن التكلم ، والمراد تحديدهم بمبدء ما احترازا عن كونهما بعد حين ، 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 وأق عنك ثياب السجن واغتسل والبس ثياباً جدداً 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 وشماتة 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 اني اسألك بخيرك من خيره وأعوذ بك من شره وشر غيره ثم سلم عليه بالعريية 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 فكلمه بها فأجابته بجميعها فتعجب منه وقال : أيها الصديق اني أحب أن أسمع رؤياي منك فحكها عليه السلام له طبق ما رأى لم يخرم منها حرفاً ، فقال الملك : أعجب من تأويلك إياها معرفتك لها فأجلسه معه على السرير وفوض اليه أمره ، وقيل : إنه أجلسه قبل أن يقص الرؤيا . وأخرج ابن جرير عن ابن اسحق قال : ذكروا أن قطير ملك (١) في تلك الليالي وأن الملك زوج (٢) يوسف امرأته راعيل فقال لها حين ادخلت عليه : أليس هذا خيراً مما كنت تريدين؟ فقالت : أيها الصديق لا تلني فاني كنت امرأة

(١) وجاء في رواية أن الملك عزله ونصب يوسف عليه السلام منصبه اه منه (٢) وكان ذلك على الفور بناء على

أنه لم تكن العدة من دينهم اه منه

كما ترى حسناء جملاء ناعمة في ملك ودينا وكان صاحبي لا يأتي النساء وكنت كما جعلك الله تعالى في حسنك وهيتك فغلبتني نفسي على ما رأيت فيزعمون أنه وجدها عذراء فأصابها فولدت له رجلين أفرائيم وميشا •
أخرج الحكيم الترمذي عن وهب قال : أصابت امرأة العزيز حاجة فقيل لها : لو أتيت يوسف بن يعقوب فسألته 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 الذي جعل العبيد ملوكا بطاعته ثم نظرت إلى نفسها فقالت : الحمد لله الذي جعل الملوك عبيدا بمعصيته ففرضي لها جميع حوائجها ثم تزوجها فوجدتها بكرًا الخبير •
وفي رواية أنها تعرضت له في الطريق فقالت ما قلت فمرفها فتزوجها فوجدتها بكرًا وكان زوجها عتيبا، وشاع عند القصاص أنها عادت شابة بكرًا إكراماً له عليه السلام بعد ما كانت ثيباً غير شابة ، وهذا مما لا أصل له ، وخبر تزوجها أيضاً مما لا يعول عليه عند المحدثين ، وعلى فرض ثبوت التزوج فظاهر خبر الحكيم أنه إنما كان بعد تعيينه عليه السلام لما عين له من أمر الخزائن ، قيل : ويعرب عنه قوله تعالى :

(قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ) أي أرض مصر ، وفي معناه قول بعضهم أي أرضك التي تحت تصرفك ، وقيل : أراد بالأرض الجنس وبخزائنها الطعام الذي يخرج منها ، و(على) متعلقة على ما قيل - بمستول - مقدر ، والمعنى واني على أمرها من الايراد والصرف (إِنِّي حَافِظٌ) لها من لا يستحقها (عَلِيمٌ ه ه) بوجوه التصرف فيها ، وقيل : بوقت الجوع ، وقيل : حفيظ للحساب عليم بالأسن ، وفيه دليل على جواز مدح الانسان نفسه بالحق إذا جهل 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 مثلاً وكان متعيناً 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 أوتيتها عن مسألة وكلت اليها وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها ، وورد 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 السلطنة إذ ذاك من تدير أمر السنين لسكونه من فروع تلك الولاية للمجرد عموم الفائدة كما قيل •

وجاء في رواية أن الملك لما كلمه عليه السلام وقص رؤياه وعبرها له قال : ما ترى أيها الصديق ؟ قال : تزرع في سني الخصب زرعاً كثيراً فانك لو زرعت فيها على حجر نبت وتبني الخزائن وتجمع فيها الطعام بقصبه وسنبله فانه أبقى له ويكون القصب علفاً للدواب فاذا جاءت السنون بعث ذلك فيحصل لك مال عظيم ، فقال الملك : ومن لي بهذا ومن يجمعه ويبيعه لي ويكفيني العمل فيه ؟ فقال : (اجعلني على خزائن الارض) الخ ، والظاهر أنه أجابه لذلك حين سأله ، وإنما لم يذكر إجابته له عليه السلام إيداناً بأن ذلك أمر لا مرد له غنى عن التصريح به لاسيما بعد تقديم ما تدرج تحته أحكام السلطنة جميعها . وأخرج الثعلبي عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرحم الله تعالى أخي يوسف لو لم يقل : (اجعلني على خزائن الارض) لاستعمله من ساعته ولكنه أخر ذلك سنة ، ثم أنه كما روى عن ابن عباس . وغيره توجه وختمه بخاتمه ورداه بسيفه ووضع له سريراً من ذهب مكللاً بالدر والياقوت طوله ثلاثون ذراعاً وعرضه عشرة أذرع

ووضع عليه الفرش وضرب عليه حلة من استبرق فقال عليه السلام : أما السرير فأشده ملكك وأما الخاتم فأدبر به أمرك وأما التاج فليس من لباسي ولا لباس آبائي فقال : قد وضعته إجلالا لك وأقرارا بفضلك ، فجلس على السرير ودانت له الملوك وفوض إليه الملك أمره وأقام العدل بمصر وأحبته الرجال والنساء ، وباع من أهل مصر في سني القحط 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 بالضباع والعقار ، وفي السادسة بالاولاد ، وفي السابعة بالرقاب حتى استرقهم جميعا وكان ذلك مما يصح في شرعهم . فقالوا : ما رأينا كالأيوم ملكا أجل وأعظم منه . فقال للملك : كيف رأيت صنع الله تعالى فيما خولني فما ترى في هؤلاء ؟ فقال الملك : الرأي رأيك ونحن لك تبع فقال : اني أشهد الله تعالى وأشهدك اني قد أعتقتهم ورددت اليهم أملا بهم .

ولعل الحكمة في ذلك اظهار قدرته وكرمه وانقيادهم بعد ذلك لأمره حتى يخاض 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 الجائع وأمر عليه السلام طبأخي الملك أن يجعلوا غذاءه نصف النهار وأراد بذلك أن يذوق طعم الجوع فلا ينسى الجياع ، قيل : ومن ثم جعل الملوك غذاءهم نصف النهار ، وقد أشار سبحانه الى ما آتاه من الملك العظيم بقوله جل وعلا : ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أي مثل التمكين البديع ﴿ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ ﴾ أي جعلنا له مكانا ﴿ فِي الْأَرْضِ ﴾ أي أرض مصر ، روى أنها كانت أربعين فرسخا في أربعين ، وفي التعبير عن الجعل المذكور بالتمكين 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 أي مكنا يوسف وأن لا تكون كذلك والمفعول محذوف أي مكنا له الامور ، وقد مر لك ما يتضح منه الحق ﴿ يَتَّبِعُهُ مُنْهَأً ﴾ ينزل من قطعها وبلادها ﴿ حَيْثُ يَشَاءُ ﴾ ظرف ليتبوا ، وجوز أن يكون مفعولا به كما في قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ 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 ففيه التفات ، ويؤيده 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 بذاك ﴿ مَنْ نَشَاءُ ﴾ بمقتضى الحكمة الداعية للشبهة ﴿ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ٥٦ بل نوفي لهم أجورهم في الدنيا لاحسانهم ، والمراد به على ما قيل : الايمان والثبات على التقوى فان قوله سبحانه : ﴿ وَلَا أَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ ٥٧ قد وضع فيه الموصول موضع ضمير (المحسنين) وجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل تنبيها على ذلك ، والمعنى ولاجرهم في الآخرة خير ، والاضافة

فيه لللباسة ، وجعل في تعقيب 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 نصيبه بالرحمة من عبادنا الذين آمنوا واستمروا على التقوى . وتعقب بأنه خلاف الظاهر ، ولعل الظاهر حمل (من) على ما هو أعم مما ذكر وحينئذ لا يعد أن يراد بالرحمة النعمة التي لا تكون في مقابلة شيء من الاعمال وبالاجر ما كان في مقابلة شيء من ذلك ، ويبقى أمر وضع الموصل موضع الضمير على حاله لأنه قيل : تفضل على من نشاء من عبادنا كيف كانوا ونعم عليهم بالملك والغنى وغيرها لا في مقابلة شيء ونوفي أجور المؤمنين المستمرين على التقوى منهم ونعطيهم في الدنيا ما نعطيهم في مقابلة ايمانهم واستمرارهم على التقوى وما نعطيهم في مقابلة ذلك في الآخرة من النعيم العظيم المقيم خير لهم مما نعطيهم في الدنيا لعظمه ودوامه *

واعترض بأن فيه إطلاق الرحمة على ما يصيب الكافر من نحو الملك والغنى مع أنه ليس برحمة كما يشعر به كثير من الآيات ويقتضيه 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 مرحوماً في الجملة وأمر الاشعار سهل ، وقولهم : ليس لله تعالى نعمة على كافر إنما قاله البعض بناء على أخذ - يحمد عاقبتها - في تعريفها . وإن آيت 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 ماروي عن سفيان ابن عيينة أنه قال : المؤمن يثاب على حسناته في الدنيا والآخرة والفاجر يعجل له الخير في الدنيا وما له في الآخرة من الاق وتلا الآية فانه ظاهر في أن ما يصيب الكافر مما 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 بيدنا اذ الآية عليه لا تعرض فيها للكافر أصلاً فلما معنى لتلاوتها إثر ذلك الكلام .

وعمم بعضهم الاوقات في (نصيب - ولا نضيع) فقال نصيب في الدنيا والآخرة ولا نضيع أجر المحسنين بل نوفي أجورهم عاجلاً وآجلاً ، وأيد بأنه لا موجب للتخصيص وأن خبر سفيان يدل على العموم وتعقب بأن من خص ذلك بالدنيا فانما خصه ليكون ما بعده تأسيساً وبأنه لا دلالة للخبر على ذلك لأنه ما أخذ 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 .

(وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ) بماترين 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 واقصدوه تشتروا منه ما تحتاجون اليه فخرجوا حتى قدموا مصر ﴿ فَدْخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ عليه السلام وهو في مجلس ولايته ﴿ فَعَرَفَهُمْ ﴾ لقوة فهمه وعدم مباينة أحوالهم السابقة أحوالهم يوم المفارقة لمفارقتهم إياهم وهم رجال وتشابهه هي آتهم وزيتهم في الحالين ، ولكون همته معقودة بهم وبمعرفة أحوالهم لاسيما في زمن القحط ، ولعله عليه السلام كان متقرباً مجيئهم اليه لما يعلم من تأويل رؤياه . وروى أنهم انتسبوا في الاستئذان عليه فعرّفهم وأمر بانزالهم ، ولذلك قال الحسن : ما عرفهم حتى تعرفوا اليه . وتعقب ذلك في الانتصاف بأن توسط الفاء بين دخولهم عليه ومعرفة لهم يابى 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 : إنما يعرفوه لأنه عليه السلام أوقف ذوى الحاجات بعيدا منه وكلمهم 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 رأيتته ويضاد المعرفة الانكار والعلم الجهل ، وحيث كان إنكارهم له عليه السلام أمراً مستمرا في حالتى المحضر والمغيب أخبر عنه بالجملة الاسمية بخلاف عرفانه عليه السلام إياهم .

﴿ وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ ﴾ أصلحهم بعدتهم وأوقر ركائبهم بما جاؤا لاجله ، ولعله عليه السلام إنما باع كل واحد منهم حمل بعير لما روى أنه عليه السلام كان لا يبيع أحدا من الممتارين أكثر من ذلك تقسيطا بين الناس وفيما يأتى ان شاء الله تعالى من قولهم : (ونزداد 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 أَتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أُيُّكُمْ ﴾ ولم يقل بأخيك 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 عهد فيه ، ولعله عليه السلام إنما قال ذلك لما قيل : من أنهم سألوه حملا زائدا على المعتاد لبنيامين فأعطاهم ذلك وشرط عليهم أن يأتوه به مظهر ألهم 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 فجتنا نمتار فقال : لعنكم جتتم عيوننا تنظرون عورة بلادى قالوا : معاذ الله نحن اخوة بنو أب واحد وهو شيخ صديق نبي من الأنبياء اسمه يعقوب قال : كم أتم ؟ قالوا : كنا اثني عشر فهلك منا واحد ، فقال : كم أنتم ههنا ؟ قالوا : عشرة . قال : فأين الحادى عشر ؟ ، قالوا : هو عند أبيه يتسلى به عن الهالك . قال : فمن يشهد لكم انكم لستم عيوننا وان ماتقولون حق ؟ قالوا : نحن يبلاد لا يعرفنا فيها أحد فيشهد لنا قال : فدعوا بعضهم عندي رهينة واتوني بأخيك من أيكم وهو يحمل رسالة من أيكم حتى أصدقكم فاقتروا فأصاب القرعة شمعون ، وقيل : إنه عليه السلام هو الذى اختاره لأنه كان أحسنهم رأيا فيه ، والمشهور أن الاحسن يهوذا نخله وعنده ، ومن هنا يعلم سبب هذا القول . وتعقب بأنه لا يساعده ورود الامر بالأتان به

عند التجهيز ولا الحث عليه بإيفاء الكيل ولا الاحسان فى الانزال ولا الاقتصار على منع الكيل من غير ذكر الرسالة على أن استبقاء شمعون لو وقع لكان ذلك طامة ينسى عندها كل قيل ، وقال بعضهم : إنه يضعف الخبر اشتماله على بهت اخوته بجعلهم جواسيس إلا أن يقال : إن ذلك كان عن وحى *

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

(**الْأَتْرُونَ أَنَّى 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 انى فى غاية الاحسان فى انزالكم وضيافتكم وكان الامر كذلك ، ويفهم من كلام بعضهم التعميم فى الجملتين بحيث يندرج حينئذ 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 فخصهم فى ذلك بما يشاء قاله شيخ الاسلام (**فَأَن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي**) ايعاد لهم على

عدم الاتيان به ، والمراد لا كيل لكم فى المرة الاخرى فضلا عن ايفائه (**وَلَا تَقْرُبُونِ ٦٠**) 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 لئلا يازم عطف الانشاء على الخبر . وأجيب بأن العطف مقتدر 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 أبيه ويستدعيه لكن الله سبحانه أراد تكميل أجر يعقوب فى محنته وهو الفعال لما يريد فى خليفته (**قَالُوا سُرَّادُ عَنْهُ أَبَاهُ**) أى سنخادعه

ونستميله برفق ونجتهد فى ذلك ، وفيه تنبيه على عزة المطلب وصعوبة مناله (**وَأَنَا لَفَاعِلُونَ ٦١**) أى انا لقادرون على ذلك لا تعابا 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 ما يدل على أن الموعود يحصل أولاً •
﴿ وَقَالَ ﴾ يوسف عليه السلام ﴿ لَفْتَيَانِهِ ﴾ لغلمان الكياليين كما قال قتادة . وغيره أولاً عوانه الموظفين
لخدمته كما قيل ، وهو جمع فتى أو اسم جمع له على قول وليس بشيء ، وقرأ أكثر السبعة (لفتيته) وهو جمع
قلته ، ورجحت القراءة الأولى بأنها أوفق بقوله : ﴿ اجْعَلُوا بَضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ ﴾ فان الرحال فيه جمع كثرة
ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد فينبغى أن يكون في مقابله صيغة جمع الكثرة ، وعلى القراءة
الآخري يستعار أحداً للجمعين للآخر . روى أنه عليه السلام وكل بكل رحل رجلا يعي فيه بضاعتهم التي اشتروا
بها الطعام وكانت نعلا وادما ، واصل البضاعة قطعة وافرة من المال تقتنى للتجارة والمراد بها 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 أرحلة ، والظاهر
أن هذا الأمر كان بعد تجهيزهم ، وقيل : قبله ففيه تقديم وتأخير ولا حاجة إليه ، وإنما فعل عليه السلام ذلك
تفضلاً عليهم وخوفاً أن لا يكون عند أبيه ما يرجعون به مرة أخرى وكل ذلك لتحقيق ما يتوخاه من رجوعهم
بأخيهم كما يؤذون به قوله : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا ﴾ أي 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 :
﴿ إِذَا انْقَلَبُوا ﴾ أي رجعوا ﴿ إِلَىٰ أَهْلِهِمْ ﴾ فان معرفتهم لها مقيدة بالرجوع وتفريغ الأوعية قطعاً ، وأما معرفة
حق التكرم في ردها وإن كانت في ذاتها غير مقيدة بذلك لكن لما كان ابتداءها حينئذ قيدت به ﴿ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ 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 التكرم أن يأخذ من أبيه وأخوته ثمناً وهو الكريم ابن الكريم
وهو كلام حق في نفسه ولكن ياباه التعليل المذكور ، ومثله في هذا ما زعمه ابن عطية من وجوب صلتهم وجبرم
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 ليتبين أنه لم يسرق لمن يتأمل القصة ، ووجه بعضهم
عليه الجعل المذكور للرجوع بأن ديانتهم تحملهم على رد البضاعة لاحتمال أنه لم يقع ذلك قصداً أو قصداً للتجربة
- فيرجعون - على هذا إما لازم وإما متعمد ، والمعنى يرجعونها أي يردونها ، وفيه أن هيئة التعمية تنادي بأن
ذلك بطريق التفضل فاحتمال غيره في غاية البعد ، ألا ترى أنهم كيف جزموا بذلك حين رؤاها وجعلوا ذلك
دليلاً على التفضلات السابقة كما ستحيط به خبراً إن شاء الله تعالى •

﴿ فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ ﴾ أي حُكِمَ بمنعه بعد اليوم ان لم نذهب بأخي
بنيامين حيث قال لنا الملك . (إن لم تأتوني به فلا كيل لكم عندي) والتعبير بذلك عما ذكر مجاز والداعي
لارتكابه أنه لم يقع منع ماضٍ ، وفيه دليل على كون الامتياز مرة بعد أخرى كان معهوداً بينهم وبينه عليه السلام ،
وقيل : ان الفعل على حقيقته والمراد منع أن يكال لأخيهم الغائب حملاً آخر ورد بغيره غير محمل بناء على رواية
أنه عليه السلام لم يعط له وسقاً ﴿ فَأَرْسَلْنَا مَعَنَا أَخَانًا ﴾ بنيامين إلى مصر ، وفيه إيذان بأن مدار المنع على عدم

كونه معهم (نكتل) 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 علق المنع من الكيل بعدم اتیان أخيهم كان إرساله رفعا لذلك المانع ، ووضع موضعه ذلك لأنه المقصود ، وقيل : انه جىء بأخر الجزأين ترتبا دلالة على أولها مبالغة ، وأصل هذا الفعل نكتيل على وزن نفعيل قلبت الياء الفال لتحركها 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 : فاذا ماضيه كتل فخطأه على أبلغ وجهه وقرأ حمزة . والكسائى (يكتل) بياء الغيبة على اسناده للاخ مجازا لأنه سبب للاكتيال أو يكتل أخونا فينضم اكتياله إلى اكتيالنا ، وقوى أبو حيان بهذه القراءة القول ببقاء منع على حقيقته ومثله الامام ﴿ وَإِنَّهُ لَحَفَظُونَ ٦٣ ﴾ من أن يصيبه مكروه ، وهذا سد لباب الاعتذار وقد بالغوا في ذلك كما لا يخفى ، وفي بعض الأخبار - ولا يخفى حاله - أنهم إذا دخلوا على أبيهم عليه السلام سلموا عليه سلا ماضيفا فقال لهم : يا بنى ما لكم تسلمون على سلا ماضيفا وما لى لا أسمع فيكم صوت شمعون فقالوا : يا أبا نانا جئناك 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 بأخينا 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 واثمنه بمعنى أى ما ائتمنكم عليه ﴿ إِلَّا كَأَمْتُكُمْ ﴾ أى الا ائمانا مثل ائمانى إياكم ﴿ عَلَّ أَخِيهِ ﴾ يوسف ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ وقد قائم أيضا فى حقه ما قائم ثم فعلتم به ما فعلتم فلا أثق بكم ولا بحفظكم وإنما أفوض أمرى إلى الله تعالى ﴿ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفَظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ٦٤ ﴾ 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 : وعزتى وجلالى لأردهما عليك اذ توكلت 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 تقييد الخيرية بهذه الحالة . ورد بأنها حال لازمة وكدة لامية ومثلها كثير مع أنه قول بالمفهوم وهو غير معتبر ولو اعتبر ورد على التمييز وفيه نظر ، وقرأ أكثر السبعة (حفظا) ونصبه على ما قال أبو البقاء على التمييز لا غير . وقرأ الاعمش (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 (فإله خير حافظا وهو خير الحافظين) قال أبو حيان : وينبغى أن تجمل جملة (وهو خير) الخ تفسيراً للجملة التى قبلها لأنها قرآن وقد مر تعليل ذلك ﴿ وَلَمَّا فَتَحُوا مَتْعَهُمْ ﴾ قال الراغب : المتاع هل ما ينتفع 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 بَضْعَتَهُمْ ﴾ التى كانوا أعطوها ثمنا للطعام ﴿ زِدَّتْ إِلَيْهِمْ ﴾ أى فضلا وقد علموا 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 ويبيع ، وحكى قطرب النقل في الحرف الصحيح غير المدغم نحو ضرب زيد .

(قَالُوا) استئناف يبانى كأنه قيل : ماذا قالوا حينئذ ؟ فقيل : قالوا لايبهم ولعله كان حاضرا عند الفتح

(يَا أَبَانَا مَا نَبَغِي) إذا فسر البغى بمعنى الطلب كما ذهب إليه جماعة - فما - يحتمل أن تكون استفهامية منصوبة المحل على أنها مفعول مقدم - لنبغى - فالمعنى ماذا نطلب وراء ما وصفنا لك من احسان الملك الينا وكرمه الداعى الى امثال أمره والمراجعة اليه في الحوائج وقد كانوا أخبروه بذلك على ما روى أنهم قالوا له عليه السلام: إنا قدمنا على خير رجل وأنزلنا واكرما كرامة لو كان رجلا من آل يعقوب ما أكرمنا كرامته ، وقوله تعالى:

(هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا) 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 المنن العظام وهل من مزيد على هذا فنطلبه ، ومرادهم به أن ذلك كاف في استيجاب الامثال لأمره والالتجاء اليه في استجلاب المزيد ، ولم يريدوا أنه كاف مطلقا فينبغى 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) و-بضاعتنا- يانا له ليس بشيء ، وإيثار صيغة البناء للمفعول قيل: للإيدان بكال الاحسان الناشء عن كمال الاخفاء المفهوم من كمال غفلتهم عنه بحيث لم يشعروا به ولا بفاعله ، وقيل: للإيدان

بتعين الفاعل وفيه من مدحه أيضا ما فيه ، وقوله تعالى : (وَنَمِيرُ أَهْلَنَا) أى نجلب لهم الميرة ، وهي بكسر

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

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

حسبا وعدنا ، وتفرعه على ما تقدم باعتبار دلالة على إحسان الملك فانه مما يعين على الحفظ (وَنَزِدَادُ)

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

أباعرنا على قضية التقييد المعهود من الملك ، والبعير فى المشهور مقابل الناقة ، وقد يطلق عليها

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

وقوله تعالى (ذَلِكَ كَيْلٌ) أى مكيل (يَسِيرٌ 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 جثم بالطعام ؟ فكأنهم قالوا: ان ماجئنا به غير كاف لنا فلا بد من الرجوع مرة أخرى

وأخذ مثل ذلك مع زيادة ولا يكون ذلك بدون استصحاب أخينا ، ويحتمل أن يكون إشاره إلى ما تحمله

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

ما تحمله أباعرنا قليل لا يكفينا ، وقيل : المعنى ان ذلك الكيل الزائد قليل لا يضايقنا فيه الملك أوسهل عليه لا يتعاضمه ، وكان الجملة على هذا استئناف جىء به لدفع ما يقال : لعل الملك لا يعطيكم فوق العشرة شيئا

ويرى ذلك كثيرا أو صعبا عليه وهو كما ترى ، وجوز أن يكون ذلك إشارة الى الكيل الذي هم بصدده وتضمنه كلامهم وهو المنضم اليه كيل البعير الحاصل بسبب أخيه المتعمد بحفظه كأنهم لما ذكروا ما ذكروا صرحوا بما يفهم منه مبالغة في استئزال أبيهم فقالوا : ذلك الذي نحن بصدده كيل سهل لا مشقة فيه ولا محنة تتبعه ، وقد يبقى الكيل على معناه المصدرى والكلام على هذا الطرز إلا سيرا •

وجوز بعضهم كون ذلك من كلام يعقوب عليه السلام والإشارة الى كيل البعير أى كيل بعير واحد شيء قليل لا يخاطر لمثله بالولد ، وكان الظاهر على هذا ذكره مع كلامه السابق أو اللاحق ، وقيل : معنى (مانبغى) أى مطلب نطلب من مهماتنا ، والجلل الواقعة بعده توضيح وبيان لما يشعر به الإنكار من كونهم فائزين ببعض المطالب أو متمكنين من تحصيله فكأنهم قالوا : هذه بضاعتنا حاضرة فنستظهر بها ونمير أهلنا ونحفظ أخاننا من المكروه ونزداد بسببه غير ما نكتاله لأنفسنا كيل بعير فأى شيء نبغى وراء هذه المباغى ، 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 لا اشتراك الكل في كونه لا استئزال يعقوب عليه السلام عن رأيه وأن الملك اذا كان محسناً كان الحفظ أهون شيء ، والاستفهام لرجوعه الى النفى لا يمنع العطف ووافقه في ذلك بعضهم •

وقرأ ابن مسعود . وأبو حيوة (ما تبغى) بقاء الخطاب ، وروت عائشة رضی الله تعالى عنها ذلك عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والخطاب ليعقوب عليه السلام ، والمعنى أى شيء وراء هذه المباغى المشتملة على سلامة أئمتنا وسعة ذات أيدينا أو وراء ما فعل معنا الملك من الاحسان داعياً الى التوجه اليه ، والجملة المستأنفة موضحة أيضاً لذلك أى شيء تبغى شاهداً 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 تبغى شيئاً غير ما رأيتاه من احسان الملك في وجوب المراجعة اليه أو مانبغى غير هذه المباغى ، والقول بأن المعنى مانبغى منك بضاعة أخرى نشترى بها ضعيف ، والجملة المستأنفة على كل تقدير تعليل للنفي ، وإما اذا فسر البغى بمجاوزة الحد - فما - نافية فقط ، والمعنى مانبغى في القول ولا نكذب فيما وصفنا لك من احسان الملك الينا وكرمه الموجب لما ذكر ، والجملة المستأنفة لبيان ما ادعوا من عدم البغى ، وقوله : (ونمير) الخ عطف على (مانبغى) أى لا تبغى فيما نقول ونمير ونفعل كيت وكيت فاجتمع أسباب الاذن في الارسال ، والأول كالتمهيد والمقدمة للبواقى والتناسب من هذا الوجه لأن الكل متشاركة في أن المطلوب يتوقف عليها بوجه ما ، على أنه لو لم يكن غير الاجتماع في المقولية لكنفى على ما مر آنفاً عن الكشف •

وجوز (١) كونه كلاماً مبتدأ أى جملة تذييلية اعتراضية كقولك : فلان ينطق بالحق والحق أباح كأنه قيل : وينبغى أن نمير ، ووجه التأكيذ الذى يقتضيه التذييل أن المعنى أن الملك محسن ونحن محتاجون فقيم التوقف في الارسال وقد تأكد موجباؤه ، وقال العلامة الطيبي : إنما صح التأكيذ والتذييل لأن الكلام فى الامتياز وكل من الجمل بمعناه أو المعنى (مانبغى) فى الراى وما نعدل عن الصواب فيما نسير به عليك من ارسال

(١) فيه رد على صاحب الفرائد حيث غفل عن ذلك فقال رادا على هذا التجويز : ان الواو لا تصلح فى

الابتداء والتزم العطف اه منه •

أخينا معنا ، والجمل كلها للبيان أيضا إلا أن ثم محذوفاً ينساق إليه الكلام أي بضاعتنا حاضرة نستظهر بها ونمير أهلنا ونصنع كيت وذيت 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 هم بمعنى كما في القاموس .

(قَالَ لَنْ أُرْسَلَهُ مَعَكُمْ) بعد أن عاينت منكم ما أجرى المدامع (حَتَّى تُؤْتُونَ مَوْثِقًا مِنْ اللَّهِ) أي حتى تعطوني ما أتوثق به من جهته ، فالموثق مصدر ميمي بمعنى المفعول ، وأراد عليه السلام أن يحلفوا له بالله تعالى وإنما جعل الحلف به سبحانه موثقاً منه لأنه لما تؤكد العهود به وتشدد وقد أذن الله تعالى بذلك فهو إذن منه تعالى شأنه (لَتَأْتَنِّي بِهِ) جواب قسم مضمرة إذ المعنى حتى تحلفوا بالله وتقولوا والله لتأتينك به .

وفي مجمع البيان نقلاً 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) أي إلا أن تغلبوا فلا تطبقوا ذلك أو إلا أن تهلكوا جميعاً وكلاهما مروى عن مجاهد ، وأصله من إحاطة العدو واستعماله في الهلاك لأن من أحاط به العدو فقد هلك غالباً ، والاستثناء قيل مفرغ من أعم الأحوال والتقدير لتأتني به على كل حال إلا حال الإحاطة بكم . ورد بأن المصدر من (أن) والفعل لا يقع موقع الحال كما لمصدر الصريح فيجوز جئتك ركضاً أي راكضاً دون جئتك أن تركض وإن كان في تأويله لما أن الحال عندهم زكرة و (أن) مع ما في حيزها معرفة في رتبة الضمير . وأجيب بأنه ليس المراد بالحال المصطلح عليها بل الحال اللغوية ، ويؤول ذلك إلى نصب المصدر المؤول على الظرفية وفيه نظر . وفي البحر أنه لو قدر كون (أن) والفعل في موقع المصدر الواقع ظرف زمان أي لتأتني به في كل وقت إلا إحاطة بكم أي إلا وقت إحاطة بكم لم يجز عند ابن الأنباري لأنه يمنع وقوع المصدر المؤول ظرفاً ويشترط المصدر الصريح فيجوز خرجنا صياح الديك دون خرجنا أن يصيح الديك أو ما يصيح الديك ، وجاز عند ابن جنى المجوز لذلك كما في قول أبي ذؤيب الهذلي :

وتالله ما إن شهلة (١) أم واحد • بأوجد منى أن يهان صغيرها

وقيل : من أعم العمل على تأويل الكلام بالنفي الذي ينساق إليه أي لتأتني ولا تمتنعن من الاتيان به إلا للإحاطة بكم كقولهم : أقسمت عليك الأفعلت أي . أطالب الأفعلك ، والظاهر اعتبار التأويل على الوجه الأول أيضا فإن الاستثناء فيه مفرغ كما علمت ، وهو لا يكون في الإثبات إلا إذا صح وظهر ارادة العموم فيه نحو قرأت الايوم الجمعة لإمكان القراءة في كل يوم غير الجمعة وهنا غير صحيح لأنه لا يمكن لاخوة يوسف عليه السلام أن يأتوا بأخيه في كل وقت وعلى كل حال سوى وقت الإحاطة بهم لظهور أنهم لا يأتون به له وهو في الطريق أو في مصر اللهم إلا أن يقال : إنه من ذلك القبيل وأن العموم والاستغراق فيه عرفي في كل حال يتصور الاتيان فيها ، وتعقب المولى أبو السعود تجويز الأول بلا تأويل بقوله : وأنت تدري أنه حيث لم يكن الاتيان من الأفعال الممتدة الشاملة للأحوال على سبيل المعية كما في قولك : لألزمك إلا أن تقضيني حتى ولم يكن مراده عليه السلام مقارنته على سبيل البديل لما عدا الحال المستثناة كما إذا قلت : صل إلا أن تكون محدثاً

(١) امرأة شهلة بالشين إذا كانت نصفاً عاقلة اه منه

بل مجرد تحققه ووقوعه من غير اخلال به كما في قولك : لأحجن العام إلا أن أحصر فإن مرادك إنما هو 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 ، قال المعنى إلى التاويل المذكور اه .

وبحث فيه واحد من الفضلاء بثلاثة أوجه. الاول أنه لو كان المراد من قوله : (لتأتني به) الاخبار بمجرد تحقق الاتيان ووقوعه من غير اخلال به لم يحتاج إلى التاويل المذكور - أعنى التاويل بالنفى - كما لا يخفى على المتأمل فكلامه يفيد خلاف مراده . الثاني أنا سلمنا أن ليس مراد القائل من قوله : لأحجن الخ الاخبار بمقارنة الحج لما عدا حال الاحصار على سبيل البدل لكن لانسلم أن ليس مراده منه الا الاخبار بعدم منع ما سوى حال الاحصار عنه غاية أن بينهما ملازمة وذاك لا يستلزم الاحتياج إلى التاويل 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 التاويل المذكور أيضاً وليس المدعى الا ذلك اه وهو كما ترى فتبصر ، ثم انهم أجابوه عليه السلام إلى ما اراد ﴿ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْتَهُمْ ﴾ عمدهم من الله تعالى حسبا أراد عليه السلام ﴿ قَالَ ﴾ عرضا لثقتة بالله تعالى وحنالهم على مراعاة حلفهم به عز وجل ﴿ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ ﴾ في أثناء طلب الموثق وايتائه من الجانبين ، وايتار صيغة الاستقبال لاستحضار الصورة المؤدى إلى تثبيتهم ومحافظتهم على تذكره ومراقبته ﴿ وَكَيْلٌ ٦٦ ﴾ أى مطلع رقيب ، فان الموكل بالامر يراقبه ويحفظه ، قيل : والمراد أنه سبحانه مجاز على ذلك .

﴿ وَقَالَ ﴾ ناصحاهم لما عزم على إرسالهم جميعا ﴿ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا ﴾ 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 فكانوا مظنة لأن يعانوا اذا دخلوا كوكبة واحدة ، وحيث كانوا مجهولين مغمورين بين الناس لم يوصهم بالتفرق في المرة الأولى ، وجوز أن يكون خوفه عليه السلام عليهم من العين في هذه الكرة بسبب أن فيهم محبوبه وهو بنيامين الذي يتسلى به عن شقيقه يوسف عليه السلام ولم يكن فيهم في المرة الأولى 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 كما صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وصح أيضا بزيادة « 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 رضى الله تعالى عنهما بقوله : « أعوذ بكلمات الله تعالى التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة » وكان يقول : « كان أبوكا يعرذبهما إسما عيل واسحق عليهم السلام » .

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

والكرامات والالهامات والمنامات وأنواع السحر والاعين والذيرنجيات ونحو ذلك . أما النوع الأول - أعني تأثير النفساني في مثله - فكتأثير المبادئ العالية في النفوس الانسانية بافاضة العلوم والمعارف ، ويندرج في ذلك صنفان ، أحدهما ما يتعلق بالعلم الحقيقي بأن يلقى إلى النفس المستعدة لذلك كمال 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 والآخريين مع أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يتلو من قبل كتابا ولا يخطه يمينه • وثانيهما ما يتعلق بالتخييل القوي بأن يلقى إلى من يكون مستعدا له ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات المستقبلية ، والمنامات والالهامات داخلة أيضا تحت هذا النوع ، وقد يدخل تحته نوع من السحر وهو تأثير النفوس البشرية القوية فيها قوتها التخييل والوهم في نفوس بشرية أخرى ضعيفة فيها هاتان القوتان كنفوس البله والصبيان والعوام الذين لم تقو قوتهم العقلية فتتخييل ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه وما هو موجود فيه على ضد الحال الذي هو عليها ؛ وقد يستعان في هذا القسم من السحر بأفعال وحركات يعرض منها للحس حيرة وللخيال دهشة ومن ذلك الاستهتار في الكلام والتخايط فيه . وأما النوع الثاني - أعني تأثير النفساني في الجسماني - فكتأثير النفوس الانسانية في الابدان من تغذيتها وإيمانها وقيامها وعودها 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 تتمكنها من التصرف في بدنها كتمير قوم بريح عاصفة أو صاعقة أو زلزلة أو طوفان وربما يستعان فيه بالتضرع والابتهال إلى المبادئ العالية كأن يستسقى للباس فيسقون ويدعو عليهم فيهلكون ولهم فينجون ، ويندرج في هذا صنف من السحر أيضا كما في بعض النفوس الخبيثة التي تقوى فيها القوة الوهمية بسبب من الأسباب كالرياضة والمجاهدة مثلا فيسلطها صاحبها على التأثير فيمن أراد به توجه تام وعزيمة صادقة إلى أن يحصل المطلوب الذي هو تأثيره بنحو مرض وذبول جسم ويصل ذلك إلى الهلاك ، وأما النوع الثالث وهو تأثير الجسماني في الجسماني فكتأثير الأدوية والسموم في الابدان ويدخل فيه أنواع الذيرنجيات والطلسمات فانها بتأثير بعض المركبات الطبيعية في بعض بسبب خواص فيها تجذب المغناطيس للحديد واختطاف الكهرباء التبن ، وقد يستعان في ذلك بتحصين المناسبات بالاجرام 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 أذية الحيوانات . وأما النوع الرابع وهو تأثير الجسماني في النفساني فكتأثير الصور المستحسنة أو المستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها اليها وتغييرها عنها وعدم ذلك تأثير أصناف الاغانى والرقص والملاهي في بعض النفوس وتأثير البيان فيمن له ذوق كما يشير اليه قوله عليه الصلاة والسلام: «إن من البيان لسحرا» إذ اتهم هذا فاعلم أنهم اختلفوا في إصابة العين فأبو علي الجبائي أنكرها انكارا بليغا ولم يذكر لذلك شبهة فضلا 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 •

وضعف ذلك القاضى بأنه لو كان الامر كما قال لوجب أن تؤثر العين في الشخص الذي لا يستحسن كتأثيرها فيما يستحسن . وتعقبه الامام بأنه تضعيف ضعيف ، وذلك لأنه إذا استحسن العائن شيئا فاما أن

يجب بقاءه كما إذا استحسن ولده مثلاً وإما أن يكره ذلك كما إذا أحس 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 الكيفية القوية المسخنة ، وفي صورتين يسخن شعاع العين فيؤثر ولا كذلك في عدم الاستحسان فبان الفرق ، ولذلك السبب أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم العائن بالوضوء ومن أصيب بالاغتسال اه . وما أشار إليه من أن العائن قد يصيب ولده مثلاً مما شهدت له التجربة ، لكن أخرج الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة ، وقال الهيثمي : رجاله رجال الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال : « العين حق يضربها الشيطان وحسد ابن آدم » وظاهره يقتضى خلاف ذلك ، وأما ما ذكره من الأمر بالوضوء والاغتسال فقد جاء في بعض الروايات ، وكيفية ذلك أن يغسل العائن وجهه ويديه ومرفقيه وركبتيه وأطراف رجليه وداخل أذنيه أي ما يلي جسده من الأزار ، وقيل وركبتيه : وقيل : هذا كبيره ويصب الغسالة على رأس المعين وقد مره إذا استغسلتم فاغسلوا » وهو خطاب للعائنين أي إذا طلب منكم ما اعتيد من الغسل فافعلوا والأمر للندب عند بعض ، وقال الماوردي تبعاً لجماعة : للوجوب فيجب على العائن أن يغسل ميم يعطى الغسالة للمعين لأنه الذي يقتضيه ظاهر الأمر ولأنه قد جرب ذلك وعلم البرء به ففيه تخلص من الهلاك كاطعام المضطر ، وذكر أن ذلك أمر تعبدى وهو مخالف لما أشار إليه الإمام من كون الحكمة فيه تبريد تلك السخونة ، وهو مأخوذ من كلام ابن القيم حيث قال في تعليل ذلك : لأنه كما يؤخذ درياق لسلم الحية من لحمها يؤخذ علاج هذا الأمر من أثر الشخص العائن ، وأثر تلك العين كشعلة نار أصابت الجسد ففي الغتسال اطفاء لتلك الشعلة ، وهو (١) على علته أوفى من كلام الإمام . ويرد على ما قرره في الاتصاير للجاحظ أنه لا يسد عنه باب الاعتراض على ما ذكره في كيفية إصابة العين ، إذ يرد عليه ما ثبت من أن بعض العائنين قد يصيب ما صف له ويمثل ولو كان بينه وبينه فراسخ ، والتزام امتداد تلك الأجزاء إلى حيث المصاب مما لا يكاد يقبل (٢) كما لا يخفى على ذي عين . وقال الحكماء واختاره بعض المحققين من أهل السنة : إن ذلك من تأثير النفساني بالجسماني وبنوه على أنه ليس من شرط المؤثر أن يكون تأثيره بحسب هذه الكيفيات المحسوسة أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بل قد يكون التأثير نفسياً محضاً كما يدل عليه أن اللوح الذي يكون قليل عرض إذا كان موضوعاً على الأرض يقدر كل إنسان على المشي عليه ولو كان موضوعاً بين جدارين مرتفعين لم يقدر كل أحد على المشي عليه وما ذاك إلا لأن الخوف من السقوط منه يوجب السقوط وأيضا إن الإنسان إذا تصور أن فلاناً مؤذياً له حصل في قلبه غضب وتسخن مزاجه ، فبدأ ذلك ليس إلا التصور النفساني بل مبدأ الحركات البدنية مطلقاً ليس إلا التصورات النفسانية ، ومتى ثبت أن تصور النفس

(١) فيه إشارة إلى أن فيه ما فيه أيضاً فقد ذكر ابن القيم نفسه أن ذلك لا ينتفع به من إنكره ولا يخفى أنه لو كان الأمر كما ذكر لم يكن فرق بين المنكر والمعتقد في الانتفاع فتأمل أهمته (٢) ومثله ما يقال من ذهابهم كالأقرب

سهم أصاب وراميه بنى سلم من بالعراق لقد أبدت مرامك

(٢ - ٣ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

يوجب تغير بدنه الخاص لم يبعد أيضاً أن يكون بعض النفوس بحيث تعدى تأثيراتها إلى سائر الأبدان، وأيضاً جواهر النفوس مختلفة فلا يمتنع 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 ممتنع وكانت التجارب شاهدة بوقوعه وجب القول به من غير تلغم، ولأن وقوع ذلك أكثرى عند أعمال العين والنظر بها إلى الشيء نسب التأثير إلى العين والأفالمؤثر إنما هو النفس، ونسبة التأثير إليها كنسبة الاحراق إلى النار والرى إلى الماء ونحو ذلك، والفاعل 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 ما شاع عن الأشعري.

فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام: «العين حق» أن إصابة النفس بواسطتها أمر كائن مقضى به في الوضع الإلهي لأشبهة في تحققه وهو كسائر الآثار المشاهدة لنحو النار والماء والأدوية مثلاً. وأنت تعلم أن مدار كل شيء المشيئة الإلهية فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن، وحكمة خلق الله تعالى التأثير في مسألة العين أمر مجهرل لنا. وزعم أبو هاشم. وأبو القاسم البلخي أن ذلك مما يرجع إلى مصلحة التكليف قالاً: لا يمتنع أن تكون العين حقاً على معنى أن صاحب العين إذا شاهد الشيء وأعجب به استحساناً كان المصلحة له في تكليفه أن يغير الله تعالى ذلك الشيء حتى لا يبقى قلب ذلك المكاف متعلقاً به، ثم لا يبعد أيضاً أنه لو ذكر ربه عند تلك الحالة وعدل عن الإعجاب وسأل ربه سبحانه بقاء ذلك بتغير المصلحة فيبقى الله تعالى ولا يفنيه وهو كما ترى، ثم إن ما أشار إليه من نفع ذكر الله تعالى والاتجاه إليه سبحانه حق، فقد صرحوا بأن الأدعية والرقى من جملة الأسباب لدفع أذى العين بل إن من ذلك ما يكون سبباً لرد سهم العائن إليه. فقد أخرج ابن عساکر أن سعيد الساحي قيل له: احفظ ناقتك من فلان العائن فقال: لا سبيل له إليها فعانها فسقطت تضطرب فاخبر الساحي فوقف عليها فقال: حبس حابس وشهاب قابس رددت عين العائن عليه وعلى أحب الناس إليه وعلى كبده وكلتيه رشيق وفي ماله يلىق (فارجع البصر هل ترى من فطور) الآية فخرجت حدقتا العائن وسلمت الناقة.

ويدل على نفع الرقية من العين مشروعيتهما كما تدل عليه الآثار، وقد جاء في بعضها أنه صلى الله عليه وسلم قال: «لا رقية إلا من عين أوحمة، والمراد منه أنه لا رقية أولى وانفع من رقية العين والحمة والافقد رقى صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه من غيرهما. وينبغي لمن علم من نفسه أنه ذو عين أن لا ينظر إلى شيء نظراً أعجاب وأن يذكر الله تعالى عند رؤية ما يستحسن. فقد ذكر غير واحد من المجر بين أنه إذا فعل ذلك لا يؤثر، ونقل الاجهوري أنه يندب أنه يعوذ المعين فيقول اللهم بارك فيه ولا تضره ماشاء الله لا قوة إلا بالله، وفي تحفة المحتاج أن من أدويتها أي العين المجرية التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بها أن يتوضأ العائن إلى آخر ما ذكرناه آنفاً وأن يدعو للمعين وأن يقول للمعين ماشاء الله لا قوة إلا بالله حصنت نفسي بالحى القيوم الذي لا يموت أبداً ودفعت عنها السوء بألف لا حول ولا قوة إلا بالله، ويسن عند القاضي 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 فقيراً فان ضرره أشد من ضرر المجذوم الذي منعه عمر رضى الله تعالى عنه من مخالطة الناس. ورأيت لبعض أصحابنا أيضاً القول بندب

ذلك ، وأنه لا كفارة على عائن قيل : لأن العين لا تعد مهلكا عادة على أن التأثير يقع عندها لا بها حتى بالظن للظاهر ، وهذا بخلاف الساحر فانهم صرحوا بأنه يقتل إذا قرأ سحره يقتل غالبا . ونقل عن المالكية أنه لا فرق بين الساحر والعائن فيقتلان إذا قتلا ، ثم إن العين على ما نقل عن الرازي لا تؤثر بمن له نفس شريفة لما في ذلك من الاستعظام للشيء . وفيما أخرجه الإمام 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 : (إليك استكثرتهم فعنتهم هلا حصنتهم إذا استكثرتهم فقال : يارب كيف أحصنتهم ؟ 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 فيهم ليسأل فيعلم فهو كالإصابة بالعين لأنه كان حقيقة هذا والله تعالى أعلم ، ثم إنه عليه السلام لم يكتب بالنهي عن الدخول من باب واحد بل ضم إليه قوله : ﴿ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ ﴾ بيانا للمراد به وذلك لأن عدم الدخول من باب واحد غير مستلزم للدخول من أبواب متفرقة وفي دخولهم من بابين أو ثلاثة بعض ما في الدخول من باب واحد من نوع اجتماع وصحح لوقوع المحذور ، وإنما لم يكتب بهذا الأمر مع كونه مستلزما للنهي السابق إظهاراً لكمال العناية به وإيداناً بأنه المراد بالأمر المذكور لا تحقيق شيء آخر ﴿ وَمَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ ﴾ أى لا أنفعكم ولا أذفع عنكم بتدبيرى ﴿ مِنْ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ أى من قضائه تعالى عليكم شيئاً فانه لا يغنى حذر من قدر ، ولم يرد بهذا عليه السلام - كما قيل - الغاء الحذر بامارة كيف وقد قال سبحانه : (خذوا حذرکم) وقال عز قائله : (ولا تقموا بأيديكم إلى التهاككة) بل أراد بيان أن ما وصاهم به ليس مما يستوجب المراد لا محالة بل هو تدبير وتشبث بالاسباب العادية التي لا تؤثر الا باذنه 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 يمانعه شيء ﴿ عَلَيْهِ ﴾ سبحانه دون غيره ﴿ تَوَكَّلْتُ ﴾ فى كل ما آتى به وأذر ، وفيه دلالة على أن ترتيب الاسباب غير مغل بالتوكل ، وفي الخبر « اعقلها وتوكل » هـ

﴿ 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 نبيا لفعل غيره من المقتدين به ، وهى على ما صرح به بعضهم زائدة حيث قال : ولا بد من القول بزيادة الفاء وإفادتها السببية ، ويلتزم 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 أفادة للتأكيد فقط كما هو الأمر الشائع فى الحروف الزائدة فتدبر ، وأياما كان فيدخل بنوه عاياه السلام فى عموم الأمر دخولا أوليا ، وفى هذا الأسلوب ما لا يخفى من حسن هدايتهم وارشادهم إلى التوكل فيما هم 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 نهوا عنه ،

وحاصله لما دخلوا متفرقين ﴿ مَا كَانَ ﴾ ذلك الدخول ﴿ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ ﴾ من جهته سبحانه ﴿ مِنْ شَيْءٍ ﴾ أى شيئاً مما قضاه عليهم جل شأنه ، والجملة قيل : جواب (لما) والجمع بين صيغتي الماضى والمستقبل لتحقق المقارنة الواجبة بين جواب (لما) ومدخولها ، فان عدم الاغناء بالفعل انما يتحقق عند نزول المحذور لا وقت الدخول وانما المتحقق حينئذ ما افاده الجمع المذكور من عدم كون الدخول مغنيا فيما سياتى ، وليس المراد بيان سببية الدخول المذكور لعدم الاغناء كما فى قوله تعالى : (فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا) فان مجىء النذير هناك سبب لزيادة نفورهم بل بيان عدم سببته للاغناء مع كونها متوقعة فى بادئ الرأى حيث أنه وقع حسبا وصاهم به عليه السلام ، وهو نظير قولك : حلف أن يعطينى حتى عند حلول الأجل فلما حل لم يعطنى شيئاً ، فان المراد بيان عدم سببية حلول الأجل للاعطاء مع كونها مرجوة بموجب الحلف لا بيان سببته لعدم الاعطاء ، فالماآل بيان عدم ترتب الغرض المقصود على التدبير المأمور مع كونه مرجوا للوجود لا بيان ترتب عدمه عليه ، ويجوز أن يراد ذلك أيضا بناء على ما ذكره عليه السلام فى تضاعيف وصيته من أنه لا يغنى عنهم تدبيره من الله تعالى شيئاً فكأنه قيل : ولما فعلوا ما وصاهم به لم يقدم ذلك شيئاً ووقع الأمر حسبا قال عليه السلام فلحقوا ما لقوا فيكون من باب وقوع المتوقع اه ، وإلى كون الجواب ما ذكره ذهب أبو حيان وقال : إن فيه حجة لمن زعم أن - لما - حرف وجوب لوجوب لا ظرف زمان بمعنى حين إذ لو كان كذلك ما جاز أن يكون معمولا لما بعد (ما) النافية ، ولعل من يذهب إلى ظرفيتها يجوز ذلك بناء على أن الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع فى غيره ، وقال أبو البقاء : فى جواب (لما) وجهان . أحدهما أنه (آوى) وهو جواب (لما) الأولى والثانية كقولك : لما جئتك وكلمتك أجبته وحسن ذلك أن دخولهم على يوسف عليه السلام تعقب دخولهم من الأبواب . والثانى أنه محذوف أى امثلوا أو قضاوا حاجة أبيهم وإلى الوجه الأخير ذهب ابن عطية أيضا ولا يخفى أنه عليه وعلى ما قبله ترتفع غائلة توجيه أمر الترتب ، وما أشار إليه صاحب القيل فى ثانى وجهيه هو الذى يقتضيه ظاهر كلام كثير من المفسرين حيث ذكروا أن هذا منه تعالى تصديق لما أشار إليه يعقوب عليه السلام فى قوله : (ولا أغنى عنكم من الله شيئاً) • واعتراض القول بعدم ترتب الغرض على التدبير بأن الغرض ليس الا دفع اصابة العين لهم وقد تحقق بدخولهم متفرقين وهو وارد أيضا على ما ذكر فى الوجه الأخير كالا يخفى . وأجيب بأن المراد بدفع العين أن لا يمسهم سوء ما ، وإنما خصت اصابة العين لظهورها ، وقيل : إن ما أصابهم من العين أيضا فلم يترتب الغرض على التدبير بل تخلف ما أراده عليه السلام عن تدبيره ، وتعقب بأنه تكاف ، واستظهر أن المراد أنه عليه السلام خشى عليهم شر العين فأصابهم شر آخر لم يخطر بباله فلم يقد دفع ما خافه شيئاً ، وحينئذ يدعى أن دخولهم من حيث أمرهم أبوم كان مفيدا لهم من حيث أنه دفع العين عنهم إلا أنه لما أصابهم ما أصابهم من إضافة السرقة اليهم واقتضاهم بذلك مع أخيهم بوجدان الصواع فى رحله وتضاعف المصيبة على أيهم لم يعد ذلك فائدة فكان دخولهم لم يقدم شيئاً . واعتراض أيضا ما ذكر فى توجيه الجمع بين صيغتي الماضى والمستقبل بأن المشهور أن الغرض منه افادة الاستمرار كما مررت 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 فتأمل جدا . هذا وما أشرنا إليه من زيادة (من) في المنصوب هو أحد وجهين ذكرهما الرازي في الآية . ثانيهما جواز كونها زائدة في المرفوع وحينئذ ليس في الكلام ضمير الدخول كما لا يخفى ، قيل : ولو اعتبر على هذا الوجه ككون مرفوع (كان) ضمير الشأن لم يبعد أي ما كان الشأن يعني عنهم من الله تعالى شيء (إِلَّا حَاجَةً) استثناء منقطع أي ولكن حاجة (فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا) أي 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 الشيء الفقر إليه مع محبته وجمعه حاج وحاجات وحوائج ، وحاج يحوج احتاج ثم ذكر الآية . وأنكر بعضهم مجيء الحوائج جمعا لها وهو محجوج بوروده في الفصيح ، وفي التصريح باسمه عليه السلام إشعار بالتعطف والشفقة والترحم لأنه عليه السلام قد اشتهر بالحزن والرقه ، وجوز أن يكون ضمير (قضاها) للدخول على معنى أن ذلك الدخول قضي حاجة في نفس يعقوب عليه السلام وهي إرادته أن يكون دخولهم من أبواب متفرقة ، فالمعنى ما كان ذلك الدخول يعني عنهم من جهة الله تعالى شيئا لكن قضي حاجة حاصلة 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 فاذا أولت بها فقد يقدر خبرها وقد يصرح به كما نقله القطب . وغيره عن ابن الحاجب ، وفيه أن عمل إلا بمعنى لكن عملها بمالم يقل به أحد من أهل العربية .

وجوز الطيبي كون الاستثناء متصلا على أنه من باب هـ ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم هـ فالمعنى ما أغنى عنهم ما وصاهم به أبوم شيئا إلا شفقتة التي في نفسه ، ومن الضرورة أن شفقة الأب مع قدر الله تعالى كالهباء فاذن ما أغنى عنهم شيئا أصلا (وَإِنَّ لَدُوَّ عِلْمٍ) جليل (لَمَّا عَلَّمْنَاهُ) أي لتعليمنا إياه بالوحي 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 للتعليل و (ما) مصدرية والضمير المنصوب ليعقوب عليه السلام ، وجوز كون (ما) موصولا اسما والضمير لها واللام صلة علم والمراد به الحفظ أي إنه لذو حفظ ومراقبة للذي علمناه إياه ، وقيل : المعنى إنه لذو علم لفوائد الذي علمناه وحسن ائثاره ، وهو إشارة إلى كونه عليه السلام عاملا بما علمه وما أشير إليه أولا هو الأولى ، ويؤيد التعليل 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 ما لا يخفى هـ

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

وجعل المفعول سر القدر هو الذي ذهب اليه غير واحد من المحققين وقد سعى في بيان المراد منه وتحقيق إلغاء الحذر بعض أفاضل المتأخرين المتشبهين بأذيال الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فقال : إن لنا قضاء وقدرا وسر قدر وسر سره ، وبيانه أن الممكنات الموجودة ، وإن كانت حادثة باعتبار وجودها العيني لكنها قديمة باعتبار وجودها العلي وتسمى بهذا الاعتبار مهيئات الأشياء والحروف العالية والأعيان الثابتة ، ثم إن تلك الأعيان الثابتة صور نسبية وظلال شؤنات ذاتية لحضرة الواجب تعالى ، فكما أن الواجب تعالى والشؤون الذاتية له سبحانه مقدسة عن قبول التغير أزلا وأبدا كذلك الأعيان الثابتة التي هي ظلالها وصورها يتمتع عليها أن تتغير عن الأحكام التي هي عليها في حد نفسها ، فالقضاء هو الحكم الكلي على أعين الموجودات بأحوال جارية وأحكام طارئة عليها من الأزل إلى الأبد ، والقدر تفصيل هذا الحكم الكلي بتخصيص إيجاد الأعيان وإظهارها بأوقات وأزمان يقتضى استعدادها الوقوع فيها وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص ، وسر القدر هو أن يتمتع عين من الأعيان لإعالي حسب ما يقتضيه استعداده ، وسر السر القدر هو أن تلك الاستعدادات أزلية غير مجعولة يجعل الجاعل لتكون تلك الأعيان ظلال شؤنات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال ، ولا شك أن الحكم الكلي على الموجودات تابع لعلمه تعالى بأعيانها الثابتة ، وعلمه سبحانه بتلك الأعيان تابع لنفس تلك الأعيان إذ لا أثر للعلم الأزلي في المعلوم باثبات أمر له لا يكون ثابتا أو بنفي أمر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بأمر ما إنما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه ، وأما الأعيان فقد عرفت أنها ظلال لأمر أزلية مقدسة عن شوائب التغير فكانت أزلا ، فالله تعالى علم بها كما كانت وقضى وحكم بها علم وقدر وأوجد كما 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 يلغو الحذر ، لكن أمر به رعاية للأسباب فان تعطيلها مما يفوت انتظام أمر هذه النشأة ، ولذا ورد أن نبيا من الأنبياء عليهم السلام ترك تعاطي أسباب تحصيل الغذاء وقال : لا أسعى في طلب شيء بعد أن كان الله تعالى هو المتكفل برزقي ولا آكل ولا أشرب ما لم يكن سبحانه هو الذي يطعمني ويسقيني فبقى أياما على ذلك حتى كادت تغيظ نفسه مما كابدته فأوحى إليه سبحانه يا فلان 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 نيظ بفعل اختياري وهو الحذر وهو لا يابى ما قلناه كما لا يخفى (هذا) •

وذكر الشيخ الأكبر قدس سره أن القدر مرتبة بين الذات والمظاهر ومن علم الله تعالى علمه ومن جهله سبحانه جهله والله تعالى شأنه لا يعلم بالقدر أيضا لا يعلم ، وإنما طوى علمه حتى لا يشارك الحق في علم حقائق الأشياء من طريق الاحاطة بها إذ لو علم أي 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 ، وما من وجه من المعلومات إلا وللقدر 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 بصرهم.

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 أئن سألت عنه لأخون اسمك من ديوان النبوة، ويقرب من ذلك السؤال عن عال الأشياء في مكنوناتها، فإن أفعال الحق لا ينبغي أن تعلق؛ فإن ما ثم علة موجبة لتكوين شيء إلا عين وجود الذات وقبول عين الممكن لظهور الوجود، والأزل لا يقبل السؤال عن العمل، والسؤال عن ذلك لا يصدر إلا عن جاهل بالله تعالى فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى﴾ أي 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 يصلي عليك ويدعوك ويشكر صنيعك معنا، وقال أبو منصور المهراني: إنه عليه السلام خاطبه بذلك في كتاب فلما قرأه يوسف عليه السلام بكى ثم انه أكرمهم وأنزلهم وأحسن نزلهم ثم أضافهم وأجلس كل اثنين منهم على مائدة فبقى بنيامين وحيدا فبكى وقال: لو كان أخي يوسف حيا لأجلستني معه فقال يوسف عليه السلام: بقي أخوك وحده فقالوا له: كان له أخ فهلك قال: فأنا أجلسه معي فأخذه وأجلسه معي على مائدة وجعل يؤاظه، 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: أنتحب 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 إِنِّي أَنَا أَخُوكَ﴾ يوسف ﴿فَلَا تَبْتَسْ﴾ أي فلا تحزن ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٦٩﴾ بنا فيما مضى فان الله تعالى قد أحسن البنا وجمعنا على خير ولا تعلمهم 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 بعد أن تعرف إليه: لا تبال بكل ماتراه من المكروه في تحبيل في أخذك منهم، قال ابن عطية: وعلى هذا التأويل يحتمل أن يشير (بما كانوا يعملون) إلى ما عمله فتبانه عليه السلام من أمر السقايه ونحو ذلك، وهو أمرى 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 إلى ذلك إلا أن أنسبك إلى ما لا يحتمل قال: لا أبالي فافعل ما بدا لك قال: فاني أدس صاعى في

رحلك ثم أنادى عليك بأنك سرقتك ليتها ليردك بعد تسريحك معهم قال : افعل ﴿ فَلَبَّاجَهُزَّمُ بِجَهَازِهِمْ ﴾ ووفى لهم الكيل وزاد فلا منهم على ماروي حمل بعير ﴿ جَعَلَ السَّقَايَةَ ﴾ هي إناء يشرب به الملك وبه كان يكال الطعام للناس ، وقيل : كانت تسقى بها الدواب ويكال بها الحبوب ، وكانت من فضة مرصعة بالجواهر على ماروي عن عكرمة أو بدون ذلك كما روى عن ابن عباس . والحسن وعن ابن زيد أنها من ذهب ، وقيل : من فضة مومة بالذهب ، وقيل : كانت إناء مستطيلة تشبه المكوك الفارسي الذي يلتقى طرفاه يستعمله الأعاجم ، يروي 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 يباشر الجعل بنفسه بل أمر أحدا فجعلها ﴿ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ﴾ ببناءين من حيث يشعر أو لا يشعر .

وقرى ﴿ وَجَعَلَ ﴾ بواو ، وفي ذلك احتمالان . الاول أن تكون الواو زائدة على مذهب الكوفيين وما بعدها هو جواب ﴿ لَمَّا ﴾ والثاني أن تكون عاطفة على محذوف وهو الجواب أي فلما جهزهم أمهلم حتى انطلقوا وجعل ﴿ ثُمَّ أَدْنَى مُؤَذِّنٌ ﴾ نادى مسمع كما في مجمع 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 مرصوف بصفة مقدره تتم بها الفائدة أي أذن رجل معين للأذان ﴿ أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ۝ ۷ ﴾ 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 الابل التي عليها الاحمال سميت بذلك لأنها تعبر أي تذهب وتجيء ، وهو اسم جمع لذلك لا واحده ، والمراد هنا أصحاب العير كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « يا خيل الله اركبي » وذلك اما من باب المجاز أو الاضمار الا أنه نظر الى المعنى (١) في الآية ولم ينظر اليه في الحديث (٢) وقيل : العير قافلة الحمير ثم توسع (٣) فيها حتى قيلت لكل قافلة كأنها جمع عير بفتح العين وسكون الياء وهو الحمار ، وأصلها عير بضم العين والياء استثقلت الضمة على الياء فحذفت ثم كسرت العين لثقل الياء بعد الضمة كما فعل في بيض جمع أبيض وغيد جمع أغيد ، وحمل العير هنا على قافلة الابل هو المروي عن الأكثرين ، وعن مجاهد أنها كانت قافلة حمير ، والخطاب (بانكم 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 تأذي الأخ منه ، أو يكون المعنى على الاستفهام أي أنتم لسارقون ولا يخفى ما فيه من البعد والافهور من قبل المؤذن بناء على زعمه قيل والاول هو الاظهر الاوفق للسياق . وفي البحر الذي يظهر أن هذا التحيل ورمي البراءة بالسرقة وادخالهم على يعقوب عليه

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

(٣) وقيل تموز بها لقافلة الحمير فامل اه منه (٤) والكلام من قبيل بنو فلان قتلوا فلانا فتدبر اه منه

السلام بوحى من الله تعالى لما علم سبحانه في ذلك من الصلاح ولما أراد من محتهم بذلك ، ويؤيده قوله سبحانه : (وكذلك كدنا ليوسف) وقرأ اليماني (إنكم سارقون) بلالام (قالوا) أى الاخوة (وأقبلوا عليهم) أى على طالبي السقاية المفهوم من الكلام أو على المؤذن إن كان أريد منه جمع كأنه عليه السلام جعل مؤذنين ينادون بذلك على ما فى البحر ، والجملة فى موضع الحال من ضمير (قالوا) جرى بها للدلالة على انزعاجهم مما سمعوه لمباينته لحالهم أى قالوا مقبلين عليهم (.أَذَا تَفْقُدُونَ ٧١) أى أى شىء تفقدون أو ما الذى تفقدونه؟ والفقد كما قال الراغب: عدم الشىء بعد وجوده فهو أخص من العدم فانه يقال له ولما لم يوجد أصلا ، وقيل: هو عدم الشىء بأن يضل عنك لا بفعلك ، 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 ذكر ، وعلى القراءتين فالعدول عما يقتضيه الظاهر من قولهم : ماذا سرق منكم على ما قيل لبيان كمال نزاهتهم باظهار أنه لم يسرق منهم شىء فضلا عن أن يكونوا هم السارقين له ، وإنما الممكن أن يضيع منهم شىء فيسألونهم ماذا ، وفيه إرشاد لهم إلى مراعاة حسن الأدب والاحترام عن المجازفة ونسبة البراء إلى ما لاخير فيه لاسيما بطريق التأكيد فلذلك غيروا كلامهم حيث قالوا فى جوابهم :

(قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ) ولم يقولوا سرقتهم أو سرق ، وقيل : كان الظاهر أن يبادروا بالانكار ونفى أن يكونوا سارقين ولكنهم قالوا ذلك طلبا لا كمال 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 آنفا ، والصواع بوزن غراب المكيال وهو السقاية ولم يعبر بها مبالغة فى الافهام والافصاح ، ولذا أعاد الفعل ، وصيغة المستقبل لما تقدم أول للشاكلة . وقرأ الحسن . وأبو حيوه . وابن جبير فيما نقل ابن عطية كما قرأ الجمهور إلا أنهم كسروا الصاد ، وقرأ أبو هريرة . ومجاهد (صاع) بغير واو على وزن فعل فالألف فيه بدل من الواو المفتوحة . وقرأ أبو رجاء (صوع) بوزن قوس .

وقرأ عبد الله بن عون بن أبي أرطبان (صوع) بضم الصاد وكلها لغات فى الصاع ، وهو مما يذكر ويؤنث وأبو عبيدة لم يحفظ التأنيث ، وقرأ الحسن . وابن جبير فيما نقل عنهما صاحب اللوامح ، (صواغ) 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 صواغ وصوغ فى القراءتين أى تفقد مصوغ الملك (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ) أى أتى به مطلقا ولو من عند نفسه ، وقيل : من دل على سارقه وفضحه (حَمْلُ بَعِيرٍ) أى من الطعام جعله ، والحمل على ما فى مجمع البيان بالكسر لما انفصل وبالفتح لما اتصل ، وكأنه أشار إلى ما ذكره الراغب من أن الحمل بالفتح يقال فى الاثقال المحمولة فى الباطن كالولد فى البطن والماء فى

السحاب والثمره فى الشجرة (وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ٧٢) أى كفيل أؤديه اليه وهو قول المؤذن . واستدل بذلك كما فى الهداية وشروحها على جواز تعليق الكفالة بالشروط لأن مناديه علق الالتزام

بالكفالة بسبب وجوب المال وهو الحجى 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 لالبيان 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 فكان معناه قول المنادى للغير : إن الملك قال : لمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم فيكون ضامنا عن الملك لا عن نفسه فتتحقق حقيقة الكفالة . وعن الثاني بأن في الآية ذكر أمرين الكفالة مع الجمالة للمكفول له ، وإضافتها إلى سبب الوجوب ، وعدم جواز أحدهما بدليل لا يستأزم 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 حمل بعير أجرة لمن جاء بالصاع وأكده بقوله : (وأنا به زعيم) أي ضامن فالزم 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 حمل 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 ليجتاج إلى التزام القول بصحة ذلك في دينهم وتمام 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 تحياتك أيضا . وأياما كان في القسم بها معنى التعجب كأنهم تعجبوا من ربهيم بما ذكر مع ما شاهدوه من حالهم ، فقد روى أنهم كانوا يعكفون (٢) أفواه إبلهم لثلاث تنال من زروع الناس وطعامهم شيئا واشتهر أمرهم في مصر بالعفة والصلاح والمثابرة على فنون الطاعات ، ولذا قالوا : (لَقَدْ عَلِمْتُمْ) علما جازما مطابقا للواقع (مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ) أي لنسرق فان السرقة من أعظم أنواع الفساد أولنفسد فيها أي إفساد كان فضلا عما نسبتونا إليه من السرقة ، ونفى الحجى للفساد وإن لم يكن مستلزما لما هو مقتضى المقام من نفي الفساد مطلقا لكنهم جعلوا الحجى الذي يترتب عليه ذلك ولو بطريق الاتفاق مجيئا لغرض الفساد مفعولا لأجله ادعاء إظهارا لكمال قبحه عندهم وتربية لاستحالة

(١) قيل على ضعف اه منه

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

صدوره عنهم فكأنهم قالوا : إن صدر عنا إفساد كان مجيئنا لذلك مر يدين به تقبيح حاله وإظهار حال نزاهتهم عنه كذا قيل •

وقيل : إنهم أرادوا نفى لازم المجيء للافساد في الجملة وهو تصور الافساد مبالغته في نزاهتهم عن ذلك فكأنهم قالوا : مامر لنا الافساد ببال ولا تعلق بخيال فضلا عن 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 الفاتية ، والحلف في الحقيقة على الأمرين اللذين في حيز العلم لاعلى علم المخاطبين بذلك إلا أنهم ذكروه للاستشهاد وتأكيده الكلام ، ولذا أجرت العرب العلم مجرى القسم كما في قوله : ولقد علمت لتأتين منيتى * إن المنايا لا تطيش سهامها

وفي ذلك من إلزام الحجة عليهم وتحقيق أمر التعجب المفهوم من تاء القسم من كلامهم كما فيه ، وذكر بعضهم أنه يجوز أن يكون كما جئنا الخ متعاق العلم وأن يكون جواب القسم أو جواب العلم لتضمنه معناه وهو لا يابى ما تقدم ﴿ قَالُوا ﴾ أى أصحاب يوسف عليه السلام ﴿ فَمَا جَزَاؤُهُ ﴾ أى الصواع ، والكلام على حذف مضاف أى ما جزاء سرقة ، وقيل : الضمير لسرق أو للسارق والجزاء يضاف إلى الجنابة حقيقة وإلى صاحبها مجازا ، وقد يقال : بحذف المضاف فافهم والمراد فما جزاء ذلك عندكم وفي شريعتكم ﴿ ان كُنتُمْ كَذِبِينَ ٧٤ ﴾ أى فى ادعاء البراءة كما هو الظاهر ، وفى التعبير بيان - مراعاة لجانبهم ﴿ قَالُوا ﴾ أى الاخوة ﴿ جَزَاؤُهُمْ مِنْ وَجَدَهُ ﴾ أى أخذ من وجد الصواع ﴿ فى رحله ﴾ واسترقاقه ، وقد المضاف لأن المصدر لا يكون خبرا عن الذات ولأن نفس ذات من وجد فى رحله ليست جزاء فى الحقيقة ، واختاروا عنوان الوجدان فى الرحل دون السرقة مع أنه المراد لأن كون الأخذ والاسترقاق سنة عندهم ومن شريعة أبيهم عليه السلام إنما هو بالنسبة إلى السارق دون من وجد عنده مال غيره كيفما كان إشارة إلى كمال نزاهتهم حتى كأن أنفسهم لا تطاوعهم وألسنتهم لا تساعدهم على التلفظ به مثبتا لأحدهم بأى وجه كان وكانهم تأكيده لتلك الإشارة عدلوا عن وجد عنده إلى من وجد فى رحله ﴿ فَهُوَ جَزَاؤُهُ ﴾ أى فأخذه جزاؤه وهو تقدير للحكم السابق باعادته كما فى قولك : حق الضيف أن يكرم فهو حقه وليس مجرد تأكيده ، فالغرض من الأول إفادة الحكم ومن الثانى إفادة حقيقته والاحتفاظ بشأنه كأنه قيل : فهذا ما تناخص وتحقق لناظر فى المسألة لأمريه فيه ، قيل : وذكر الفاء فى ذلك لتفرعه على ما قبله ادعاء وإلا فكان الظاهر تركها لمكان التأكيده ، ومنه يعلم أن الجملة المؤكدة قد تعطف لنسبته وإن لم يذكره أهل المعاني ، وجوز كون (من) موصولة مبتدأ وهذه الجملة خبره والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط وجملة المبتدأ وخبره خبر (جزاؤه) . وأن تكون (من) شرطية مبتدأ (ووجد فى رحله) فعل الشرط وجزاؤه فهو جزاؤه والفاء رابطة والشرط وجزاؤه خبر أيضا كما فى احتمال الموصولة . واعتراض على ذلك بأنه يلزم خلو الجملة الواقعة خبرا للمبتدأ عن عائده إليه لأن الضمير المذكور - لمن - لا له . وأجيب بأنه جعل الاسم الظاهر هو الجزاء الثانى قائما مقام الضمير والربط كما يكون بالضمير يكون بالظاهر والأصل جزاؤه من وجد فى رحله فهو - هو - أى فهو الجزاء ، وفى العدول ما علم من التقرير السابق وإزالة اللبس والتفخيم لاسيما فى مثل هذا الموضع فهو كاللزام ، وقد

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

لا أرى الموت يسبق الموت شيء • نخص الموت ذا الغسني والفقيرا

وبذلك يندفع ما في البحر اعتراضا على هذا الجعل من أن وضع الظاهر موضع الضمير للربط إنما يفصح إذا كان المقام مقام تعظيم كما قال سيديويه فلا ينبغي حمل النظم الجليل على ذلك، وأن يكون جزاؤه خبر مبتدا محذوف تقديره المسؤول عنه جزاؤه فهو حكاية قول السائل ويكون (من وجد) الخ بيانا وشروعا في الفتوى، وهذا على ما قيل لما يقول من يستفتي في جزاء صيد المحرم: جزاء صيد المحرم، ثم يقول: (ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم) فإن قول المفتي: جزاء صيد المحرم بتقدير ما استفتيت فيه أو سألت عنه ذلك وما بعده بيان للحكم وشرح للجواب، وليس التقدير ما ذكره جزاء صيد المحرم لأن مقام الجواب والسؤال ناب عنه. نعم إذا ابتدأ العالم بالقاء 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: (فما جزاؤه) وكذا يقال في المثال، وأجيب بأنه يمكن أن يقال: إن فائدة ذلك إعلام المفتي المستفتي 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

الأوفى ﴿نَجَزَى الظَّالِمِينَ ٧٥﴾ بالسرقه، والظاهر أن هذا من تنمة كلام الاخوة فهو تأكيد للحكم المذكور

غيب تأكيد وبيان لقبح السرقه وقد فعلوا ذلك ثقة بكمال براءتهم عنها وهم عما فعل بهم غافلون، وقيل:

هو من كلام أصحاب يوسف عليه السلام، وقيل: كلامه نفسه أي مثل الجزاء الذي ذكرتموه نجزي 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 منزلا أو بعد أن خرجوا

من العمارة اليه عليه السلام فبدأ ﴿بِأَوْعِيَّتِهِمْ﴾ أي بتفتيش أوعية الاخوة العشرة ورجح ذلك بمقاولة يوسف

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

السلام مجازي والمفتش حقيقة أصحابه بأمره بذلك ﴿قَبْلَ﴾ تفتيش ﴿وَعَاءَ أَخِيهِ﴾ بنيامين لنفي التهمة •

روى أنه لما بلغت النوبة إلى وعائه قال: ما أظن هذا أخذ شيئا فقالوا: والله لا تتركه حتى تنظر في رحله فانه

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

عند الحفاظ، وقيل: الضمير للسرقه المفهومة من الكلام أي ثم استخرج السرقه ﴿مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ﴾ لم يقل منه

على رجوع الضمير إلى الوعاء أو من وعائه على رجعه إلى أخيه قصدا إلى زيادة كشف وبيان، والوعاء

الظرف 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 قش 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 يلزم 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 لما قالوا في وشاح اشاح وفي وسادة اسادة وقلب الواو المكسورة في أول الكلمة همزة مطرد في لغة هذيل (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك الكيد العجيب وهو إرشاد الأخوة إلى الافناء المذكور بأجرائه على ألسنتهم وحلمهم عليه بواسطة المستفتين من حيث لم يحتسبوا (كَدْنَا لِيُوسُفَ) أى صنعنا ودبرنا لأجل تحصيل غرضه من المقدمات التي رتبها من دس السقاية وما يتلوه فالكيد مجاز لغوى في ذلك والا فحقيقته وهى أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه وتريده على ما قالوا محال عليه تعالى، وقيل: إن ذلك محمول على التمثيل، وقيل: إن في الكيد اسنادين بالفحوى إلى يوسف عليه السلام وبالتصريح إليه سبحانه والاول حقيقى والثانى مجازى، والمعنى فعلنا كيد يوسف وليس بذلك، وفي درر المرتضى ان كدنا بمعنى أردنا وأنشد •

كادت وكدت وتلك خير ارادة • لو عاد من لهُ 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 فى 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 فى دين الملك فى أمر السارق إلا بذلك الكيد لأن جزاء السارق فى دينه على ما روى عن الكلبي وغيره أن يضاعف عليه الغرم . وفى رواية ويضرب دون أن يؤخذ ويسترق كما هو شريعة يعقوب عليه السلام فلم يكن يتمكن بما صنعه من أخذ أخيه بما نسب إليه من السرقة بحال من الاحوال •

(إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) أى الاحال مشيئته تعالى التى هى عبارة عن ذلك الكيد أو الاحال مشيئته تعالى للاخذ بذلك الوجه ، وجوز أن يكون المراد من ذلك الكيد الارشاد المذكور ومبادئه المؤدية إليه جميعا من ارشاد يوسف عليه السلام وقومه إلى ما صدر عنهم من الأفعال والأقوال حسبما 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 فى دين الملك به إلا حال مشيئتنا له بايجاد ما يجرى مجرى الجزاء الصورى من العلة التامة وهو إرشاد اخوته الى الافناء المذاور فالقصر المستفاد من تقديم المجرور وأخذ بالنسبة الى البعض ، وكذا يقال فى تفسير من فسر (كدنا ليوسف) بقوله علمناه إياه وأوحينا به إليه أى مثل ذلك التعليم المستتبع 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 فى دين الملك لعله من العلل

وسبب من الأسباب إلا لعله مشيئته تعالى، وأياما كان فهو متصل لأن أخذ السارق إذا كان ممن يرى ذلك ويعتقده دينا 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 للكيد وأن معنى الاستثناء إلا أن يشاء الله تعالى أن يجعل ذلك الحكم حكم الملك وفيه بحث، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا أي لكن أخذه بمشيئة الله سبحانه وإذنه في دين غير دين الملك ﴿نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ﴾ أي رتبا كثيرة عالية من العلم، وانتصابها على ما نقل عن أبي البقاء على الظرفية أو على نزع الخافض أي إلى درجات، وجوز غير واحد النصب على المصدرية، وأياما كان فالمفعول به قوله تعالى: ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ أي نشاء رفعه حسبما تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة كما رفعنا يوسف عليه السلام، وإثارة صيغة الاستقبال للشعار بأن ذلك سنة مستمرة غير مختصة بهذه المادة والجملة مستأنفة لا محل لها من الأعراب ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ﴾ من أولئك المرفوعين ﴿عَلِيمٌ ۝٧٦﴾ لا ينالون شأوه • قال المرلي المحقق شيخ الإسلام قدس سره في بيان ربط الآية بما قبل: إنه إن جعل الكيد عبارة عن إرشاد الأخوة إلى الافتاء وحملهم عليه أو عبارة عن ذلك مع مبادئه المؤدية إليه فالمراد برفع يوسف عليه السلام ما اعتبر فيه بالشرطية أو الشطرية من إرشاده عليه السلام إلى ما يتم من قبله من المبادئ المفضية إلى استبقاء أخيه، والمعنى أرشدنا إخوته إلى الافتاء لأنه لم يكن متمكنا من غرضه بدونه أو أرشدنا كلامهم ومن يوسف وأصحابه إلى ما صدر عنهم ولم نكتف بما تم من قبل يوسف لأنه لم يكن متمكنا من غرضه بمجرد ذلك • وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿نَرَفَعُ﴾ إلى ﴿عَلِيمٍ﴾ توضيحا لذلك على معنى أن الرفع المذكور لا يوجب تمام مراده إذ ليس ذلك بحيث لا يغيب عن علمه شيء بل إنما يرفع كل من يرفع حسب استعداد وفوق كل واحد منهم عليهم لا يقدر 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 الافتاء المذكور فكان ما كان وكأنه عليه السلام لم يكن على يقين من صدور ذلك منهم وإن كان على طمع منه فإن ذلك إلى الله تعالى شأنه وجودا وعدما، 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 المستتبع للافتاء فالرفع عبارة عن ذلك التعليم، والافتاء 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 نفتصر على تعليم ما عدا الافتاء الذي سيصدر عن إخوته إذ لم يكن متمكنا من غرضه في أخيه إلا بذلك، وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِنْ نَشَاءٍ﴾ توضيحا لقوله سبحانه: ﴿كُنَّا﴾ وبيانا لأن ذلك من باب الرفع إلى الدرجات العالية من العلم ومدح يوسف عليه السلام برفعه إليها ﴿وَفَوْقَ﴾ الخ تذيلا له أي نرفع درجات عالية من نشاء رفعه وفوق كل منهم عليهم 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 المداحض حيث قال: وفوق كل ذي علم عليهم فوّه أرفع درجة منه في علمه أو فوق العلماء كلهم عليهم

هم دونه في العلم وهو الله عز و علا ، وبيان ذلك على ما في الكشف أن غرضه أن يبين وجه التذييل بهذه الجملة فأفاد أنه إما على وجه التأكيد لرفع درجة يوسف عليه السلام على إخوته في العلم أي فاقهم علما لأن فوق كل ذي علم عليم أرفع درجة منه، وفيه مدح له بأن الذين فاقهم علماء أيضا وإما على تحقيق أن الله تعالى رفع درجات وهو إليه لامنازع له فيه فقال: وفوق العلماء كلهم عليم هم دونه يرفع من يشاء يقربه إليه بالعلم كما رفع يوسف عليه السلام، وذكر أن ما يقال: من أن الكل على الثاني مجموعي وعلى الأول بمعنى كل واحد كلام غير محصل لأن الداخل على النكرة لا يكون مجموعيا، وأصل النكتة في الترديد أنه لو نظر إلى العلم ولا تناهيه كان الأول فيرتقى إلى ما لا نهاية لعله بل جل عن النهاية من كل الوجوه، ولا بد من تخصيص في لفظ (كل) والمعنى وفوق كل واحد من العلماء عالم وهكذا إلى أن ينتهي، ولو 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 مرحا ليوسف عليه السلام وتعظيما لشأن الكيد وكون الثانية تذييلا 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 تصافه به وكل ذي علم فوقه عليم للآية فيلزم أن يكون فوقه وأعلم منه جل وعلا عليم آخر وهو من البطلان بمكان. وأجيب بأن المراد بكل ذي علم المخلوقات ذو العلم لأن الكلام في الخلق ولأن العليم صيغة مبالغة معناه أعلم من كل ذي علم فيتعين أن يكون المراد به الله تعالى فما يقابله يازم كونه من الخلائق لئلا يدخل فيما يقابله، وكون المراد من العليم ذلك هو إحدى روايتين عن الخبر، فقد أخرج عبد الرزاق. وجماعة عن سعيد بن جبير قال: كنا عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فحدث بحديث فقال رجل عنده: (فوق كل ذي علم عليم) فقال ابن عباس: بشما قلت الله العليم وهو فوق كل عالم، وإلى ذلك ذهب الضحاك، فقد أخرج أبو الشيخ عنه أنه قال بعد أن تلا الآية يعني الله تعالى بذلك نفسه، على أنه لو صح ما ذكره المستدل لم يكن الله تعالى عالما بناء على أن الظاهر اتفاقه معنا في صحة قولنا فوق كل العلماء عليم، وذلك أنه يازم 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 بالتذييل حيث نسب فيها الرفع إلى من نسب إليه الفوقية لا إلى درجته والامر في ذلك هين. وقرأ يعقوب بالياء في (يرفع) و(يشاء). وقرأ عيسى البصرة (نرفع) بالنون و(درجات) منونا و(من يشاء) بالياء، قال صاحب اللوامح: وهذه قراءة مرغوب عنها ولا يمكن انكارها. وقرأ عبد الله الخبر (فوق كل ذي عالم عليم) فخرجت كما في البحر على زيادة ذي أو على أن (عالم) مصدر بمعنى علم كالباطل أو على أن التقدير كل ذي شخص عالم، والذي في الدر المنثور أنه رضي الله تعالى عنه قرأ (فوق كل عالم عليم) بدون (ذي) ولعله لإثبات والله تعالى العليم (قالوا) أي الاخوة (إن يسرق) يعنون بنيامين (فقد سرق أخ له من قبل) 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 بلغني أن عمته كانت تحضنه وكانت أكبر ولد اسحق عليه السلام وكانت إليها منطقة أيها وكانوا يتوارثونها

بالكبر فكانت لا تحب أحدا كحبها إياه حتى إذا ترعرع وقعت نفس يعقوب إليه فأتاها فقال : يا اختاه سلبي إلى يوسف فوالله ما أقدر على أن يغيب عني ساعة فقالت، والله ما أنا بباركته فدعه عندي أياما أنظر إليه لعل ذلك يسليني ، فلما خرج يعقوب عليه السلام من عندها عمدت إلى تلك المنطقة فحزمتها على يوسف عليه السلام من تحت ثيابه ثم قالت : فقدت منطقة أبي اسحق فانظروا من أخذها فالتمست ثم قالت : اكشفوا أهل البيت فكشفوهم فوجدها مع يوسف عليه السلام فقالت : والله إنه لسلم لي أصنع فيه ماشيت فأتاها 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 في الآية : «سرق يوسف عليه السلام صنما لجدته أبي أمه من ذهب وفضة فكسره وألقاه على الطريق فعيره اخوته بذلك ، وأخرج غير واحد عن زيد بن أسلم قال : كان يوسف عليه السلام غلاما صغيرا مع أمه عند خاله وهو يلعب مع الغلمان فدخل كنيسة لهم فوجد تمثالا صغيرا من ذهب فأخذه وذلك الذي عنوه بسرقة . وقال مجاهد : إن سائلا جاءه يوما وأخذ بيضة فناولها إياه : وقال سفيان بن عيينه : أخذ دجاجة فأعطاه السائل . وقال وهب : كان عليه السلام يخبأ الطعام من المائدة للفقراء وقيل وقيل . وعن ابن المنير أن ذلك تصلف لا يسوغ نسبة مثله إلى بيت النبوة بل ولا إلى أحد من الأشراف فالواجب تركه وإليه ذهب مكى . وقال بعضهم : المعنى إن يسرق فقد سرق مثله من بني آدم وذكر له نظائر في الحديث ، قيل : وهو كلام حقيق بالقبول .

وأنت تعلم أن في عد كل ما قيل في بيان المراد من سرقة الأخ تصلفا تصاف فإن فيه ما لا بأس في نسبته إلى بيت النبوة، وإن ادعى أن دعوى نسبتهم السرقة إلى يوسف عليه السلام بما لا يليق نسبة مثله اليهم لأن ذلك كذب إذ لا سرقة في الحقيقة وهم أهل بيت النبوة الذين لا يكذبون جاء حديث أكله الذئب وهم غير معصومين أولا وآخرا وما قاله البعض . وقيل : أنه كلام حقيق بالقبول مما ياباه ما بعد كما لا يخفى على من له ذوق ، على أن ذلك في نفسه بعيد ذوقا وأتوا بكلمة (إن) لعدم جزمهم بسرقة بمجرد خروج السقاية من رحله ، فقد وجدوا من قبل بضاعتهم في رحالهم ولم يكونوا سارقين . وفي بعض الروايات أنهم لما رأوا إخراج السقاية من رحله خجلوا فقالوا : يا ابن راحيل كيف سرقت هذه السقاية ؟ فرفع يده إلى السماء فقال : والله ما فعلت فقالوا : فمن وضعها في رحلك ؟ قال : الذي وضع البضاعة في رحالكم ، فإن كان قولهم : (إن يسرق) الخ بعد هذه المقابلة فالظاهر أنها هي التي دعوتهم (لأن) وأما قولهم : (إن ابنك سرق) فبناء على الظاهر ومدعى القوم وكذا عليهم مبنى على ذلك ؛ وقيل : إنهم جزموا بذلك (وإن) لمجرد الشرط ولعله الأولى لظهور ما يأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه (ويسرق) لحكاية الحال الماضية ، والمعنى إن كان سرق فليس يبدع لسبق مثله من أخيه وكانهم أرادوا بذلك دفع المعرة عنهم واختصاصها بالشقيقتين ، وتنكير (أخ) لأن الحاضرين لا علم لهم به . وقرأ أحمد بن جبير الانطاكي . وابن أبي سريج عن الكسائي . والوليد بن حسان . وغيرهم (فقد سرق) بالتشديد مبنيا للمفعول أي نسب إلى السرقة (فَأَسْرَهَا يُوسُفُ) الضمير لما يفهم من الكلام والمقام أي أضمر الحزازة التي حصلت له عليه السلام مما قالوا ، وقيل : أضمر مقاتلهم أو نسبة السرقة إليه فلم يجبهم عنها (في نفسه) لأنه أسرها لبعض أصحابه كما في قوله تعالى : (وأسروا لهم أسراراً)

(وَلَمْ يُبِدْهَا) 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 : فماذا قال فى نفسه فى تضاعيف ذلك ؟ فقيل : قال (أَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا) أى منزلة فى السرقة ، وحاصله أنكم أثبت فى الاتصاف بهذا الوصف وأقوى فيه حيث سرقتكم أخاكم من أيديكم ثم طفقتم تفترون على البرىء ، وقال الزجاج : إن الاضمار هنا على شريطة التفسير لأن (قال أنتم) الخ يدل من الضمير ، والمعنى فأسر يوسف فى نفسه قوله : (أنتم شر مكانا) والتأنيث باعتبار أنه جملة أو كلمة . وتعقب ذلك أبو على بان الاضمار على شريطة التفسير على ضربين . أحدهما أن يفسر بمفرد نحو نعم رجلا زيد ورب 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) فانها لا تعنى الابصار) وليس منها - شفاء النفس مبذول - وغير ذلك ، وتفسير المضمرة فى كلا الموضوعين متصل بالجملة التى قبلها المتضمنة لذلك المضمرة ومتعلق بها ولا يكون منقطعا عنها والذى 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 بالجل فى شىء حتى يعترض بأنه من خواص ضمير الشأن الواجب التصدير وإنما هو نظير (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يابنى) الخ • وتعقب بأن فى تلك الآية تفسير جملة بجملة وهذه فيها تفسير ضمير بجملة . وفى الكشف جعل (أنتم شر مكانا) هو المفسر وفيه خفاء لأن ذلك مقول القول . واستدل بعضهم بالآية على اثبات الكلام النفسى بجعل (قال) الخ بدلا من - أسر - ولعل الأمر لا يتوقف على ذلك لما أشرنا إليه من أن المراد قال فى نفسه ، نعم قال أبو حيان : إن الظاهر أنه عليه السلام خاطبهم وواجههم به بعد أن أسر كراهية مقاتلتهم فى نفسه وغرضه توبيخهم وتكذيبهم ، ويقويه أنهم تركوا أن يشفعوا بأنفسهم وعدلوا الى الشفاعة له بأبيه وفيه نظر . وقرأ عبدالله . وابن أبى عبة (فأسره) بتذكير الضمير (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ۗۗۗ) أى عالم علما بالغا الى أقصى المراتب بأن الأمر ليس كما تصفون من صدور السرقة منا ، فصيغة أفعل لمجرد 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 حيث تدعى 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 مخايل أخذ ببناءين مستعطفين (يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا) طاعناني 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 (فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ) بدله فلسنا عنده بمنزلته من المحبة والشفقة (إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۗۗۗ) الينا فأنتم احسانك فما الانعام الا بالانعام أو من (٢ - ٥ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

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 اليهم تكون مستأنفة لبيان ما قبل إذ أخذ البدل احسان اليهم وإذا أريد أن عموم ذلك من دأبك وعادتك تكون مؤكدة لما قبل وذكر أمر عام على سبيل التذييل أنسب بذلك .

(قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ) أي نعوذ بالله تعالى معاذًا من (أَنْ نَأْخُذَ) لحذف الفعل وأقيم المصدر مقامه مضافا إلى المفعول به وحذف حرف الجر كما في أمثاله (إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ) لأن أخذنا له إنما هو بقضية فتواكم فليس لنا الاخلال بموجبها (إِنَّا إِذَا) أي إذا أخذنا غير من وجدنا متاعنا عنده ولو برضاه (لَظَلُّونَ) في مذهبكم وشرعكم ومالنا 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 بآراء أهل الحل والعقد ، وإيثار (مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ) على من سرق متاعنا الاخصر لأنه أوفق بما وقع في الاستفتاء والفتوى أو لتحقيق الحق والاحتراز عن الكذب في الكلام مع تمام المرام فانهم لا يحملون وجدان الصواع عنده على محمل غير السرقة ، والمتاع اسم لما ينتفع به وأريد به الصواع ، وما ألفت استعماله مع الاخذ المراد به الاسترقاق والاستخدام وكأنه لهذا أثر على الصواع ، والظاهر أن الاخذ في 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 فقولهم ذلك كما تقول لمن تكره فعله : اقتلني ولا تفعل كذا وأنت لا تريد أن يقتلك ولكنك تبلغ في استنزاله ، 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 الجمالة أي خذ أحدنا وأبقه عندك حتى ينصرف اليك صاحبك ومقصدهم 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 أمرني بالوحي أن آخذ بنيامين لمصالح عليها سبحانه في ذلك فلو أخذت غيره كنت ظالما لنفسى وعاملا بخلاف الوحي (فَلَمَّا اسْتَيْسُّوا مِنْهُ) أي يتسوا من يوسف عليه السلام واجابته لهم إلى مرادهم ، فاستفعل بمعنى فعل نحو سخر واستسخر وعجب واستعجب على ما في البحر ، وقال غير واحد : إن السين والتاء زائدتان للمبالغة أي يتسوا يأسا كاملا لأن المطلوب المرغوب مبالغ في تحصيله ، ولعل حصول هذه المرتبة من اليأس لهم لما شاهدوه من عوده بالله تعالى بماطوبوه الدال على كون ذلك عنده في أقصى مراتب الكرامة وأنه مما يجب أن يحترز عنه ويعاذ بالله تعالى منه ، ومن تسميته ذلك ظلما بقوله : (إنا إذا لظالمون) .

وفي 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 لغضبه شيء ووقف شعره حتى خرج من ثيابه فقال: أيها الملك اتركنا أخانا أو لا تصبحن صيحة لا يبقين بها في مصر حامل إلا 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 مسنى منكم ؟ فقالوا : مامسك أحد منا فقال : لقد مسنى ولد من آل يعقوب عليه السلام ، ثم قال لاختوته كم عدد الأسواق بمصر ؟ قالوا : عشرة قال : ا كفوني أتم الأسواق وأنا ا كفيمكم الملك أو ا كفوني أتم الملك وأنا ا كفيمكم الأسواق فلما أحس يوسف عليه السلام بذلك قام إليه وأخذ بتلابيه وصرعه وقال : أتم يامعشر العبرانيين تزعمون أن لا أحد 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 يياسوا منه بدليل تخلف كبيرهم لأجله وروى أبو ربيعة عن البزى عن ابن كثير أنه قرأ (استأيسوا) من أيس مقلوب (١) يس ، ودليل القاب على ما في البحر عدم انقلاب ياء أيس ألفاً لتحركها 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 صدر بحسب الأصل كالتناجى أطلق على المتناجين مبالغة أو لتأويله بالمشق والمصدر ولو بحسب الأصل يشمل القليل والكثير أو لكونه على زنة المصدر لأن فعلاً من أبنية المصادر هو فاعيل بمعنى مفاعل كجلس بمعنى مجالس وكعشير (٣) بمعنى معاشر ، أى مناج بعضهم بعضاً فيكونون متناجين وجمعه أنجية قال لبيد :

وشهدت أنجية الخلافة عالياً كعبى وارداف الملوك شهود (٤)

وأشدد الجوهري إلى إذا ما القوم كانوا أنجيه واضطربوا مثل اضطراب الارشيه

هناك أوصيني ولا توصى به . وهو على خلاف القياس إذ قياسه في الوصف افعلاء كغنى وأغنيا .

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

(ان أبابكم قد أخذ عليكم موثقا من الله) عهداً يوثق به وهو حلفهم بالله تعالى وكونه منه تعالى لأنه باذنه فكأنه صدر منه تعالى أو هو من جهته سبحانه فمن ابتدائية (ومن قبل) أى من قبل هذا ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : (ما فرطتم فى يوسف) أى قصرتم فى شأنه ولم تحفظوا عهد أيكم فيه وقد قلتم . اقلتم . و(ما) مزيدة والجملة حالية ، وهذا على ما قيل أحسن الوجوه فى الآية وأسلمها ، وجوز أن تكون (ما) مصدرية ومحل المصدر النصب عطفاً على مفعول (تعلموا) أى ألم تعلموا أخذ أيكم موثقا عليكم وتفريطكم السابق فى شأن يوسف عليه السلام ، وأورد عليه أمران . الفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف ، وتقديم معمول صلة الموصول الحرفى عليه وفى جوازهما خلاف للنحاة والصحيح الجواز خصوصاً بالظرف المتوسع فيه ، وقيل :

(١) فى مجمع البيان أن أيس ويس كل منهما لغة اه منه . (٢) على تقرير كون الزيادة للمبالغة اه منه

(٣) وخليط بمعنى مخالط وسمير بمعنى مسامر وغير ذلك اه منه (٤) وهو يقوى كونه جامداً كرجف وارضفة اه منه

بجواز العطف على اسم (أن) ويحتاج حينئذ إلى خبر لأن الخبر الأول لا يصح أن يكون خبراً له فهو (في يوسف) أو (من قبل) على معنى ألم تعلموا أن تفریطكم السابق وقع في شأن يوسف عليه السلام أو أن تفریطكم الكائن أو كائناً في شأن يوسف عليه السلام وقع من قبل هـ

واعترض بان مقتضى المقام إنما هو الاخبار بوقوع ذلك التفریط لا يكون تفریطهم السابق واقعاً في شأن يوسف عليه السلام كما هو مفاد الأول ، ولا يكون تفریطهم الكائن في شأنه واقعاً من قبل كما هو مفاد الثاني هـ

وفيه أيضاً ما ذكره أبو البقاء وتبعه أبو حيان من أن الغايات لا تقع خبراً ولا صلة (١) ولا صفة ولا حالاً 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 معلوماً 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 الخجاسة: 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: نكرات وإن التقدير من قبل شيء كما في شرح التسهيل . والفاضل صاحب الدر سلك مسلكاً حسناً وهو أن المضاف إليه إذا كان معلوماً مدلولاً عليه بأن يكون مخصوصاً معيناً صح الاخبار لحصول الفائدة فإن لم يتعين بأن قامت قرينة العموم دون الخصوص وقدر من قبل شيء لم يصح الاخبار ونحوه إذ ما شيء إلا 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 أي ما قدمتموه من الجناية هـ

وأورد عليه أنه يكون قوله تعالى: (من قبل) تكرر إذا جعل خبراً يكون الكلام غير مفيد وإن جعل متعلقاً بالصلة يلزم مع التكرار تقديم متعلق الصلة على الموصول وهو غير جائز ، وقيل: (ما) نكرة موصوفة ومحلها ما تقدم وفيه ما فيه (فَأَنَّ أْبْرَحَ الْأَرْضِ) مفرع على ما ذكره وذكر به ، و(برح) تامة وتستعمل إذا كانت كذلك بمعنى ذهب وبمعنى ظهر كما في قولهم: برح الخفاء ، وقد تضمنت 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 أي فلن أفرق ارض مصر جرياً على قضية الميثاق (حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي)

(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 لا مستقر صلة هـ اهـ منه

(٢) وذكر أنه تحقيق حقيق بان يرسم في دفاتر الاذهان ويعلق في حقائق الحفظ والجان اهـ منه (٣) وذكر السيرافي في شرح الكتاب ما يقتضى إزال الغايات معارف لا يقدر ما حذف بعدها الامعرة فتأمل اهـ منه

في البراح بالانصراف اليه ﴿أَوْ يَحْكُمُ اللَّهُ لِي﴾ بالخروج منها على وجه لا يؤدي إلى نقض الميثاق أو بخلاص أخى بسبب من الأسباب ، قال في البحر: إنه غيا ذلك بغايتين خاصة وهي اذن أبيه وعامة وهي حكم الله تعالى له وكأنه بعد أن غيا بالأولى رجع 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 أَيْكُمْ فَقُولُوا﴾ له ﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ﴾ الظاهر أن هذا القول من تنمة 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 استخرج 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 . وأبورزين . والكسائي في رواية (سرق) بتشديد الراء مبنيًا للفعول أي نسب إلى السرقة فعنى (وما شهدنا) الخ وما شهدنا إلا بقدر ما علمنا من التسريق وما كنا للامر الخفى 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 عايه بعد إنكاره . وجبا للسرقة في شرعهم أولا ، قيل : فالوجه أن الظن البين قائم مقام العلم ، ألا ترى أن الشهادة تجوز بناء على الاستصحاب ويسمى علما كقوله تعالى : (فإن علمتموهن مؤمنات) وإنما جزموا بذلك لبعد الاحتمالات المعارضة عندهم ، وإذا جعل الحكم بالسرقة وكذا علمهم أيضا مبنيًا 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 كما هو وهو ذهاب أيضا إلى أنهم غير جازين . وفي الكشاف الذي يشهد له الذوق أنهم كانوا جازين وقولهم : إن يسرق فقد سرق تمهيد بين ، وادعاء العلم لا يلزم العلم فان كان لبعد الاحتمالات المعارضة فلا يكون كذبا محرما وإلا فغايتة الكذب في دعوى العلم وليس بأول كذباتهم ، وكان قبل أن تنبؤوا ولهذا خونهم الأب في هذه أيضا ، على أن قولهم : (جزاؤه من وجد في رحله) مؤكداً ذلك التأكيد على أنهم جعلوا الوجدان في الرحل قاطعا وإلا كان عليهم أن يقولوا : جزاؤه من وجد في رحله متعديا أو سارقا 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 : (للغيب) الليل وهو بهذا المعنى في لغة حمير وكانهم قالوا : (وما شهدنا إلا بما علمنا - من ظاهر حاله - وما كنا لليل حافظين) أي لا ندرى ما يقع فيه فلعله سرق فيه أو دلس عليه ، وإنما لا أدرى ما الداعي إلى هذا التفسير المظلم مع تهلج صبح المعنى المشهور ، وأيا ما كان

فلام (للغيب) للتقوية والمراد حافظين الغيب ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ يعنون كجروى عن ابن عباس .
 وقتادة . والحسن مصر ، وقيل : قرية بقربها 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 إمامجازا
 في القرية لاطلاقها عليها بعلاقة الحالية والمحلية أوفى النسبة أو يقدر فيه مضاف وهو مجاز أيضا عند سيويه
 وجماعة . وفي المحصول وغيره أن الاضمار والمجاز متباينان ليس أحدهما قسما من الآخر والآ كثر من على
 المقابلة بينهما ، وأياما كان فالمسؤول عنه محذوف للعلم به ، وحاصل المعنى أرسل من تثق به إلى أهل القرية
 وأسألهم عن القصة ﴿وَالْعَبِيرَ 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 كالكلام سابقا *

وقيل : لا تجوز ولا اضمار في الموضوع والمقصود احواله تحقيق الحال والاطلاع على كنه القصة على
 السؤال من الجمادات والبهائم أنفسها بناء على أنه عليه السلام نبي فلا يبعد أن تنطق وتخبره بذلك على خرق
 العادة . وتعقب بأنه مما لا ينبغي أن يكون مرادا ولا يقتضيه المقام لأنه ليس بصدد اظهار المعجزة ، وقال بهض
 الأجلة : 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 قديما وحديثا
 ومنه قول ابن الدمينه :

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

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

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

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

وأكثرهم على اعتبار مجاز الحذف ﴿وَإِنَّا لَصَادِقُونَ 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 قسما مقدرا ، وقيل : المراد الاثبات ولا مصادرة

على معنى أنا قوم عادتنا الصدق فلا يكون ما أخبرناك به كذبا ولا نظنك في مرية من عدم قبوله ﴿قَالَ﴾ أى

أبوهم عليه السلام وهو استئناف مبنى على سؤال نشأ مما سبق فدأنه قيل : فماذا كان عند قول ذلك القائل

للاخوة ما قال ؟ فقيل : قال أبوهم عندما رجعوا اليه فقالوا له ما قالوا : ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ وإنما

حذف للايدان بأن مسارعتهم الى قبول كلام ذلك القائل ورجوعهم به الى أيهم أمر مسلم غنى عن البيان

وانما المحتاج اليه جوابه . يروى أنهم لما عزموا على الرجوع الى أيهم قال لهم يوسف عليه السلام : اذا أتيتم

أباكم فاقروا عليه السلام وقولوا له : ان ملك مصر يدعوك أن لاتموت حتى ترى ولدك يوسف ليعلم أن

في أرض مصر صديقين مثله ، فساروا 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 زينت وسهلت لكم أنفسكم أمرا من الامور فأتيتموه يريد بذلك فتياهم بأخذ السارق بسرقة وليس ذلك من دين الملك • وقال أبو حيان إن هنا كلاما محذوفا وقع الاضراب عنه والتقدير ليس حقيقة كما أخبرتم بل سولت الخ وهو عند ابن عطية وأدعى أنه الظاهر على حد ما قال في قصة يوسف عليه السلام ظن سوميهم 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 جليلة 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 تعمدوا ليتخلف دونهم، واتهام من هو بحيث يتطرق اليه التهمة لاجرح 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 يميلوا الحكم على ثبوت كونه سارقا بوجه معلوم، وهذا في شرعنا لا يثبت السرقة على من ادعت عليه فان كان في شرعهم أيضا كذلك ففي عدم تحرير الفتوى اشعار بأنهم كانوا حراسا على أخذه وهو من التسويل وان اقتضى ذلك في شرعهم فالعمدة على الجواب الاول هذا، والتنوين في (أمرا) للتعظيم أى أمرا عظيما (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) أى فأمرى ذلك أو فصر جميل أجمل وقد تقدم تمام الكلام فيه فتذكره (عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا) يوسف وأخيه بنيامين والمتوقف بمصر (إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ) بحالى وحالم (الْحَكِيمُ ٨٣) الذى يتلى ويرفع البلاء حسب الحكمة البالغة، قيل: انما ترجى عليه السلام للرويا التي آها يوسف عليه السلام فكان ينتظرها ويحسن ظنه بالله تعالى لاسيما بعد أن بلغ الشظاظ الوركين وجاوز الحزام الطيبين فانه قد جرت سنته تعالى ان الشدة اذا تناهت يجعل وراها فرجا عظيما، وانضم الى ذلك ما أخبر به عن ملك مصر أنه يدعو له أن لا يموت حتى يرى ولده (وتولى) أى أعرض (عنهم) كراهة لما جاؤا به (وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ) الأسف أشد الحزن على ما فات، والظاهر أنه عليه السلام أضافه إلى نفسه، والآلف بدل من ياء المتكلم للتخفيف، والمعنى يا أسفى تعال فهذا أو انك، وقيل: الآلف ألف الندبة والهاء محذوفة والمعول عليه الاول، وإنما تأسف على يوسف مع أن الحادث مصيبة أخويه لأن رزاه كان قاعدة الارزاء عنده وإن تقادم عهد أخذا بمجامع قلبه لا ينساه ولا يزول عن فكره أبدا ولم تنسى أوفى المصيبات بعده ولكن نكاه القرع بالقرع أوجع

ولا يرد أن هذا مناف لمنصب النبوة اذ يقتضى ذلك معرفة الله تعالى ومن عرفه سبحانه أحبه ومن أحبه لم يفرغ قلبه لغيره ما سواه لما قيل: إن هذه محبة طبيعية ولا تأبى الاجتماع مع حبه تعالى، وقال الامام: إن مثل هذه المحبة الشديدة تزيل عن القلب الخواطر ويكون صاحبها كثير الرجوع اليه تعالى كثير الدعاء والتضرع

فيصير ذلك سببا لكمال الاستغراق، وسيأتي انشاء الله تعالى باللصوفية قدس الله تعالى اسرارهم في هذا المقام في باب الاشارة، وقيل: لأنه عليه السلام كان واثقا بحياتها عالما بمكانها طامعا باياها 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 تعطأمة من الامم (إن الله وإناليه راجعون) الأمة محمد ﷺ أي لم يعلموه ولم يوفقوا له عند نزول المصيبة بهم، الا يرى إلى يعقوب عليه السلام حين أصابه ما أصابه لم يسترجع وقال ما قال، وفي (أسفا) (ويوسف) تجنيس نفيس من غير تكلف وهو ما يزيد الكلام الجليل بهجة ﴿ وَأَبْيَضْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ ﴾ أي بسببه وهو في الحقيقة سبب للبكاء. والبكاء سبب لا يبضاض عينه فان العبرة اذا كثرت محقت سواد العين وقلبتة الى يياض كدر فاقيم سبب السبب مقامه لظهوره، والايبضاض قيل انه كناية عن العمى فيكون قد ذهب بصره عليه السلام بالكلية 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 يبضتها وكان عليه السلام يدرك ادراكا ضعيفا، وقد تقدم الكلام في حكم العمى بالنسبة الى الانبياء عليهم السلام، وكان، الحسن ممن يرى جوازه •

فقد أخرج عبدالله 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 تجري 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، ويدل عليه ما أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ليث بن أبي سليم أن جبريل عليه السلام دخل على يوسف عليه السلام في السجن فعرفه فقال له: أيها الملك الكريم على ربه هل لك علم بيعقوب؟ قال: نعم . قال: ما فعل؟ قال: ابيضت عيناه من الحزن عليك قال: فما بلغ من الحزن؟ قال: حزن سبعين مشكاه قال: هل له على ذلك من أجر؟ قال: نعم أجر مائة شهيد . وقرأ ابن عباس . ومجاهد (من الحزن) بفتح الحاء والزاي . وقرأ قتادة بضمهما . واستدل بالآية على جواز التأسف والبكاء عند النوائب، ولعل المكف عن أمثال ذلك لا يدخل تحت التكليف فانه قبل 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 لفراقك يا ابراهيم لمحزونون» وانما المنهى عنه ما يفعله الجهولة 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 فاقعده في حجره ونفسه تتقمقع كأنها في شن ففاضت عيناه عاياه الصلاة والسلام فقال سعد: يا رسول الله ما هذا؟ فقال: هذه رحمة جعلها الله تعالى فيمن شاء من عباده وإنما يرحم الله تعالى من عباده الرحماء . وفي الكشف أنه قيل له عليه الصلاة والسلام: تبكي وقد نهيتنا عن البكاء؟ قال: ما نهيتكم عن البكاء وإنما نهيتكم عن صوتين أحمرين صوت عند الفرح وصوت عند الترح . وعن الحسن أنه بكى على ولده أو غيره فقيل له في ذلك فقال: ما رأيت الله تعالى جعل الحزن علرا على يعقوب عليه السلام (فهو كظيم 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 ، ففعيل بمعنى مفعول أى مكظوم فهو كما جاء في يونس عليه السلام (إذ نادى وهو مكظوم) 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 فكأنه عليه السلام يرد ذلك في جوفه مرة بعد أخرى من غير أن يطلع أحدا عليه . وفي الكلام من الاستعارة على الوجهين ما لا يخفى ، ورجح الأخير منهما بأن فعिला بمعنى فاعل مطرد ولا كذلك فعिला بمعنى مفعول (قَالُوا) أى الاخوة وقيل غيرهم من أتباعه عليه السلام (تَالله تَفْتَأُ) أى لا تفتأ ولا تزال (تَذَكُرُ يُوسُفَ) تفجعا عليه فحذف حرف النفي كما 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 هي 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 لفتأن، ولزوم اللام والنون مذهب البصريين، وقال الكوفيون . والفارسي : يجوز الاقتصار على أحدهما وجاء الحذف فيما اذا كان الفعل حالا كقراءة ابن كثير (لأقسم بيوم القيامة) وقوله :

لأبغض كل أمرى يزخرف قولاً ولا يفعل

ويتفرع على هذا مسألة فقهية وهي أنه إذا قال : والله أقوم ببحث إذا قام وإن لم يقم لا ، ولا فرق بين كون القائل عالماً بالعربية أو لا على ما أفتى به خير الدين الرملى ، وذكر أن الحلف بالطلاق كذلك فلو قال : على الطلاق بالثلاث تقومين الآن تطاق إن قامت ولا تطاق إن لم تقم ، وهذه المسئلة مهمة لا بأس بتحقيق الحق فيها وإن أدى إلى الخروج عما نحن بصده فنقول : قال غير واحد : إن العوام لو أمسقطوا اللام والنون في جواب القسم المثبت المستقبل فقال أحدهم : والله أقوم مثلاً لا يحنث بعدم القيام فلا كفارة عليه ، وتعقبه المقدسى بأنه ينبغى أن تازمهم الكفارة لتعارفهم الحلف كذلك ، ويؤيده ما فى الظهيرية أنه لو سكن الهاء أو نصب فى بالله يكون يمينا مع أن العرب منطقت بغير الجر ، وقال أيضا : انه ينبغى أن يكون ذلك يمينا وإن خلا من اللام والنون ، ويدل عليه قوله فى الولوجية : سبحان الله أفعل لإله إلا الله أفعل كذا ليس يمين إلا أن ينويه ، واعترضه الخير الرملى بأن ما نقله لا يدل لمدعاه ، أما الأول فلائنه تغيير إعراب لا يمنع المعنى الموضوع فلا يضرب التسكين والرفع والنصب لما تقرر من أن اللحن لا يمنع الانعقاد ، وأما الثانى فلائنه 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 : إنه مع النية يمين على عدم الفعل كما لا يخفى ، وإنما اشترط فى ذلك النية لكونه غير متعارف ه وقال الفاضل الحلبي : إن بحث المقدسى وجيه ، والقول بأنه يصادم المنقول يحاب عنه بأن المنقول فى

(٢-٦-ج-١٣ - تفسير روح المعاني)

المذهب كان على عرف صدر الإسلام قبل أن تتغير اللغة ، وأما الآن فلا يأتون باللام والنون في مثبت القسم أصلاً ويفرقون بين الاثبات والنفي بوجود لا ولا وجودها ، وما اصطلاحهم على هذا إلا كاصطلاح الفرس ونحوهم في أيمانهم وغيرها اه ، 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 النحاة بين بلي ونعم في الجواب أن بلي لا يجاب ما بعد النفي ونعم للتصديق فاذا قيل : ما قام زيد فان قلت : بلي 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 منهما مقام الآخر ، ومثله في التلويح ، وقول المحيط والخلف بالعربية أن يقول في الاثبات والله لا فعلان إلى آخر ما قال بيان للحكم على قواعد العربية ، وعرف العرب وعاداتهم 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 وقصدتهم إلا من التزم منهم الإعراب أو تصد المعنى فينبغي أن يدين ، ومن هنا قال السامحاني : إن أيماننا الآن لا تتوقف على تأكيد فقد وضعناها نحن وضعا جديداً واصطلحنا عليها اصطلاحاً حادثاً وتعارفناها تارة فاشهوراً فيجب معاملتنا على قدر عقولنا ونياتنا كما أوقع المتأخرون الطلاق بعلى الطلاق ومن لم يدرب عرف أهل زمانه فهو جاهل اه ، ونظير هذا ما قالوه : من أنه لو أسقطت الفاء الرابطة لجواب الشرط فهو تنجيز 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 المروى عن أبي يوسف ه

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 نظام الكنز للمقدسي أنه ينبغي ترجيح قول أبي يوسف لكثرة حذف الفاء في الفصيح ولقولهم : العوام لا يعتبر منهم اللحن في قولهم : أنت واحدة بالنصب الذي لم يقل به أحد اه هذا ثم ان ما ذكر انما هو في القسم بخلاف التعليق وهو وان سمي عند الفقهاء حلفاً وبينا 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 فانه 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 لعامل فضلا 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 كالخير الرملي وغيره ، وقال السيد أحمد الحموي في تذكرته الكبرى : رفع الى سؤال صورته رجل اغتاز من ولد زوجته فقال : على الطلاق بالثلاث اني أصبح أشتكبك من النقيب فلما أصبح تركه ولم يشتهك 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

(١) الحبيب عبد المنعم البتيني منه .

ثم قال : فأجبت أنا بعد الحمد لله تعالى ما أفتى به هذا المجيب من عدم وقوع الطلاق معللاً بما ذكر فنبه عن فرط جهله وحمقه وكثرة مجازفته في الدين وخرقه اذ ذاك في الفعل اذا وقع جواباً للقسم بالله تعالى نحو تفتاً لا في جواب اليمين بمعنى التعليق بما يشق من طلاق وعتاق ونحوهما وحينئذ اذا أصبح الخالف ولم يشتكه وقع عليه الطلاق الثلاث وبانت زوجته منه بينونة كبرى اهـ ولنعم ما قال والله تعالى در القائله

من الدين كشف الستر عن كل كاذب وعن كل بدعي أتى بالعجائب
فلولا رجال مؤمنون لهدمت صواع دين الله من كل جانب

(وفتاه) هذه من أخوات كان الناقصة كما أشرنا اليه ويقال فيها: فتاً كضرب وفتاً كأكرم، وزعم ابن مالك أنها تكون بمعنى سكن وفتراً فتكون تامة وعلى ذلك جاء تفسير مجاهد - الا تفتاً - بلا تفت عن حبه، وأوله الزمخشري بأنه عليه الرحمة جعل الفتوى والفتور أخوين أى متلازمين لا أنه بمعناه فان الذى بمعنى فترو سكن هو فتاً بالمثلثة كما في الصحاح من فتأت القدر اذا سكن غليانها 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 الحلف بغلبة الظن، وقيل: لهم علموا ذلك منه ولكنهم نزلوه منزلة المنكر فلذا كدوه بالقسم أى تقسم بالله تعالى لا تزال ذاكر يوسف متفجعاً عليه ﴿حَتَّى تَكُونَ حَرَصًا﴾ مريضاً مشفياً على الهلاك، وقيل: الحرص من اذابه هم أو مرض وجعله مهزولاً نحيفاً، وهو في الاصل مصدر حرص فهو حرص بكسر الراء، وجاء أحرصنى كما في قوله هـ

انى أمرؤ ارجبى حب فأحرصنى حتى بليت وحتى شفنى 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) (أو تكون من الهالكين ٨٥) أى الميتين، و(أو) قيل: يحتمل أن تكون بمعنى بل أو بمعنى الى، فلا يرد عليه أن حق هذا التقديم على (حتى تكون حرصاً) فان كانت للترديد فهي لمنع الخلو والتقديم على ترتيب الوجود كما قيل في قوله تعالى : (لا تأخذه سنة ولا نوم) أو لأنه 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 الفكر وفرقه، وأياما كان فالظاهر أن القوم قالوا ما قالوا بطريق التسلية والاشكاء. فقال في جوابهم: إني لا أشكو ما بى اليكم أو إلى غيركم حتى تصدوا لتسليتي وإنما أشكو غمى ﴿وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ تعالى متلجئاً إلى جنبه متضرعاً في دفعه لدى بابه فانه القادر على ذلك . وفي الخبر عن ابن عمر قال : «قال رسول الله ﷺ من كنوز البر اخفاء الصدقة وكتبان المصائب والامراض ومن بث لم يصبر» وقرأ الحسن . وعيسى (حزنى) بفتحين وقرأ قادة بضمين هـ

(١) في الصحاح هو غريب وغرب ايضاً بضم الغين والراء منه

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

قيل : إنه عليه السلام علم ذلك من الرؤيا حسبما تقدم ، وقيل إنه رأى ملك الموت في المنام فأخبره أن يوسف حتى ذكره غيره واحد ولم يذكروا له سنداً 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 : أنشدك بالله يعقوب هل قبضت روح يوسف؟ قال : لا فعند ذلك قال عليه السلام : (يَا بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسُّسُوا) أى فتعرفوا ، وهو تفعل من الحس وهو فى الأصل الإدراك بالحاسة ، وكذا أصل التحسس طلب الاحساس ، واستعماله فى التعرف استعمال له فى لازم معناه ، وقريب منه التجسس بالجيم ، وقيل : إنه به فى الشر وبالحاء فى الخير ورد بأنه ، قرئ هنا (فتجسسوا) بالجيم أيضا ، وقال الراغب : أصل الجس مس العرق وتعرف نبضه للحكم به على الصحة والمرض وهو أخص من الحس فانه تعرف ما يدركه الحس والجس تعرف حال ما من ذلك (من يُوسُفَ وَأَخِيهِ) 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 الأنبارى أنه لا يقال : تحسست من فلان ، وإنما يقال : تحسست عنه ، وجوز أن تكون للتبويض على معنى تحسوا خبراً من أخبار يوسف وأخيه •

(وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ) أى لا تقنطوا من فرجه سبحانه وتنفيسه ، وأصل معنى الروح بالفتح كقول الراغب التنفس يقال : أراح الانسان إذا تنفس ثم استعير للفرج كما قيل : له تنفيس من النفس •
وقرأ عمر بن عبد العزيز والحسن . وقتادة (روح) بالضم ، وفسر بالرحمة على أنه استعارة من معناها المعروف لأن الرحمة سبب الحياة كالروح وإضافتها إلى الله تعالى لأنها منه سبحانه ، 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 :
• وفى 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 (تئسوا) بكسر التاء والأمر والنهى على ما قيل إرشاد لهم إلى بعض ما بهم فى قوله : (وأعلم من الله ما لا تعلمون) ثم إنه عليه السلام حذرهم عن ترك العمل بموجب نبيه بقوله : (انه) أى الشأن (لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ٨٧) لعدم علمهم بالله تعالى وصفاته فان العارف لا يقنط فى حال من الأحوال أو تأكيدا لما يعلمونه 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 السكال أو غير عالم بجميع المعلومات أو ليس بكريم، واعتقاد كل من هذه الثلاث يوجب الكفر فاذا 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.

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، وكرنه لا يحصل إلا عند حصول أحد المكفرات التي ذكرها الامام مع كونه في حيز المنع لجواز أن ييأس من رحمة الله تعالى اياه مع ايمانه بعموم قدرته تعالى وشمول عليه وعظم كرمه جل وعلا لمجرد استعظام ذنبه مثلا واعتقاده عدم اهليته لرحمة الله تعالى من غير ان يخطر له ادنى ذرة من تلك الاعتقادات السيئة الموجبة للكفر لا يستدعي اكثر من اقتضائه سابقة الكفر دون كون ارتكابه نفسه كفرا كذا قيل، وقيل: الاولى التزام القول بأن اليأس قد يجامع الايمان وان القول بأنه لا يحصل الا بأحد الاعتقادات المذكورة غيريين ولا مبين.

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 وقوع 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 يشد له 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 الأمن 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 الأمن الاعتقاد أن لا مكر، ومزاد الفقهاء من اليأس اليأس لاستعظام ذنوبه واستبعاد العفو عنها، ومن الأمن الأمن. ثلثة الرجاء عليه بحيث دخل في حد الأمن ثم قال: والافق بالسنة طريق الفقهاء الحديث الدارقطني عن ابن عباس مرفوعا حيث عها من الكبائر وعطفها على الاشرار بالله تعالى اه وهو تحقيق نفيس فليهم ﴿ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ أى على يوسف عليه السلام بعد ما رجعوا الى مصر بموجب أمر أبيهم، وإنما لم يذكر ايذانا بمسارعتهم الى ما أمروا به واشعارا بأن ذلك أمر محقق لا يفتقر الى الذكر والبيان. وانكر اليهود رجوعهم بعد أخذ بنيامين الى أبيهم 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 أبيهم يتسلى به عن الهالك حيث أنه كان يحبه كثيرا فقال: اتوني به لا تحقق صدقكم وحبس 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 أبيهم 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 تعرض

لذلك فإن كانوا يعرفونه ازداد أمر جهالتهم غرابة ، والمراد على ما قال الامام وغيره يا أيها الملك القادر المنيع ﴿ مَسْنَا وَأَهْلَنَّا الضُّرَّ ﴾ الهزال من شدة الجوع ، والمراد بالاهل ما يشمل الزوجة وغيرها ﴿ وَجَنَّا بِيضَاعَةَ مُزَجِّية ﴾ مدفوعة يدفها كل تاجر رغبة عنها واحتقاراً ، من أزجيته اذا دفعته وطردته والريح تزجي السحاب ، وأنشدوا الخاتم :

ليبك على ملحان ضيف مدفع وأرملة تزجي مع الليل أرملًا

وكنى بها عن القليل أو الرديء لأنه لعدم الاعتناء يرمى وي طرح ، قيل : كانت بضاعتهم من متاع الأعراب صوفاً وسمناً ، وقيل : الصنوبر ووحبة الخضراء (١) وروى ذلك عن أبي صالح . وزيد بن أسلم ، وقيل : سويق المقل والاقط ، وقيل : قديد وحش ، وقيل : حباً واعدالا وأحقاباً ، وقيل : كانت دراهم زيوفاً لا تؤخذ إلا بوضيعة ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، والمروى عن الحسن تفسيرها بقليلة لا غير ، وعلى كل - فمزجاة - 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 الأيام أى تدفع بها ويصبر عليها حتى تنقضى كما قيل :

درج الايام تدرج ويوت الهم لاتلج

وما ذكر أو لا هو الأولى ، وعن الكلبي أن (مزجاة) من لغة العجم ، وقيل : من لغة القبط . وتعقب ذلك ابن الأنباري بأنه لا ينبغي أن يجعل لفظ معروف الاشتقاق والتصريف منسوبا إلى غير لغة العرب فالنسبة إلى ذلك مزجاة . وقرأ حمزة . والكسائي (مزجية) بالامالة لأن أصلها الياء ، والظاهر أنهم إنما قدموا هذا الكلام ليكون ذريعة إلى إسعاف مرامهم ببعث الشفقة وهزل العطف والرأفة وتحريك سلسلة الرحمة ثم قالوا : ﴿ فَأَرْفَ لَنَا الْكَيْلَ ﴾ أى أتممه لنا ولا تنقصه لقلة بضاعتنا ورداءتها ، واستدل بهذا على أن الكيل على البائع ولا دليل فيه ﴿ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا ﴾ ظاهره بالايفاء أو بالمساحة وقبول المزجاة أو بالزيادة على ما ساويناها •

وقال الضحاك . وابن جريج . إنهم أرادوا تصدق علينا برد أخينا بنيامين على أبيه ، قيل : وهو الأنسب بحالهم 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 يبنى الثواب قل : اللهم اعطني أو تفضل على أوارحني فقد رد بقوله ﷺ : « صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته » وأجيب عنه مجازاً أو شاكلاً ، وإنما رد الحسن على القائل لأنه لم يكن بليغاً كما في قصة المتوفى ، وادعى بعضهم تعين الحمل على المجاز أيضاً إذا كان المراد طلب الزيادة على ما يعطى بالثمن بناء على أن حرمة أخذ الصدقة ليست خاصة ببينا صلى الله تعالى عليه وسلم كما ذهب إليه سفيان بن عيينة بل هي عامة له عاين الصلاة والسلام ولمن قبله من الأنبياء عليهم السلام وآلهم كما ذهب إليه البعض ، والسائلون من إحدى الطائفتين لا محالة ، وتعقب بأننا لو سلمنا العموم لا نسلم أن المحرم

(١) معروفة وليست الفستق كما ظنه أبو حيان اه منه •

أخذ الصدقة مطلقا بل المحرم إنما هو أخذ الصدقة المفروضة وما هنا ليس منها ، والظاهر كما قال الزمخشري : أنهم تمسكوا له عليه السلام بقولهم : (مسنا) الخ وطلبوا إليه أن يتصدق عليهم بقولهم : (وتصدق علينا) فلو لم يحمل على الظاهر لما طابقه ذلك التمهيد ولا هذا التوطيد أعني ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ٨٨ ﴾ بذكر الله تعالى وجزائه الحاملين على ذلك وإن فاعله منه تعالى بمكان .

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 بدءهم بما أمروا به على القول بخلاف الظاهر في متعلق التصديق بأن فيما سلوه استجلابا للشفقة والرحمة فكأنهم أرادوا أن يملأوا حياض قلبه من نيرها ليسقوا به أشجار تحسسهم لشمر لهم غرض أيهم ، ووجه بعضهم بمثل هذا ثم قال : على أن قولهم (وتصدق) الخ كلام ذو وجهين فانه يحتمل الحمل على المحملين فاعله عليه السلام حملة على طلب الرد ولذلك ﴿ قَالَ ﴾ مجيبا عما عرضوا به وضمنوه كلامهم من ذلك : ﴿ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَّاتُمُ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ ﴾ وكان الظاهر على هذا الاقتصار على التعرض بما فعل مع الاخ الا أنه عليه السلام تعرض لما فعل به أيضا لا اشتراكهما 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 الارادي مسبوق بالشعور لا محالة بل هو عما فيه من القبح بدليل قوله : ﴿ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ ٨٩ ﴾ أي هل علمتم قبح (١) ما فعلتموه زمان جهلكم قبحه 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 الاقلاع 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 اسماءه مع التنبيه على أن هذا الضر أولى بالكشف ، قيل : ويجوز أن يكون هذا الكلام منه عليه السلام منقطعا عن كلامهم وتنبيها لهم عما هو حقهم ووظيفتهم من الاعراض عن جميع المطالب والتحمض 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 .

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 أذاهم له وجفاءهم إياه وسوء معاملتهم له وإفرادهم له كما سمعت ، ولم يذكر لهم ما آذوا به أباهم على ما قيل تعظيما لقدره وتفخيا لشأنه أن يذكره مع نفسه وأخيه مع أن ذلك من فروع ما ذكر ، وقيل : إنهم أدوا اليه كتابا من أيهم وصورته كما في الكشف من يعقوب اسراييل الله بن اسحق ذبيح الله بن ابراهيم خليل الله إلى عزيز مصر أما بعد فإنا أهل بيت موكل بنا بالبلاء ، أما جدى فشدت يدها ورجلاه ورمى به في النار ليحرق فنجاه الله تعالى وجعلت النار عليه بردا وسلاما ، وأما

(١) قبل الكلام على حذف مضاف وقيل هو كناية عما ذكر فانهم اهتموا

أبي فوضع على قفاه السكين ليقتل ففداه الله تعالى ، وأما أنا فكان لي ابن وكان أحب الأولاد إلى فذهب به اخوته إلى البرية ثم أتوني بقميصه ملطخا بالدم وقالوا: قد أكل الذئب فذهبت عيناي من بكائي عليه ثم كان لي ابن كان أخاه 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 يتمالك وعيل صبره فقال لهم ذلك . وروى أنه لما قرأ الكتاب بكى وكتب الجواب اصبر كما صبروا تظفركم ظفروا هذا ، وما أشرنا إليه من كون المراد إثبات الجهل لم حقيقة هو الظاهر ، وقيل: لم يرد نفي العلم عنهم لأنهم كانوا علماء ولكنهم لما لم يفعلوا ما يقتضيه العلم وترك مقتضى العلم من ضياع الجهال سماهم جاهلين ، وقيل: المراد جاهلون بما يؤول إليه الامر ، وعن ابن عباس والحسن (جاهلون) صبيان قبل أن تبلغوا أو ان الحلم والرزاق ، وتعقب بأنه ليس بالوجه لأنه لا يطابق الوجود وينافي (ونحن عصبه) فالظاهر عدم صحة الاسناد ، وزعم في التحرير أن قول الجمهور: إن الاستفهام للتقرير والتوبيخ ومراده عليه السلام تعظيم الواقعة أي ما أعظم ما ارتكبتم في يوسف وأخيه كما يقال: هل تدري من عصيت؟ ، وقيل: هل بمعنى قد كما 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 ففرق لهم وقال: (هل علمتم) الخ (قَالُوا أَأَنْتَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ) استفهام تقرير ولذلك كديان واللام لأن التأكيدي يقتضي التحقق المنافي للاستفهام الحقيقي ، ولعلمهم قالوه استغرابا وتعجبا ، وقرأ ابن كثير . وقتادة . وابن محيصن (إنك) بغير همزة استفهام ، قال في البحر: والظاهر أنها مرادة ويبعد حمله على الخبر المحض ، وقد قاله بعضهم لتعارض 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 تأكيدا للضمير الذي هو اسم - إن - لحيلة 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 إلا أنه 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 الأول أجرى على قانون الاستفهام ، ولعل الأنسب أن يقدر أنتك أنت أو أنت يوسف تجهيلا لنفسه أن يكون مخاطبه يوسف أي أنتك المعروف عزيز مصر أو أنت يوسف ، استبعدوا أن يكون العزيز يوسف أو يوسف عزيزا ، وفيه قلة الاضمار أيضا مع تغاير المعطوف والمعطوف عليه وقوة الدلالة على المحذوف والجري على قانون الاستفهام مع زيادة الفائدة من إيهام البعد بين الحالتين .

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

تعيين سبب معرفتهم اياه عليه السلام فقيل : عرفوه بروائه وشمائله وكان قد أدناهم اليه ولم يدنهم من قبل ، وقيل : كان يكلمهم من وراء حجاب فلما أراد التعرف اليهم رفعه فعرفوه ، وقيل : تبسم فعرفوه بثناياه وكانت كاللؤلؤ المنظوم وكان يضيء ما حواليه من نور تبسمه ، وقيل : انه عليه السلام رفع التاج عن رأسه فنظروا الى علامة بقرته كان ليعقوب . واسحق . وسارة مثلها تشبه الشامة البيضاء فعرفوه بذلك ، وينضم الى كل ذلك عليهم أن ما خاطبهم به لا يصدر مثله الا عن حنيف مسلم من سنخ (١) ابراهيم لا عن بعض أعزاء مصر ، وزعم بعضهم أنهم انما قالوا ذلك على التوهم ولم يعرفوه حتى أخبر عن نفسه (قَالَ أَنَا يُوسُفُ) والمعول عليه ماتقدم وهذا جواب عن مساءلتهم وزاد عليه قوله : (وَهَذَا أَخِي) أى من أبوى مبالغة في تعريف نفسه ، قال بعض المدققين : إنهم سألوه متعجبين عن كونه يوسف محققين لذلك مخيلين لشدة التعجب انه ليس اياه فأجابهم بما يحقق ذلك مؤكدا ، ولهذا لم يقل عليه السلام : بلى أو أنا هو فأعاد صريح الاسم (وهذا أخى) بمنزلة أنا يوسف لا شبهة فيه على أن فيه ما يبينه عليه من قوله : (قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا) وجوز الطيبي أن يكون ذلك جاريا على الاسلوب الحكيم كأنهم لما سألوه متعجبين أنت يوسف ؟ أجاب لا تسألوا عن ذلك فانه ظاهر ولكن اسألوا ما فعل الله تعالى بك من الامتتان والاعزاز وكذلك بأخى وليس من ذلك فى شيء كما لا يخفى . وفي ارشاد العقل السليم ان فى زيادة الجواب مبالغة وتفخيما لشأن الاخ 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 تعالى علينا بالخلاص عما ابتلينا به والاجتماع بعد الفرقة والعزة بعد الذلة والانس بعد الوحشة . ولا يبعد أن يكون فيه اشارة الى 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) وتعقب بأن فيه بعدا لعدم العامل فى الحال حينئذ ، ولا يصح أن يكون (هذا) لآشارة الى واحد وعلينا راجع اليهما جميعا (إنه) أى الشأن (من يتق) أى يفعل التقوى فى جميع أحواله أو يق نفسه عما يوجب سخط الله تعالى وعذابه (وَيَصْبِرْ) على البلايا والمحن أو على مشقة الطاعات أو عن المعاصى التى تستلذها النفس (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ٩٠) (٢) أى أجرهم ، وإنما وضع المظهر موضع المضمّر تبيينها على أن المنعوتين بالتقوى والصبر موصوفون بالاحسان ، والجملة فى موضع العلة للمن . واختار أبو حيان عدم التخصيص فى التقوى والصبر ، وقال مجاهد . المراد من يتق فى ترك المعصية ويصبر فى السجن ، والنخعي من يتق الزنا ويصبر على العزوبة ، وقيل : من يتق المعاصى ويصبر على أنى الناس ، وقال الزمخشري : المراد من يخفت الله تعالى ويصبر عن المعاصى وعلى الطاعات . وتعقبه صاحب الفرائد بأن فيه حمل من يتق على المجاز ولا مانع من الحمل على الحقيقة والعدول عن ذلك الى المجاز من غير ضرورة غير جائز فالوجه أن يقال : من يتق من يحترز عن ترك ما أمر به وارتكاب ما نهى عنه ويصبر فى

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

المكارة 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 تعليل لما تقدم وتعميرى باخوته بأنهم لم يخفوا عقابه تعالى ولم يصبروا على طاعته عز وجل وطاعة أبيهم وعن المعصية اذ فعلوا ما فعلوا فيكون المراد بالانتقاء الخوف وبالصبر الصبر على الطاعة وعن المعصية ورد بأن التعريض حاصل في التفسير الآخر فكأنه فسره به لكلا يتكرر مع الصبر وفيه نظر . وقرأ قبيل (من يتقى) باثبات 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 و(من) موصول وعطف المجزوم عليه على التوهم كأنه توهم أن (من) شرطية و(يتقى) مجزوم ، وقيل : ان (يصبر) مرفوع كيتقى الا انه سكنت الراء لتوالي الحركات وان كان ذلك في كلمتين كما سكنت في (يأمرم) و(يشعرم) 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 يحمل على ذلك لأنه انما يجيء في الشعر لا يلتفت اليه لأن غيره من رؤساء النحويين حكوه لغة نظما ونثرا ﴿ قَالُوا تَأْتِيهِ لَقَدَّةٌ أَثَرُكَ اللَّهُ عَلَيْنَا ﴾ أي 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 ﴾ أي والحال أن الشأن ﴿ كُنَّا لَخَطِّينَ ٩١ ﴾ أي لتعمدين للذنب إذ فعلنا ما فعلنا ولذلك أعزك وأذلنا ، فالواو حالية و(إن) مخففة اسمها ضمير الشأن واللام التي في خبر كان هي المرحلة (وخطتين) من خطي ، إذ اتعمد وأما خطأ فقصص 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 لَا تَثْرِبَ ﴾ أي لا تأنيب ولا لوم ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ وأصله من الثرب وهو الشحم الرقيق في الجوف وعلى الكرش ، وصيغة التفعيل للسلب أي ازالة الثرب كالتجديد والتقريع بمعنى ازالة الجلد والقرع ، واستعير للوم الذي يمزق الاعراض ويذهب بهاء الوجه لأنه بازالة الشحم يبدو الهزال وما لا يرضى كما أنه باللوم تظهر العيوب فالجامع بينهما طريبان 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 أي لا تثريب مستقر عليكم اليوم ، وليس التقييد به لافادة وقوع التثريب في غيره فانه عليه السلام اذا لم يثرب أول لقائه واشتعال ناره فبعده بطريق الاولى . وقال المرتضى : إن (اليوم) موضوع موضع الزمان كله كقوله :

اليوم يرحمنا من كان يغبطنا واليوم تتبع من كانوا لنا تبعا

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

معمول المصدر من تمامه، وأيضا لو كان متعلقا به لم يحز بناؤه لأنه حينئذ من قبيل المشبه بالمضاف وهو الذي يسمى المطول والمطول فيجب أن يكون معربا متونا، ولو قيل : الخبر محذوف و (عليكم) متعلق بمحذوف يدل عليه تثريب وذلك المحذوف هو العامل في (اليوم) والتقدير لا تثرِبْ يثرِبْ عليكم اليوم كما قدر وافي (لا عاصم اليوم من امر الله) أي لا عاصم يعصم اليوم لكان وجهها قويا لأن خبر (لا) إذا علم أكثر حذفه عند أهل الحجاز ولم يلفظ به بنو تميم، وكذا منع ذلك أبو البقاء وعالله بلزوم الأعراب والتنوين أيضا، واعتراض بأن المصرح به في متون النحو بأن شبيه المضاف سمع فيه عدم التنوين نحو لا طالع 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 نقلا عن المغني أن نصب الشبيه بالمضاف وتنوينه هو مذهب البصريين، وأجاز البغداديون لا طالع جبلا بتنوين أجروه في ذلك مجرى المضاف كما أجروه 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 - اخذا من كلام المغني في الجهة الثانية من الباب الخامس - حمله على ما ذكر لجواز كون اسم (لا) فيه مفردا واللام متعلقة بالخبر والتقدير لا مانع لما أعطيت وكذا فيما بعده. وذكر الرضوي أن الظرف بعد النفي لا يتعلق بالمنفى بل بمحذوف وهو خبر وأن (اليوم) في الآية معمول (عليكم) ويجوز العكس، واعتراض أيضا حديث الفصل بين المصدر ومعموله بما فيه مافيه، وقيل : (عليكم) بيان كملك في سقيالك فيتعلق بمحذوف و (اليوم) خبر * وجوز أيضا كون الخبر ذاك و (اليوم) متعلقا بقوله : ﴿ يَغْفِرُ 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 متعلقا به لقطعوا بالمغفرة باخبار الصديق ولم يكن كذلك لقولهم : (يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا) وتعقب بأنه لا طائل تحته لأن المغفرة وهي ستر الذنب يوم القيامة حتى لا يؤاخذوا به ولا يقرعوا إنما يكون ذلك الوقت وأما قبله فالحاصل هو الإعلام به والعلم بتحقيق وقوعه بخبر الصادق لا يمنع الطاب لأن الممتنع طاب الحاصل لا طاب ما يعلم حصوله، على أنه يجوز أن يكون مضمنا للنفس واعتبر باستغفار الأنبياء عليهم السلام، ولا فرق بين الدعاء والأخبار هنا انتهى * وقد يقال أيضا : إن الذي طلبوه من أبيهم مغفرة ما يتعاق به ويرجع إلى حقه ولم يكن عندهم علم بتحقيق ذلك، على أنه يجوز أن يقال : إنهم لم يعتقدوا إذ ذاك نبوته وظنوه مثلهم غير نبي فانه لم يضر وقت بعدم معرفة أنه يوسف يسع معرفة أنه نبي أيضا وما جرى من المفاوضة لا يدل على ذلك فافهم، وإلى حمل الكلام على الدعاء ذهب غير واحد وذهب جمع أيضا إلى كونه خبرا. والحكم بذلك مع أنه غيب قيل : لأنه عليه السلام صفع عن جريمتهم حينئذ وهم قد اعترفوا بها أيضا فلا محالة أنه سبحانه يغفر لهم ما يتعاق به تعالى وما يتعاق 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 - بيغفر - وهو اختيار الطبري. وابن اسحق. وغيرهم واختاروا كون الجملة بعد دعائية وهو الذي يميل إليه الذوق والله تعالى أعلم ﴿ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ٩٢ ﴾ فان كل من يرحم سواه جل وعلا فإنا يرحم برحمته سبحانه مع كون ذلك مبنيا على جلب نفع أو دفع ضرر ولا أقل من يدفع ما يجده في نفسه من التألم الروحاني مما يجده في المرحوم، وقيل : لأنه تعالى يغفر الصغائر

والكباثر التي لا يغفرها غيره سبحانه ويتفضل على التائب بالقبول، والجملة إما بيان للوثوق باجابة الدعاء أو تحقيق لحصول المغفرة لأنه عفا عنهم فآله تعالى أولى بالعتو والرحمة لهم هذا.

ومن كرم يوسف عليه السلام ما روى أن اخوته أرسلوا اليه إنك تدعوننا 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 عبدا يبع بعشرين درهما ما بلغ ولقد شرفت بكم الآن وعظمت في العيون حيث علم الناس أنكم اخوتي وأنا من حفدة ابراهيم 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 ومن.

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 تخالطني في كل شيء الا في أهلي وأنا آتف أن تأكل معي فغضب يوسف عليه السلام ، فقال : أنا أحق أن آتف أنا ابن ابراهيم خليل الله وأنا ابن اسحق ذبيح الله وأنا ابن يعقوب نبي الله لكن لم يشتهر 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 بعمروني 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 ويكون ذلك سببا لبقاتكم في الارض وانتشار ذراريتكم فيها وقد مضت من سني الجذب سنتان وبقي خمس سنين وأنا اليوم قد صيرني الله تعالى مرجعا لفرعون وسيدا لأهله 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 ابراهيم عليه السلام حين ألقى 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 ربح يوسف) يدل على أنه عليه السلام كان لا يسأله في تعويذته كما تشهد به الاضافة الى ضميره وهو تضعيف ضعيف كما لا يخفى، وقيل هو القميص الذي قد من دبر وأرسله اعلم يعقوب انه عصم من الفاحشة ولا يخفى بعده، وأياما كان فالباء اما للمصاحبة أو للملابسة أي اذهبوا مصحوبين أو ملتبسين به أو للتعدية على ما قيل أي اذهبوا قميصي هذا ﴿ فَالْقَوَّةُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتُ 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 الاب اليه لا لكونه داخلا في الأهل فانه يحمل عن التابعة بل تفاديا عن أمر الاخوة بالاتيان لأنه نوع اجبار على من يؤتى به فهو الى اختياره، وفي الثاني على الحقيقة وفيه التفادي المذكور، والجزم بأنه من الآتين لاحالة وثوقا بمحبته وان فائدة الالتقاء اتيانه على ما أحب من كونه معافي سليم البصر، وفيه أن صيرورته بصيرا أمر

مفروغ عنه مقطوع إنما الكلام في تسبب الالتقاء لآتيانه 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 الالتقاء 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 إلا من كثرة البكاء وضيق القلب فاذا ألقى عليه قميصه فلا بد وأن ينشرح صدره وأن يحصل في قلبه الفرح الشديد وذلك يقوى الروح ويزيل الضعف عن القوى فحينئذ يقوى بصره ويزول عنه ذلك النقصان فهذا القدر بما يمكن معرفته بالعقل فإن القوانين الطبية تدل على صحته وأنا لا أرى ذلك ، قال الكلبي : وكان أولئك الأهل نحواً من سبعين انساناً (١) وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس أنهم اثنان وسبعون من ولده وولدولده ، 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 ستمائة ألف وخمسمائة وبضعة وسبعون رجلا 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 انفصل العير) (قَالَ أَبُوهُمْ) يعقوب عليه السلام لمن عنده (إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ) أي لاشم فهو وجود حاسة الشم أشبه الله تعالى ما عبق بالقميص من ريح يوسف عليه السلام من مسيرة ثمانية أيام على ما روى 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 ما روى عن أبي أيوب الهروي في إيصال عرف يوسف عليه السلام فأذن الله تعالى لها ، وقال مجاهد : صفتت الريح القميص فراحت روائح الجنة في الدنيا واتصلت بيعقوب عليه السلام فوجد ريح الجنة فلم أنه ليس في الدنيا من ريحها إلا ما كان من ذلك القميص فقال ما قال ، ويبعد ذلك الاضافة فانها حينئذ لأدنى ملابسته 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 فاحدها 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 لقلته فهمه كما قيل :

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

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

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى هـ فكن حجرا من يابس الصخر جلد
ثم اتسع فيه فقيل فذده إذا ضعف رأيه ولامه على ما فعل ؛ قال الشاعر :
يا عاذلى دعا لومى وتفنيدى * فليس ما قلت من أمر بمرود
وجاء أفند الدهر فلانا أفسده ، قال ابن مقتل .

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

ويقال : شيخ مفند إذا فسد رأيه ، ولا يقال : عجوز مفندة لأنها لا رأى لها في شيبتها حتى يضعف قاله
الجوهري وغيره من أهل اللغة ، وذكره الزمخشري في الكشاف وغيره ، واستغربه السمين ولعل وجهه أن
لها عقلا وإن كان ناقصا يشتد نقصه بكبر السن فتأمل ، وجواب (لولا) محذوف أى لولا تفنيدكم إياي
لصدقتموني أو لقلت: إن يوسف قريب مكانه أو لقاؤه 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 (قالوا)
أى أولئك المخاطبون (تالله إنك لنى ضد لك القديم ٩٥) أى انى ذهابك عن الصواب قدما بالافراط فى محبة
يوسف والاكثر من ذكره والتوقع للقاءه وجعله فيه لتمككه 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 حاتم عن سعيد بن جبيرة تفسيره بالجنون وهو مما يليق
وكأنه لتفسير بمثل ذلك قال قتادة : لقد قالوا كلمة غليظة لا ينبغي أن يقولها مثلهم لمثله عليه السلام ولعلمهم
إنما قالوا ذلك لظنهم أنه مات هـ

(فلما أن جاء البشير) قال مجاهد . هو يهوذا . روى أنه قال لاختوته قد علمتم أنى ذهبت الى أبى بقميص
الترحة فدعوني أذهب اليه بقميص الفرحة فتركوه . وفى رواية عن ابن عباس أنه مالك بن ذعر والرواية
الشهيرة عنه ما تقدم ، و(أن) صلة وقد أطردت زيادتها بعد لما . وقرأ ابن مسعود وعد ذلك قراءة تفسير
(وجاء البشير من بين يدي العير) (القيئه) أى ألقى البشير القميص (على وجهه) أى وجه يعقوب عليه
السلام ، وقيل : فاعل (ألقى) ضمير يعقوب عليه السلام أيضا والاول أوفق بقوله : (فألقوه) على وجه أبى
وهو يبعد كون البشير مالكا لا يخفى ، والثانى قيل : هو الأنسب بالأدب ونسب ذلك الى فرقد قال : إنه
عليه السلام أخذه فشمه ثم وضعه على بصره (فأرتد بصيرا) 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 - فصيرا - خبرها
وصحح أبو حيان أنها ليست من أخواتها - فصيرا - حال ، والمعنى أنه رجع الى حاله الاولى من سلامة البصره
وزعم بعضهم ان فى الكلام ما يشعر بأن بصره صار أقوى مما كان عليه لأن فعلا من صيغ المبالغة وما
عدل من يفعل اليه الالهذا المعنى . وتعقب بأن فعلا هنا ليس للمبالغة اذ ما يكون لها هو المعدول عن فاعل
وأما (بصير) هنا فهو اسم فاعل من بصر بالشئ فهو جار على قياس فعل نحو ظرف فهو ظرفية ولو كان

كما زعم بمعنى مبصر لم يكن للمبالغة أيضا لأن فعلا بمعنى مفعول ليس للمبالغة نحو ألم وسميع ، وأياما كان فالظاهر أن عوده عليه السلام بصيرا بالقاء 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 استشفاء العشاق بمسح يهب عليهم من جهة أرض المعشوق كما قال •

واني لأستشفى بكل غمامة يهب بها من نحو أرضك ريح

وقال آخر ألا يانسيم الصبح مالك كلما تقربت منـا فاح نـشرك طيبا

كأن سليمي نبث بسقامنا فأعطتك رباها فجئت طيبا

الى غير ذلك مما لا يحصى وهو قريب مما سمعته آنفا عن الامام هذا ، وجاء في بعض الاخبار أنه عليه السلام سأل البشير كيف يوسف ؟ قال : ملك مصر فقال : ما أصنع بالملك على أي 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 اختبنا منذ سبعة أيام ولكن هون الله تعالى عليك سكرات الموت . وجاء في رواية أنه قال له : ما أدري ما أثيبك اليوم ثم دعاه بذلك ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ ﴾ . يحتمل ان يكون خطابا لمن كان عنده من قبل أي ألم أقل لكم اني لأجد ريح يوسف ، ويحتمل أن يكون خطابا لبيته القادمين أي ألم أقل لكم . لا تيأسوا من رحمة الله وهو الانسب بقوله : ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَنَ اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٩٦ ﴾ فان مدار النهي العلم الذي أوتيه عليه السلام من جهة الله سبحانه ، والجملة على الاحتمالين مستأنفة وعلى الاخير يجوز أن تكون مقول القول أي ألم أقل لكم حين أرسلتكم الى مصر وامرتكم بالتحسس ونهيتكم عن اليأس من روح الله تعالى اني 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 : ﴿ أَنَا كُنَّا خَاطِئِينَ ٩٧ ﴾ أي ومن حق المعترف بذنبه أن يصفح عنه ويستغفر له ، وكأنهم كانوا على ثقة من عفوه ولذلك اقتصروا على طلب الاستغفار وأدرجوا ذلك في الاستغفار ، وقيل : حيث نادوه بذلك أرادوا ومن حق شفقتك علينا أن تستغفر لنا فانه لولا ذلك لـكننا هالـكين لتعمد الائم فمن ذا يرحمنا إذا لم يرحمنا وليس بذاك ﴿ قَالَ سَوْفَ اسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ٩٨ ﴾ روى عن ابن عباس مرفوعا أنه عليه السلام أخرج الاستغفار لهم الى السحر لأن الدعاء فيه مستجاب ، وروى عنه أيضا كذلك أنه أخره الى ليلة الجمعة (١) وجاء ذلك في حديث طويل رواه الترمذي وحسنه ، وقيل : سوفهم الى قيام الليل ، وقال ابن جبير . وفرقة : الى الليالي البيض فان الدعاء فيها يستجاب ، وقال الشعبي : أخره حتى يسأل يوسف عليه السلام فان عفاهم استغفر لهم ، وقيل أخر ليعلم حالهم في صدق التوبة وتعقب بعضهم بعض هذه الأقوال بأن سوف تأتي 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 يسوي بينهما، وقال بعض المحققين: هذا غير وارد حتى يحتاج إلى الدفع لأن التنفيس التـأخير مطلقاً ولو أقل من ساعة فتأخيره إلى السحر مثلاً ومضى ذلك اليوم محل للتنفيس بسوف، وقيل: أراد عليه السلام الدوام على الاستغفار لهم وهو مبنى على أن السين وسوف يدلان على الاستمرار في المستقبل وفيه كلام للنحويين . نعم جاء في بعض الأخبار ما يدل على أنه عليه السلام استمر برهة 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 لبعض: لستم قد علمتم ما صنعتهم 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 أتيناك في أمر لم نأتك في مثله تط ونزل بنا أمر لم ينزل بنا مثله حتى حركوه والانبيا عليهم السلام أرحم البرية فقال : مالكم يا بني ؟ قالوا ألسنت قد علمت ما كان منا إليك وما كان منا إلى أخينا يوسف؟ قالوا بلى قالوا أفلسنا قد عفوتما؟ قالوا بلى قالوا فان عفوك لا يغني عنا شيئاً إن كان الله تعالى لم يعف عنا قال فما تريدون يا بني؟ قالوا: نريد أن تدعو الله سبحانه فاذا جاءك الوحي من عند الله تعالى بأنه قد عفا عما صنعتنا فرت أعيننا واطمأنت قلوبنا وإلا فلا قرّة عين في الدنيا لنا أبداً قال فقام الشيخ فاستقبل القبلة وقام يوسف عليه السلام خلفه وقاموا خلفها أدلة 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 عفا عما صنعوا وأنه قد عقد موثقتهم من بعدك على النبوة ، قيل: وهذا إن صح دليل على نبوتهم وإن ما صدر منهم كان قبل استنباتهم ، والحق عدم الصحة وقد مر تحقيق المقام بما فيه كفاية فتذكره

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عائشة قال : ماتيب على ولد يعقوب إلا بعد عشرين سنة وكان أبوم بين يديهم فماتيب عليهم حتى نزل جبريل عليه السلام فعلمه هذا الدعاء «يا رجاء المؤمنين لا تقطع رجاءنا يا غياث المؤمنين أغثنا يا معين المؤمنين أعنا يا محب التوابين تب علينا» فأخره إلى السحر فدعا به فتيب عليهم، وأخرج أبو عبيد وغيره عن ابن جريج أن ما سيأتي إن شاء الله متعاقب بهذا وهو من تقديم القرآن وتأخيره والاصل سوف أستغفر لكم ربى إن شاء الله . وأنت تعلم أن هذا بما لا ينبغي الالتفات إليه فان ذلك من كلام يوسف عليه السلام بلا مرية ولا أدري 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 ثانيهما وعكس الأمر في (سوف أستغفر) ولعل السر والله سبحانه أعلم أن حذف الأول من الأول لإرادة التعميم أى استغفر لنا كل من أذنبنا في حقه ليشمه سبحانه وتعالى ويشمل يوسف وبنيامين وغيرهما ولم يحذف الثاني أيضاً تسجيلاً على أنفسهم باقتراف الذنوب لأن المقام مقام الاعتراف بالخطأ والاستعطاف لما سلف فالمناسب هو التصريح ، وأما إثباته في الثاني فلأنه الاصل مع التنبيه على أن الأهم الذى ينبغى أن يصرف إليه الهم ويمحض له الوجه هو استغفار الرب واستجلاب رضاه فانه سبحانه اذا رضى أَرْضَى، على أن يوسف وأخاه قد ظهرت منها مخايل العفو وأدركتها رقة الاخوة ، وأما حذف الثاني منه فللايجاز لكونه معلوماً من الأول مع قرب العهد بذكره اه ، ولعل التسوية على هذا ليزداد انقطاعهم إلى الله تعالى فيكون ذلك أرجى

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 وخمس خلع وبعث لأبيه بعشرة حمير موقرة بالتحف وبعشرة أخرى موقرة براو طعاماً .

وجاء في بعض الاخبار أنه عليه السلام خرج هو والملك (١) في أربعة آلاف من الجند والعظماء وأهل مصر بأجمعهم لاستقباله فتلقوه عليه السلام وهو يمشى يتوكأ على يهودا فنظر إلى الخيل والناس فقال : يا يهودا أهذا فرعون مصر قال : لا يا أبت ولكن هذا ابنك يوسف قيل له : إنك قادم فتلقاك بما ترى ، فلما لقيه ذهب يوسف عليه السلام لبيداه 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 لأبيه : يا أبت بكيت على حتى ذهب بصرك ألم تعلم أن القيامة تجمعا ؟ قال : بلى ولكن خشيت أن تسلب دينك فيحال بيني وبينك .

وفي الكلام إيجاز والتقدير فرحل يعقوب عليه السلام بأهله وساروا حتى أتوا يوسف فلما دخلوا عليه وكان ذلك فيما قيل يوم عاشوراء ﴿ آوَى إِلَيْهِ أَبُوهُ ﴾ أي ضمهما إليه واعتنقهما ، والمراد بهما أبوه وخالته ليا ، وقيل : راحيل وليس بذاك ، والخالة تنزل منزلة الام لشفقتها كما ينزل العم منزلة الأب ، ومن ذلك قوله : (والله آباءك إبراهيم واسماعيل واسحق) وقيل : انه لما تزوجها بعد أمه صارت رابة ليوسف عليه السلام فنزلت منزلة الام لكونها مثلها في زوجية الأب وقيامها مقامها والرابة تدعى أما وإن لم تكن خالة ، وروى هذا عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما . وقال بعضهم : المراد أبوه وجدته أم أمه حكاة الزهراوى ، وقال الحسن . وابن 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 قالا : إن الله تعالى أحياها له ليصدق رؤياه ، والظاهر أنه لم يثبت ولو ثبت مثله لاشتهر ، وفي مصحف عبد الله (آوى إليه أبويه وإخوته) ﴿ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ ﴾ وكأنه عليه السلام ضرب في الملتقى خارج البلد مضرباً فنزل فيه فدخلوا عليه فيه فأواها إليه ثم طالب منهم الدخول في البلدة فهناك دخولان : أحدهما دخول عليه خارج البلدة ، والثاني دخول في البلدة ، وقيل : إنهم إنما دخلوا عليه عليه السلام في مصر وأراد بقوله : (ادخلوا مصر) تمكثوا منها واستقروا فيها ﴿ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ ٩٩ ﴾ أي من القحط وسائر المحاربه ، والاستثناء على ما في التيسير داخل في الأمن لافي الأمر بالدخول لأنه إنما يدخل في الوعد لافي الأمر . وفي الكشف أن المشيئة تعلق بالدخول المكيف بالأمن لأن القصد إلى اتصافهم بالأمن في دخولهم فكانه قيل : أسلموا وآمنوا في دخولكم إن شاء الله والتقدير ادخلوا مصر آمين إن شاء الله دخلتم آمين فحذف الجزاء لدلالة 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 بالأمر كما إذا قلت : ادخل ساجدا كنت آمرا بهما وليس فيه إشارة إلى أن

(١) قيل : يقتضى انه عليه السلام لم يكن ملكاً وإنما كان على خزائنه كالوزير والرواية مختلفة فيه فانه قيل : إنه

تسلطن وهو المشهور اه منه .

في 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 المحذوف وحينئذ لا يفتقر إلى التقديم والتأخير وإلى أن يحمل الجزائية معترضة ، وتعقب بأنه لا ارتباط أن هذا الاستثناء في أثناء الكلام كالتسمية في الشروع فيه للتيمن والتبرك واستعماله مع الجزء كالشريعة المنسوخة فحسن موقعه في الكلام أن يكون معترضا فانهم ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهُ ﴾ عند نزولهم بمصر ﴿ 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 فان الرؤيا تقتضى أن يكون الابوان والاخوة خرواله ﴿ سُجَّادًا ﴾ أى على الجباه كما هو الظاهر ، وهو كما قال أبو البقاء حال مقدرة لأن السجود يكون بعد الخرور 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 عجلها لهم ، وقيل : ما كان ذلك الا ايماء بالرأس ، وقيل : كان كالركوع البالغ دون وضع الجبهة على الأرض ، وقيل : المراد به التواضع ويراد بالخرور المرور كما في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾ فقد قيل : المراد لم يمرروا 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 أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ ﴾ إذ فيها (رأيتهم لي ساجدين) ، ودفع بان القائل به يجعل اللام للتعليل فيهما ، 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 أَبَوَيْهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّادًا ﴾ 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 يرد عليه بما علمت بما علمت ، ثم قال : وهو متعين عندي لأنه يبعد من عقل يوسف عليه السلام ودينه أن يرضى بأن يسجد له أبوه مع سابقته في حقوق الولادة والشيخوخة والعلم والدين وكالنبوة . وأجيب بأن تأخير الخرور 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 بالأمر فلم يسعه الا السكوت والتسليم ، وكان في قوله : ﴿ يَا أَبَتِ ﴾ الخ إشارة الى ذلك كأنه يقول : يا أبت لا يليق بمثلك على جلالتك في العلم والدين والنبوة أن تسجد لولدك الا أن هذا أمر أمرت به وتكليف ظففت به فان رؤيا الانبياء حق كما أن رؤيا ابراهيم ذبيح ولده صار سبباً لوجوب الذبح في اليقظة . ولنا جاء عن

ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه عليه السلام لما رأى سجد أبويه 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 فى وصاله والحزن على فراقه فاذا وجدته فاسجد له . ويحتمل أيضا أنه عليه السلام إنما فعله مع عظم قدره لتبعية الاخوة فيه لأن الانفة ربما حملتهم على الانفة منه فيجر الى ثوران الاحقاد القديمة وعدم عفويوسف عليه السلام . ولا يخفى أن الجواب عن الاول لا يفيد لما علمت أن مبناه موافقة الظاهر والاحتمالات المذكورة فى الجواب عن الثانى قد ذكرها أيضا الامام وهى 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 اشرنا اليه أولاً من أن الرؤيا تستدعى العموم ، وقد أجاب عن ذلك الامام بأن تعبير الرؤيا لا يجب أن يكون مطابقاً للرؤيا بحسب الصورة والصفة من كل الوجوه فسجود الكواكب والشمس والقمر يعبر بتعظيم الاكابر من الناس له عليه السلام ، ولا شك أن ذهاب يعقوب واولاده من كنعان الى مصر لأجله فى نهاية التعظيم له فكفى هذا القدر فى صحة الرؤيا فأما أن يكون التعبير كالاصل حذو القذة بالقذة فلم يوجب أحد من العقلاء اه ، والحق أن السجود بأى معنى كان وقع من الأوين والاخوة جميعاً والقلب يميل الى أنه كان انحناء كتحية الاعاجم وكثير من الناس اليوم ولا يبعد أن يكون ذلك بالخرور ولا بأس فى أن يكون من الابوين وهما على سرير ملكه ولا يأتى ذلك رؤياه عليه السلام ﴿ من قبل ﴾ أى من قبل سجدكم هذا او من قبل هذه الحوادث والظرف متعاقب - برؤياى - وجوز تعلقها بتأويل - لأنها أولت بهذا قبل وقوعها ، وجوز أبو البقاء كونه متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من (رؤياى) وصحة وقوع الغايات حالاً تقدم الكلام فيها ﴿ قد جعلها ربى حقا ﴾ أى صدقا ، والرؤيا توصف بذلك ولو مجازاً ، وأعربه جمع على أنه مفعول ثان لجعل وهى بمعنى صير ، وجوز أن يكون حالاً أى وضعها صحيحة وان يكون صفة مصدر محذوف أى جعلها حقا وأن يكون مصدراً من غير لفظ الفعل بل من معناه لأن جعلها فى معنى حققها و(حقا) فى معنى تحقيق ، والجملة على ما قال ابو البقاء حال مقدرة أو مقارنته ﴿ وقد أحسن بي ﴾ الاصل كما فى البحر أن يتعدى الاحسان باي أو اللام كقوله تعالى : (وأحسن كما احسن الله اليك) وقد يتعدى بالباء كقوله تعالى : (وبالوالدين احساناً) وكقول كثير عزة :

اسئنى بنا او أحسنى لاملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

وحمله بعضهم على تضمين (أحسن) 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 وبه صرح فى الاساس وعليه المفعول ، وقيل : الباء بمعنى الى ، وقيل : المفعول محذوف أى أحسن صنعه بي فالباء متعلقة بالمفعول المحذوف ، وفيه حذف المصدر وابقاء معموله وهو ممنوع عند البصريين ، وقوله ﴿ إذ أخرجنى من السجن ﴾ منصوب - بأحسن - أو بالمصدر المحذوف عند من يرى جواز ذلك واذا كانت تعليلية 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 تشريب اخوته وتناسيا لما جرى منهم لان الظاهر حضورهم لوقوع الكلام عقيب خروجهم سجدا ولان الاحسان انما تم بعد خروجه من السجن لو صوله للملك وخلوصه من الرق والتهمة واكتفاء بما يتضمنه قوله: (وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ) أى البادية ، وأصله (١) البسيط من الارض وانما سمي بذلك لان ما فيه يبدو للناظر 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 لان 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 حببت شعبا الى بدا الى وأوطاني بلاد سواهما

فالبدا على هذا قصد هذا الموضع يقال : بدا القوم بدوا اذا أتوا بدا كما يقال : أغاروا غورا اذا أتوا الغور ، فالمعنى أتى 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 أَخَوَتِي ﴾ أى أفسد وحرش ، وأصله من نزغ الرابض الدابة اذا نخسها وحملها على الجرى وأسند ذلك الى الشيطان مجازا لانه بوسوسته والقائه ، وفيه تفاد عن تشريههم أيضا ، وذكره تعظيما لأمر الاحسان لان النعمة بعد البلاء أحسن موقعا . واستدل الجبائي والكمبي . 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 يلفظ سهل نفوذه ، والى هذا يشير كلام الراغب حيث قال : اللطيف ضد الكثيف ويعبر باللطيف عن الحركة الخفيفة وتعاطى الامور الدقيقة فوصف الله تعالى به لعله بدقائق الامور ورفقه بالعباد ، فاللام متعلقة - بلطيف - لأن المراد مدبر لما يشاء على ما قاله غير واحد ، وقال بعضهم: إن المعنى لأجل ما يشاء ، وهو على الأول متعدد باللام وعلى الثاني غير متعدد بها وقد تقدم أنما ما فى ذلك ﴿ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ ﴾ بوجوه المصالح ﴿ الْحَكِيمُ ١٠٠ ﴾ الذى يفعل كل شئ 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 أبسط منى اليه فسأله قال : جبريل عليه السلام الله تعالى أمرنى بذلك لقولك : (وأخاف أن يأكله الذئب) قال : فهلاخفتنى

(١) وأصل البدر مصدر بدا يبدو مصدر بدوئاه سمي به ا ه منه (٢) وقيل كثير عزة اه منه (٣) وفى الحديث من

يرد الله تعالى به خيرا ينقله من البادية الى الحاضرة اه منه

وهذا عذر واضح ليوسف عليه السلام في عدم اعلام آبيه بسلامته . وقد صرح غير واحد بأنه عليه السلام أوحى اليه باخفاء الامر على آبيه 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 كان 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 الخفاء ولا خامل الذكر بل كان مرجع العام والخاص وداعيا الى الله تعالى في السر والعلن وأوقات السرور والحزن فكيف غم أمره ولم يصل الى آبيه خبره؟ هـ 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 الأكثرين ، قال ابن شداد : والى ذلك ينتهى تأويل الرؤيا والله تعالى أعلم بحقائق الامور

(رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ) أى بعضا عظيما منه - فمن - للتبويض ويبعد القول بزيادتها أو جعلها لبيان الجنس والتعظيم من مقتضيات المقام ، وبعضهم قدر عظيما في النظم الجليل على أنه مفعول به كما نقل أبو البقاء 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 : (مكننا ليوسف في الارض يتبوا منها حيث يشاء لأنه لم يكن مستقلا فيه وان كان ممكنا فيه وفيه تأمل ، وقيل . أراد ملك نفسه من انماذ شهورته ، وقال عطاء : ملك حساده بالطاعة ونيل الاماني وليس بذاك) (وَعَلَيْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ) 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 ايتاء الملك على ذلك في الذكر لأنه بمقام تعداد النعم الفائضة 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 (آتيتن وعلتن) بحذف الياء فيهما اكتفاء بالكسرة ، وحكى ابن عطية عن الاخير (آتيتنى) بغير (قد) (فَاطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أى مبدعهما وخالقهما ، ونصبه على أنه نعت - لرب - أو بدل أو بيان أو منصوب بأعنى أو منادى ثان ، ووصفه تعالى به بعد وصفه بالربوبية مبالغة في ترتيب مبادئه يعقبه من قوله : (أَنْتَ وَلِيِّيَ) متولى أموري ومتكفل بها أو موالى وناصر) (فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) فالولى اما من الولاية أو الموالاة ، وجوز أن يكون بمعنى المولى كالمعطى لفظا ومعنى أى الذى يعطينى نعم الدنيا

(١) اشارة الى ما قبل : انه لا يمكن تمشية هذا الاعتذار فيما سبق لان التعليم هناك وارد على نهج العلة الغائية للتمكين فان حمل على معنى التمليك لزم تأخره عنه واما الواقع هنا فجرد التأخير في الذكر والمطف بالواو لا يستدعى ذلك الترتيب في الوجود فافهم منه

والآخرة (توفني) أقبضني ﴿مُسْلِمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ ١٠١ من آباءني على ما روى عن ابن عباس أو بعامة الصالحين في الرتبة والكرامة كما قيل ، واعترض بأن يوسف عليه السلام من كبار الانبياء عليهم السلام والصلاح أول درجات المؤمنين فكيف يليق به أن يطلب اللحاق بمن هو في البداية ؟ وأجيب بأنه عليه السلام طلبه ضمناً لنفسه فسيله سبيل استغفار الانبياء عليهم السلام ، ولا سؤال ولا جواب إذا أريد من الصالحين آباؤه الكرام يعقوب واسحق وإبراهيم عليهم السلام ، وقال الامام : ههنا وههنا مقام آخر في الآية على لسان اصحاب المكاشفات وهو أن النفوس المفارقة إذا اشرقت بالانوار الالهية واللوامع القدسية فاذا كانت متناسبة متشاكاة انعكس النور الذي في كل واحد منها إلى الاخرى بسبب تلك الملائمة والمجانسة فعظمت تلك الانوار وتقوت هاتيك الاضواء ، ومثال ذلك المرايا الصقيلة الصافية إذا وصفت وشفقت اشرقت 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 يقتضى أنه عليه السلام أراد بالصالحين المتصفين بالمرتبة المعنى بها من مراتب الصلاح ، وقد قدمنا عند أهل المكاشفات في الصلاح فارجع اليه . بقى أن المفسرين اختلفوا في أن هذا هل هو منه عليه السلام تمنى للموت وطلب منه ام لا ؟ فالكثير منهم على أنه طلب وتمنى لذلك ، قال الامام : ولا يبعد من الرجل العاقل إذا كمل عقله أن يتمنى الموت وتمنّى رغبته فيه لأنه حينئذ يحس بنقصانه مع شغفه بزواله وعلمه بأن الكمال المطلق ليس الا لله تعالى فيبقى في قلق لا يزيله الا الموت فيتمناه ، وأيضا يرى أن السعادة الدنيوية سريعة الزوال مشرفة على الفناء والآلام الحاصل عند زوالها أشد من اللذة الحاصلة عند وجدانها مع أنه ليس هناك لذة الا وهي بمزوجة بما ينغصها بل لوحدة لا ترى لذة حقيقية في هذه اللذات الجسمانية وإنما حاصلها دفع الآلام ، فلذة الاكل عبارة عن دفع ألم الجوع ، ولذة النكاح عبارة عن دفع الألم الحاصل بسبب الدغدغة المتولدة من حصول المنى في أوعيته ، وكذا الامارة والرياسة يدفع بها الألم الحاصل بسبب شهوة الانتقام ونحو ذلك ، والكل لذلك خسيس وبالموت التخلص عن الاحتياج اليه ، على أن عمدة الملاذ الدنيوية الاكل والجماع والرياسة والكل في نفسه خسيس معيب ، فان الاكل عبارة عن ترطيب الطعام بالبزاق المجتمع في الفم ولا شك أنه مستقذر في نفسه ، ثم حينما يصل إلى المعدة يظهر فيه الاستحالة والتعفن ومع ذلك يشارك الانسان فيه الحيوانات الخسيسة فيلتذ الجمل بالروث التذاذ الانسان باللوزينج ، وقد قال العقلاء : من كان همته ما يدخل في بطنه فقيمه ما يخرج من بطنه ، والجماع نهاية ما يقال فيه : إنه اخراج فضلة متولدة من الطعام بمعونة جلدة مدبوغة بالبول ودم الحيض والنفاس مع حركات لورأيتها من غيرك لأضحكتك ، وفيه أيضا تلك المشاركة وغاية ما يرجى من ذلك تحصيل الولد الذي يجر إلى شغل البال والتحويل لجمع المال ونحو ذلك ، والرياسة إذا لم يكن فيها سوى أنها على شرف الزوال في كل آن لكثرة من ينازع فيها ويطمح نظره اليها فصاحبها لم يزل خائفاً وجلا من ذلك لكفاها عيباً ، وقد يقال أيضاً : إن النفس خلقت مجبولة على طلب اللذات والعشق الشديد لها والرغبة التامة في الوصول اليها فإدام في هذه الحياة الجسمانية يكرن طالباً لها ومادام كذلك فهو في عين الآفات ولجة الحسرات، وهذا اللازم مكروه والملزوم مثله فلها يتمنى العاقل زوال هذه الحياة الجسمانية ليستريح من ذلك النصب، والله تعالى قول من قال:

ضجعة الموت رقدة يستريح الجسم فيها والعيش مثل السهاد
وقال: تعب كلها الحياة فما اعجب الا من راغب في ازدياد
ان حزنا في ساعة الفوت أضعا ف سرور في ساعة الميلاد

وقد ذكر غير واحد أن تعنى الموت حبا للقاء الله تعالى بما لا بأس به، وقد روى الشيخان عن عائشة رضی الله تعالى عنها «من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه» الحديث. نعم تمنى الموت عند نزول البلاء منهى عنه
ففى الخبر لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به، وقال قوم: انه عليه السلام لم يتمن الموت وإنما عدد نعم الله تعالى
عليه ثم دعا بأن تدوم تلك النعم فى باقى عمره حتى اذا حان أجله قبضه على الاسلام وألحقه بالصالحين •

والحاصل أنه عليه السلام انما طلب الموافاة 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 وهشيئته (١) 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 فتمنى الموت فتوفاه الله تعالى طيباً طاهراً فتخاصم أهل مصر فى
مدفنه حتى هموا بالقتال فأرأوا أن يجعلوه فى صندوق من مرمر ويدفونه فى النيل بحيث يمر عليه الماء ثم يصل
إلى مصر ليكونوا شرعاً فيه ففعلوا ثم أراد موسى عليه السلام نقله إلى مدفن آبائه فأخرجه بعد أربعين سنة
على ما قيل: من صندوق المرمر لثقله وجعله فى تابوت من خشب ونقله إلى ذلك، وكان عمره مائة وعشرين
سنة، وقيل: مائة وسبع سنين، وقد ولد له من امرأة العزيز افرائيم وهو جد يوشع عليه السلام. وميشا
ورحمة زوجة أيوب عليه السلام، ولقد توارثت الفراعنة من العماقة بعده مصر ولم يزل بنو إسرائيل تحت
أيديهم على بقايا دين يوسف وآبائه عليهم السلام إلى أن بعث الله تعالى موسى عليه السلام فكان ما كان •

وفى التوراة أن يوسف عليه السلام أسكن أباه وإخوته فى مكان يقال له عين شمس من أرض السدير وبقي هناك
سبع عشرة سنة وكان عمره حين دخل مصر مائة وثلاثين سنة ولما قرب أجله دعا يوسف عليه السلام فجاء
ومعه ولداه (٢) منشأ وهو بكره وافرأيم 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 إني لأعلم أن ما يتناسل من هذا الأصغر أكثر
مما يتناسل من هذا الأكبر ودعا ليوسف عليه السلام وبارك عليه وقال: يا بنى إني ميت كان الله تعالى معكم
وردكم إلى بلد أيكم يا بنى إذا أنا مت فلا تدفنى فى مصر وادفنى فى مقبرة آبائى وقال: نعم يا أبت وحلف له ثم
دعا سائر بنيه وأخبرهم بما ينالهم فى أيامهم ثم أوصاهم بالدفن عند آبائه فى الأرض التى اشتراها إبراهيم عليه
السلام من عفرون الخثي فى أرض الشام وجعلها مقبرة، وبعد أن فرغ من وصيته عليه السلام توفى فانكب
يوسف عليه السلام عليه يقبله ويبكى وأقام له حزناً عظيماً وحزن عليه أهل مصر كثيراً ثم ذهب به يوسف

(١) والآية دليل لاهل السنة فى ان الايمان من الله تعالى كما قرره الامام فليراجع اه منه (٢) بالنون فى التوراة
وافرايم بالياء بعد الالف والمضبوط عندنا غير ذلك والأمر سهل اه منه •

واخوته وسائر آله سوى الأطفال ومعهم قواد الملك ومشايخ أهل مصر ودفنوه في المكان الذي أراد ثم رجعوا ، وقد ترمم إخوة يوسف منه عليه السلام أن يسىء المعاملة معهم بعد موت أبيهم عليه السلام فلداعلم 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 ماخير بن منشا في حجره أيضا ، ثم لما أحس بقرب أجله قال لآخوته : إني ميت والله سبحانه سيذكركم ويردكم إلى البلد الذي أقسم أن يملكه إبراهيم وإسحق . ويعقوب فاذا ذكركم سبحانه وردكم إلى ذلك البلد فاحملوا عظامي معكم ثم توفي عليه السلام فخطوه 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 (نوحيه اليك) خبره وهو مبنى 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 غيابة الجب (وَهُمْ يَمْكُرُونَ ١٠٣) به ويبغون له الغوائل ، والجملة قيل : كالدليل على كون ذلك من انباء الغيب وموحى اليه عايه الصلاة والسلام ، والمعنى أن هذا النبأ غيب لم تعرفه الا بالوحي لأنك لم تحضر اخوة يوسف عليه السلام حين عزموا على ما هموا به من أن يجعلوه في غيابة الجب وهم يَمْكُرُونَ به ، ومن المعلوم الذي لا يخفى على مكذيك أنك ما لقيت أحدا سمع ذلك فتعلته منه ، وهذا من المذهب الكلامي على مانص عليه غير واحد وإنما حذف الشق الأخير 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 تمكم بمن كذبه وذلك من حيث أنه تعالى جعل المشكوك فيه كونه عليه السلام حاضرا بين يدي أولاد يعقوب عليه السلام ما كرين فنفاه 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 كفلق الفجر جاء التهمك البالغ وصار حاصل المعنى قد علمتم يامكابرة أنه لم يكن مشاهدا لمن مضى من القرون الخالية وانكاركم لما أخبر به يفضي 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 الأسلوب وهو أبلغ مما ذكر أولا ، وذكر لترك ذلك نكتة أخرى أيضا وهي أن المذکور مكرم

(١) وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن عبد العزيز أنه عليه السلام لم يعرف موضعه ولم يجد احد يخبره الا امرأة يقال لها تارخ بنت شير بن يعقوب فاشترطت عليه أن تصير شابة كلما كبرت وإن تكون منه عليه السلام في درجته يوم القيامة ففعل بعد ان امتنم من الطلبة الثانية حتى امر بامضائها فدلته فأنخرجه فعادت بنت ثلاثين وعمرت ألفا وستائة واربعمائة سنة حتى ادركت سليمان عليه السلام فتزوجها اه منه ه

وما دبروه وهو مما أخفوه حتى لا يعلمه غيرهم فلا يمكن تعلمه من الغير ولا يخلو عن حسن ، وأياما كان ففى الآية إيدان بأن ما ذكر من النبأ هو الحق المطابق للواقع وما ينقله أهل الكتاب 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 ١٠٣ ﴾ لتصميمهم على الكفر واصرارهم على العناد حسبما اقتضاه استعدادهم و(حرص) من باب ضرب وعلم وكلاهما لغة فصيحة ، وجواب (لو) محذوف للملم 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 يسلبوا 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 تَسَاءَلُهُمْ عَلَيْهِ ﴾ أى هذا الانباء أو جنسه أو القرآن ، وأياما كان فالضمير عائد على ما يفهم بمأقوله (١) والمعنى ما تطلب منهم على تبايغه ﴿ مِنْ أَجْرٍ ﴾ أى جعل ما كما يفعله حملة الأخبار ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ ﴾ أى ما هو الا تذكير وعظة من الله تعالى ﴿ لِلْعَالَمِينَ ١٠٤ ﴾ كافة ، والجملة كالتعليل 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 الآية دليلا على حرمة أخذ الأجرة على أداء الواجبات . وقرأ مبشر بن عبيد (وما نسألهم) بالنون .

﴿ وَكَأَيُّ مِّنْ آيَةٍ ﴾ أى وكى من آية قال الجلال السيوطى : إن (كآى) اسم كى 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 بحذفه 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 : ويدل على ذلك تلاعب العرب بها فى اللغات ، وإفادتها للاستفهام نادر حتى أنكروه الجمهور ، ومنه قول أبى لابن مسعود : كآين تقرأ سورة الاحزاب آية؟ فقال : ثلاثا وسبعين ، والغالب وقوعها خبرية ويلزمها الصدر فلا تجر خلافا لابن قتيبة . وابن عصفور ولا يحتاج إلى سماع ، والقياس على لم يقتضى أن يضاف اليها 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 كى . وفى البسيط أنها تكون مبتدأ وخبرا ومفعولا ويقال فيها : كآين بالمد بوزن اسم الفاعل من كان ساكنة النون وبذلك ، قرأ ابن كثير (و كآى) (و كآى)

« ١ » 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 اللفظ التعليل بذلك فتأمل اه منه

بوزن رمى وبه ، قرأ ابن محيصن (وكئي) بتقديم الياء على الهمزة . وذكر صاحب اللوامح أن الحسن قرأ (وى) ياء مكسورة من غير همز ولا ألف ولا تشديد و (آية) في موضع التمييز و (من) زائدة ، وجرتمميز كأين بها دائمى أو أكثرى ، وقيل : هى مبينة للتمييز المقدر ، والمراد من الآية الدليل الدال على وجود الصانع ووحدته وبإل عليه وقدرته ، وهى وإن كانت مفردة لفظا لكنها فى معنى الجمع أى آيات لمكان كائن ، والمعنى وكأى عدد شئت من الآيات الدالة على صدق ما جئت به غير هذه الآية (فى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أى كائنة فيهما من الاجرام الفلكية وما فيها من النجوم وتغير أحوالها ومن الجبال والبحار وماسائر ما فى الارض من العجائب الفاتنة للحصر :

وفى كل شئ له آية تدل على أنه واحد

(يَمْرُونُ عَلَيْهِمْ) يشاهدونها (وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ١٠٥) غير متفكرين فيها ولا معتبرين بها ، وفى هذا من تأكيد تعزیه ﷺ و ذم القوم ما فيه ، والظاهر أن (فى السموات والارض) فى موضع الصفة - لآية - وجملة (يمرون) خبر (كأين) كما أشرنا اليه سابقا وجوز العكس ، وقرأ عكرمة . وعمرو بن قائد (والارض) بالرفع على أن فى السموات هو الخبر - لكأين - (والارض) مبتدأ خبره الجملة بعده ويكون ضمير (عليها) للارض لا الآيات كما فى القراءة المشهورة ، وقرأ السدى (والارض) بالنصب على أنه مفعول بفعل محذوف يفسره (يمرون) وهو من الاشتغال المفسر بما يوافق فى المعنى وضمير (عليها) كما هو فيما قبل أى ويطؤون الارض يمرون عليها ، وجوز أن يقدر يطؤون ناصبا للارض وجملة (يمرون) حال منها أو من ضمير عاملها . وقرأ عبدالله (والارض) بالرفع و (يمشون) بدل - يمرون - والمعنى على القراءات الثلاث أنهم يجيئون ويذهبون فى الارض ويمرون 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 . والشعبى . وقتادة : هم أهل مكة آمنوا وأشركوا كانوا يقولون فى تلبيتهم : لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك ، ومن هنا كان ﷺ إذا سمع احدهم يقول : لبيك لا شريك لك يقول له : قط قط أى يكفيك 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 . وقتادة . ومجاهد أيضا أن هؤلاء كفار العرب مطلقا أقروا بالخالق الرازق المميت وأشركوا بعبادة الاوثان والاصنام ، وقيل : أشركوا بقولهم : الملائكة بنات الله سبحانه . وعن ابن عباس أيضا أنهم أهل الكتاب أقروا بالله تعالى وأشركوا به من حيث كفروا بنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أو من حيث عبدوا عزيزا 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 الثوية قالوا بالنور والظلمة . وقيل :

١٥ ، اشارة الى انه ايمان لسانى اذلا اعتقاد به مع الشرك ا ه منه

هم المنافقون جهروا بالايان واخفوا الكفر ونسب ذلك للباخي ، وعن الخبر أنهم المشبهة آمنوا بجملا وكفروا مفعلا . وعن الحسن أنهم المراءون بأعمالهم والرياء شرك خفي ، وقيل : هم المناظرون الى الاسباب المعتمدون عليها ، وقيل : هم الذين يطيعون الخلق بمعصية الخالق ، وقد يقال نظرا الى مفهوم الآية : إنهم من يندرج فيهم كل من أقر بالله تعالى وخالقيته مثلا وكان مرتكبا ما يعد شركا كيفما كان ، ومن أولئك عبدة القبور 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 ﴿ افامنوا ان تأتيهم غاشية من عذاب الله ﴾ أى عقوبة تغشاهم وتشملهم ، والاستفهام انكار فيه معنى التوييح والتهديد كما فى البحر ، والكلام فى العطف ومحل الاستفهام فى الحقيقة مشهور وقد مر غير مرة ، والمراد بهذه العقوبة ما يعم الدنيوية والاخروية على ما قيل . وفى البحر ما هو صريح فى الدنيوية للمقابلة بقوله سبحانه : ﴿ اوتأتيتهم الساعة بغتة ﴾ فجأة من غير سابقة علامة وهو الظاهر ﴿ وهم لا يشعرون ﴾ (١٠٧) باتيانها غير مستعدين لها ﴿ قل هذه سبيلي ﴾ أى هذه السبيل التى هى 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 وصفات ، وفسر ذلك بقوله تعالى : ﴿ ادعوا الى الله ﴾ أى ادعو الناس الى معرفته سبحانه بصفات كاله ونعوت جلالة ومن جعلتها التوحيد فالجملة لا محل لها من الاعراب ، وقيل : ان الجملة فى موضع الحال من الياء والعامل فيها معنى الاشارة . وتعقب بأن الحال فى مثله من المضاف اليه مخالفة للقواعد ظاهرا وليس ذلك مثل (أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) واعترض ايضا بأن فيه تقييد الشئ بنفسه وليس ذاك ﴿ على بصيرة ﴾ أى بيان وحجة واضحة غير عمياء ، والجار والمجرور فى موضع الحال من ضمير (ادعو) وزعم أبو حيان أن الظاهر تعلقه - بأدعو - وقوله تعالى : ﴿ انا ﴾ تأكيد لذلك الضمير أو للضمير الذى فى الحال ، وقوله تعالى : ﴿ ومن اتبعنى ﴾ عطف على ذى الحال ، ونسبة (ادعو) اليه من باب التغليب كما قرر فى قوله تعالى : (اسكن أنت وزوجك الجنة) ومنهم من قدر فى مثله فعلا عاملا فى المعطوف ولم يعول عليه المحققون ، ومنع عطفه على (انا) لكونه تأكيدا ولا يصح فى المعطوف كونه تأكيدا للمعطوف عليه . واعترض بأن ذلك غير لازم كما يقتضيه كلام المحققين ، وجوز كون (من) مبتدأ خبره محذوف أى ومن اتبعنى كذلك أى داع وان يكون (على بصيرة) خبرا مقديما (وأنا) مبتدأ (ومن) عطف عليه ، وقوله تعالى : ﴿ وسبحان الله ﴾ أى وأنزهه سبحانه وتعالى تنزيها من الشركاء ، وهو داخل تحت القول وكذا ﴿ وما أنامن المشركين ﴾ (١٠٨) فى وقت من الاوقات ، والكلام مؤكد لما سبق من الدعوة الى الله تعالى . وقرأ عبد الله (قل هذا سبيلي) على التذكير والسبيل تؤنث وقد تذكر ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالات ﴾ رد لقولهم : (لو شاء ربك لانزل ملائكة) نفي له ، وقيل : المراد نفي استنباء النساء ونسب ذلك الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وزعم

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

أمست نبيتنا أثى نطوف بها ولم تزل أنبياء الله ذكرانا
فاعنة الله والاقوام كلهم على سجاح ومن بالافك أغرانا
أعنى مسيلة الكذاب لاسقيت اصداؤه ماء من أينما كانا

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

(نوحى اليهم) كما أو حيناً اليك . وقرأ أكثر السبعة (يوحى) بالياء وفتح الحاء مبنياً للمفعول، وقرائة النون . وهى قرائة حفص . وطلحة . وأبى عبد الرحمن موافقة لأرسلنا (من أهل القرى) لأن أهلها كما قال ابن زيد . وغيره : وهو مما لاشبهة فيه أعلم وأحلم من أهل البادية ولذا يقال : لأهل البادية أهل الجفاء ، وذ كروان التبدى مكروه الا فى الفتن، وفى الحديث « من بدا جفا » قال قتادة : ما نعلم أن الله تعالى أرسل رسولا قط إلا 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 آنفاً .

(أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم) 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 المتهاكين عليها فيقلعوا ويكفوا عن حبها وكأنه لاحظ المجوز ما سيذكر ، والاستفهام على ما فى البحر للتقريع والتوبيخ (ولدار الآخرة) من إضافة الصفة إلى الموصوف عند الكوفية أى ولا الدار الآخرة وقدر البصرى موصوفاً أى ولدار الحال أو الساعة أو الحياة الآخرة وهو المختار عند الكثير فى مثل ذلك (خير للذين اتقوا) الشرك والمعاصى : (أفلا تعقلون) فتستعملوا عقولكم لتعرفوا خيرية دار الآخرة فتوسلوا اليها بالاتقاء ، قيل : إن هذا من مقول (قل) أى قل لهم مخاطباً أفلا تعقلون 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 : (أفلم يسيروا) (حتى إذا استنشئ الرسل) غاية لمخدوف دل عليه السباق والتقدير عند بعضهم لا يغرنهم تماديهم فيما هم فيه من الدعة والرخاء فان من قبلهم قد أمهلوا حتى يش الرسل من النصر عليهم فى الدنيا أو من إيمانهم لانهم ككهم فى الكفر وتماديهم فى الطغيان من غير وازع ، وقال أبو الفرج بن الجوزى : التقدير وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاتنا فدعوا قومهم فكذبوهم وصبروا وطال دعاؤهم وتكذيب قومهم حتى إذا استنشئ النخ، وقال القرطبي : التقدير وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاتنا لم نعاقبهم حتى إذا استنشئ النخ ، وقال الزمخشري : التقدير وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاتنا فتراخى النصر حتى إذا النخ ، ولعل الأول أولى وان كان فيه كثرة حذف ، والاستفعال بمعنى مجرد كما أشرنا

(١) وهى تيمية ادعت النبوة ثم اسلمت وحسن اسلامها وقصتها معروفة فى التواريخ ا هـ

إليه وقد مر الكلام في ذلك ﴿وظنوا أنهم قد كذبوا﴾ بالتخفيف والبناء للمفعول، وهي قراءة على كرم الله تعالى وجهه، وأبي، وابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وطاحه، والاعمش، والكوفيين، واختلاف في توجيه الآية على ذلك فقيل: الضمائر الثلاثة للرسول والظن بمعنى التوهم لا بمعناه الأصلي ولا بمعناه المجازي أعني اليقين وفاعل (كذبوا) المقدر إما أنفسهم أو رجاؤهم فإنه يوصف بالصدق والكذب أي كذبتهم أنفسهم حين حدثتهم 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 ﴿جاءهم نصرنا﴾ فجأة؛ وقيل: الضمائر كلها للرسول والظن بمعناه وفاعل (كذبوا) المقدر من أخبرهم عن الله تعالى وروى ذلك عن ابن عباس رضي 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 إلى أنهم يشعروا وضعفوا فظنوا أنهم قد أخلفوا وروى ذلك عنه البخاري في الصحيح، واستشكل هذا بأن فيه ما لا يليق نسبته إلى الأنبياء عليهم السلام بل إلى صالحى الأمة ولذا نقل عن عائشة رضي الله تعالى عنها ذلك، فقد أخرج البخاري والنسائي وغيرهما من طريق عروة أنه سأل عائشة رضي الله تعالى عنها عن هذه الآية قال: قلت أم كذبوا أم كذبوا فقالت عائشة بل كذبوا يعنى بالتشديد قلت: والله لقد استيقنوا أن قومهم كذبوهم فما هو بالظن قالت: أجل لعمرى لقد استيقنوا بذلك فقلت: لعله (وظنوا أنهم قد كذبوا) مخففة قالت: معاذ الله تعالى لم تكن الرسل لتظن ذلك بربها قلت: فما هذه الآية؟ قالت: هم أتباع الرسل الذين آمنوا بربهم وصدقوهم وطال عليهم البلاء واستأخر عنهم النصر حتى إذا استيأس الرسل ممن كذبهم من قومهم وظنت الرسل أن أتباعهم قد كذبوهم جاء نصر الله تعالى عند ذلك •

وأجاب بعضهم بأنه يمكن أن يكون أراد رضي الله تعالى عنه بالظن ما يخطر بالبال ويهجس بالقاب من شبه الوسوسة وحديث النفس على ما عليه البشرية، وذهب المجد بن تيمية إلى رجوع الضمائر جميعها أيضا إلى الرسول ما تلا إلى ما روى عن ابن عباس مدعيا أنه الظاهر وأن الآية على حد قوله تعالى: (إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته) فإن الالتقاء في قلبه وفي لسانه وفي عمله من باب واحد والله تعالى ينسخ ما يلقي الشيطان، ثم قال: والظن لا يراد به في الكتاب والسنة الاعتقاد الراجح كما هو في اصطلاح طائفة من أهل العلم ويسمون الاعتقاد المرجوح وهما فقد قال **صلى الله عليه وسلم**: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» وقال سبحانه: (إن الظن لا يغنى عن الحق شيئا) فالاعتقاد المرجوح هو ظن وهو وهم، وهذا قد يكون ذنبا يضعف الايمان ولا يزيله وقد يكون حديث النفس المعفو 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 التي هي صريح الايمان كما ثبت في الصحيح أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم قالوا: يا رسول الله إن أحدهنا ليجد في نفسه ما أن يحرق حتى يصير حما أو ينجر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به قال **صلى الله عليه وسلم**: «أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريح الايمان» وفي حديث آخر «إن أحدهنا 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 ربه : أولم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبي » فسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التفاوت بين الايمان والاطمئنان شكاً باحياء الموتى ، وعلى هذا يقال : الوعد 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 قص مثل ذلك عبرة للمؤمنين بهم عليهم السلام فانهم لا بد أن يبتلوا بما هو أكثر من ذلك فلا يأسوا إذا ابتلوا ويعلمون أنه قد ابتلى من هو خير منهم وكانت العاقبة إلى خير فيتمتعن المرتاب 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 أذنب استياس من المتابعة والاقتران 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 ظلمه ولا يازم الاقتران بهم فيما نهوا عنه ووقع منهم ثم تابوا عنه لتحقيق الامر بالاقتران بهم فيما أقروا عليه ولم ينهوا عنه ووقع منهم ولم يتوبوا منه ، وما ذكر ليس بدون المنسوخ من أفعالهم وإذا كان ماأمروا به وأبىح لهم ثم نسخ تنقطع فيه المتابعة فما لم يؤمروا 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 يقرؤا على ذلك والقول به جهل عظيم ولا يقدم عايه ذو قلب سليم ، على أن في كلامه بعد ما فيه ، وليتها كتنفى بجعل الضمائر للرسول وتفسير الظن 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 المطالب فاستعمل ما لاحدهما في الآخر ، وقيل : ان الضمائر الثلاثة للرسول اليهم لأن ذكر الرسول متقاض ذلك ، ونظير ذلك قوله :

أمنك البرق ارقبه فهاجا وبت اخاله دهما خلاجا

فان ضمير اخاله للرعده 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 الرسول عليهم السلام ، والمعنى ظن المرسل اليهم أن الرسول 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 يشب الرسول من قومهم أن يستجيروا لهم وظن قومهم ان الرسول قد

كذبوهم فيما جاؤا به جاء الرسل نصرنا ، وروى ذلك أيضا عن سعيد بن جبير . أخرج ابن جرير . وأبو الشيخ عن ربيعة بن كثر بن عمرو قال : حدثني أبي أن مسلم بن يسار سأل سعيد بن جبير فقال : يا أبا عبد الله آية قد بلغت مني كل مبلغ (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا) فان الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا مثقلة أو تظن أنهم قد كذبوا مخففة فقال سعيد : حتى إذا استيأس الرسل من قومهم أن يستجيبوا 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 اختلفوا فيما وعد لهم من النصر وخلط الامر عليهم . وقرأ غير واحد من السبعة . والحسن . وقتادة . ومحمد بن كعب . وأبو رجاء . وابن أبي مليكة . والاعرج . وعائشة في المشهور (كذبوا) بالتشديد والبناء للمفعول ، والضمائر على هذا للرسل عليهم السلام أى ظن الرسل أن اممهم 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 أو 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 الامم 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 الامم قد كذبوهم في وعدهم هذا ، والمشهور استشكال الآية من جهة أنها متضمنة ظاهرا على القراءة الاولى ، نسبة ما لا يليق من الظن الى الانبياء 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 نسبه اليهم . وأجيب بأنه لا يراد ذلك وإنما يراد أنهم استيأسوا من إيمان قومهم * واعترض بأنه يعده عطف (وظنوا أنهم قد كذبوا) الظاهر فى أنهم ظنوا كونهم مكذوبين فيما وعدوا به عليه .

وذكر المجد فى هذا المقام تحقيقا غير ما ذكره أولا وهو أن الاستيأس وظن أنهم مكذوبين كليهما متعلقان بما ضم للموعود به اجتهاداً ، 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 إخبار 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 قاضاهم عليه الصلاة والسلام على الصلح المشهور بقى فى قلب بعضهم شيء حتى قال عمر رضى الله تعالى عنه مع أنه كان

من المحدثین : ألم تخبرنا یا رسول اللہ انا ندخل البيت ونطوف ؟ قال : بلی أفاخبرتک إنک تدخله هذا العام؟ قال : لا . قال : إنک داخله ومطوف به ، وكذلك قال له أبو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فبین له أن الوعد منه علیہ الصلاة والسلام کان مطلقاً غیر مقید بوقت ، وکونه ﷺ سعی فی ذلك العام إلى مكة وقصدها لا یوجب تخصیصاً لوعده تعالیٰ بالدخول فی تلك السنة ، ولعله علیہ الصلاة والسلام إنما سعی بناء علی ظن أن ینکون الامر كذلك فلم یکن ، ولا محذور فی ذلك فالیس من شرط النبی ﷺ أن ینکون کل ما قصدہ، بل من تمام نعمة اللہ تعالیٰ علیہ أن یأخذ به عما یقصدہ إلى أمر آخر هو أنفع مما قصدہ إن کان كما کان فی عام الحديبية ، ولا یضر أيضاً خروج الامر علی خلاف ما یظنه علیہ الصلاة والسلام ، فقد روى مسلم فی صحیحہ أنه عاہ الصلاة والسلام قال فی تأییر النخل : « إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذونی بالظن ولا کن إذا حدثتکم عن اللہ تعالیٰ شیئاً فخذوا به فانی لن أكذب علی اللہ تعالیٰ » ومن ذلك قوله ﷺ فی حدیث ذی الیدین : « ما قصرت الصلاة ولا نسیت ثم تبین النسیان » وفي قصة الولید بن عقبه النازل فیها (إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا) الآیة وقصة بنی أیبرق النازل فیها (إنا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أراک اللہ ولا تکن للخائنین خصیماً) ما فیہ کفاية فی العلم بأنه ﷺ قد یظن الشیء فیبینه اللہ تعالیٰ علی وجه آخر ، وإذا کان رسول اللہ ﷺ وهو - هو - هكذا فما ظنک بغيره من الرسل الکرام علیہم الصلاة والسلام ، وما یزید هذا قوة أن جمهور المحدثین والفقهاء علی أنه یجوز للانبیاء علیہم السلام الاجتهاد فی الاحکام الشرعیة ویجوز علیہم الخطأ فی ذلك لکن لا یقررون علیہ فانه لا شک أن هذا دون الخطأ فی ظن ما لیس من الاحکام الشرعیة فی شیء ، وإذا تحقق ذلك فلا یبعد أن یقال : إن أولئك الرسل علیہم السلام أخبروا بعذاب قومهم ولم یعین لهم وقت له فاجتهدوا وعینوا لذلك وقتاً حسبما ظهر لهم كما عین أصحاب رسول اللہ ﷺ عام الحديبية لدخول مكة فلما طالت المدة استیأسوا وظنوا کذب أنفسهم وغلط اجتهادهم ولیس فی ذلك ظن بکذب وعده تعالیٰ ولا مستلزماً له أصلاً فلا محذور . وأنت تعلم أن الاوفق بتعظیم الرسل علیہم السلام والابعد عن الحوم حول حمی ما لا یلیق بهم القول بنسبة الظن إلى غیرهم صلی اللہ تعالیٰ علیہم وسلم واللہ تعالیٰ أعلم ، والظاهر أن ضمیر (جاءهم) علی سائر القراءات والوجوه للرسول ، وقیل : إنه راجع الیهم وإلى المؤمنین جاء الرسول ومن آمن بهم نصرنا ﴿ فَنجیَّ مَنْ نَشاءُ ﴾ انجاءهم والرسول والمؤمنون بهم، وإنما لم یعینوا للإشارة إلى أنهم الذین یستأهلون أن یشاء نجاتهم ولا یشارکهم فیہ غیرهم • وقرأ عاصم . وابن عامر . ویعقوب (فنجی) بنون واحدة وجیم مشددة ویاء مفتوحة علی أنه ماض مبني للمفعول و(من) نائب الفاعل . وقرأ مجاهد . والحسن . والجحدری . وطلحة . وابن هرمز كذلك إلا أنهم سکنوا الیاء ، وخرجت علی أن الفعل ماض أيضاً كما فی القراءة التي قبلها إلا أنه سکنت الیاء علی لغة من ینسئقل الحركة علی الیاء مطلقاً ، ومنه قراءة من قرأ (ما تطعمون أهلیکم) بسکون الیاء ، وقیل : الاصل تنجی بنونین فأدغم النون فی الجیم . وردہ أبو حیان بأنها لا تدغم فیها ، وتعقب بأن بعضهم قد ذهب إلى جواز ادغامها ورویت هذه القراءة عن الکسانی . ونافع ، وقرأت فرقة كما قرأ باقی السبعة بنونین مضارع أنجی إلا أنهم فتحوا الیاء ، ورواها هبيرة عن حفص عن عاصم ، وزعم ابن عطية أن ذلك غلط من هبيرة إذ لا وجه للفتح ، وفيه أن الوجه ظاهر ، فقد ذکروا أن الشرط والجزاء یجوز أن یأتی بعدهما المضارع منصوباً باضمار أن بعد الفاء کقراءة

من قرأ (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر) بنصب يغفر ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون أداة الشرط جازمة أو غير جازمة .

وقرأ نصر بن عاصم . وأبو حيوة . وابن السميعة . وعيسى البصرة . وابن محيصن . وكذا الحسن . ومجاهد في رواية (فنجأ) ماضيا مخففاً و (من) فاعله . وروى عن ابن محيصن أنه قرأ كذلك إلا أنه شدد الجيم ، والفاعل حينئذ ضمير النصر و (من) مفعوله . وقد رجحت قراءة عاصم ومن معه بأن المصاحف اتفقت على رسمها بنون واحدة . وقال مكى : أكثر المصاحف عليه فأشعر بوقوع خلاف في الرسم ، وحكاية الاتفاق نقلت عن الجعبري . وابن الجزري . وغيرهما ، وعن الجعبري أن قراءة من قرأ بنونين توافق الرسم تقدير أن النون الثانية ساكنة مخفاة عند الجيم كما هي مخفاة عند الصاد والطاء في لنصر ولنظر والاختفاء لكونه سترًا يشبه الإدغام لكونه تغييرًا فكما يحذف عند الإدغام يحذف عند الاختفاء بل هو عنده أولى لمكان الاتصال . وعن أبي

حيوة أنه قرأ (فنجى من يشاء) بياء الغيبة أي من يشاء الله تعالى نجاته ﴿ وَلَا يَرُدُّ بَأْسُنَا ﴾ عذابنا ﴿ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ١١٠ ﴾ إذا نزل بهم ، وفيه بيان لمن تعلق بهم المشيئة لأنه يعلم من المقابلة أنهم من ليسوا بمجرمين . وقرأ الحسن (بأسه) بضمير الغائب أي بأس الله تعالى ، ولا يخفى ما في الجملة من التهديد والوعيد

لمعاصري النبي ﷺ ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ ﴾ أي قصص الانبياء عليهم السلام وأممهم ، وقيل : قصص يوسف وأبيه وأخوته عليهم السلام وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل : قصص أولئك وهؤلاء ، والقصص مصدر بمعنى المفعول ورجح الزمخشري الأول بقراءة أحمد بن جبير الانطاكي عن الكسائي . وعبدالوارث عن أبي عمرو (قصصهم) بكسر القاف جمع قصة . ورد بأن قصة يوسف وأبيه وإخوته مشتملة على قصص وأخبار مختلفة على أنه قد يطلق الجمع على الواحد ، وفيه أنه كما قيل إلا أنه خلاف المتبادر المعتاد فإنه يقال في مثله

قصة لا قصص ، واقتصر ابن عطية على القول الثالث وهو ظاهر في اختياره ﴿ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ ﴾ أي لذوى العقول المبرأة عن الاوهام الناشئة عن الالف والحس . وأصل اللب الخالص من الشيء ثم أطلق على ما زنا من العقل فكل لب عقل وليس كل عقل لباً ، وقال غير واحد : إن اللب هو العقل مطلقاً وسمى بذلك لكونه خالص ما في الانسان من قواه ، ولم يرد في القرآن إلا جمعا ، والعبارة كما قال الراغب - الحالة التي يتوصل بها من معرفة

المشاهد الى ما ليس بمشاهد ، وفي البحر أنها الدلالة التي يعبر بها الى العلم ﴿ مَا كَانَ ﴾ أي القرآن المدلول عليه بما سبق دلالة واضحة . واستظهر أبو حيان هود الضمير الى القصص فيما قبل ، واختار بعضهم الأول لأنه يجرى على القراءتين بخلاف عوده الى المتقدم فإنه لا يجرى على قراءة القصص بكسر القاف لأنه ~~كان~~ يلزم تأنيث الضمير ، وجوز بعضهم عوده الى القصص بالفتح في القراءة به واليه في ضمن المكسور في القراءة به وكذا الى

المكسور نفسه ، والتذكير باعتبار الخبر وهو كما ترى ﴿ حَدِيثًا يُفْتَرَى ﴾ أي يخلق ﴿ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾

من الكتب السماوية ﴿ وَتَفْصِيلَ ﴾ أي تبين ﴿ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ قيل : أي مما يحتاج اليه في الدين اذ ما من أمر ديني الا وهو يستند الى القرآن بالذات أو بوسطه ، وقال ابن الكمال : إن (كل) للتكثير والتفخيم لا للاحاطة والتعميم

كما في قوله تعالى : (أو تيت من كل شيء) ومن لم يتنبه لهذا احتاج إلى تخصيص الشيء بالذي يتعلق بالدين ثم تكلم في بيانه فقال : إذ ما من أمر الخ ولم يدر أن عبارة التفصيل لا تتحمل هذا التأويل ، ورد بأنه متى أمكن حمل كلمة (كل) على الاستغراق الحقيقي لا يحمل على غيره ، والتخصيص بما لا بأس به على أنه نفسه قد ارتكب ذلك في تفسير قوله تعالى : (وتفصيلا لكل شيء) وكون عبارة التفصيل لا تتحمل ذلك التأويل في حيز المنع . ومن الناس من حمل (كل) على الاستغراق من غير تخصيص ذاهبا إلى أن في القرآن تبين كل شيء من أمور الدين والدنيا وغير ذلك مما شاء الله تعالى ولكن مراتب التبين متفاوتة حسب تفاوت ذوى العلم وليس ذلك بالبعيد عند من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وقيل : المراد تفصيل كل شيء واقع ليوسف وأبيه واخوته عليهم السلام مما يهتم به وهو مبنى على أن الضمير في (كان) لقصصهم (وهدى) من الضلالة (ورحمة) ينال بها خير الدارين (لقوم يؤمنون) يصدقون تصديقا معتادا به ، وخصوصا بالذكر لأنهم المنتفعون بذلك ونصب (تصديق) على أنه خبر كان محذوفا أى ولكن كان تصديق ، والاخبار بالمصدر لا يخفى أمره .
وقرأ حران بن أعين . وعيسى الكوفة فيما ذكر صاحب اللوامح . وعيسى الثقفى فيما ذكر ابن عطية (تصديق) بالرفع وكذا برفع ما عطف عليه على تقدير ولكن هو تصديق الخ ، وقد سمع من العرب في مثل ذلك الرفع والنصب ، ومنه قول ذى الرمة :

وما كان مالى من تراث ورثته ولا دية كانت ولا كسب مأثم

ولكن عطاء الله من كل رحلة الى كل محبوب السرداق خضرم

فانه روى بنصب - عطاء - ورفعه ، هذا والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل *

(ومن باب الاشارة في هذه السورة) قال سبحانه : (نحن نقص عليك أحسن القصص) وهو اقتصاص ماجرى ليوسف عليه السلام وأبيه واخوته عليهم السلام ، وإنما كان ذلك أحسن القصص لتضمنه ذكر العاشق والمعشوق وذلك مما ترتاح له النفوس أو لما فيه من بيان حقائق محبة المحبين وصفاء سر العارفين والتنبيه على حسن عواقب الصادقين والحث على سلوك سبيل المتوكلين والاقتران بزهد الزاهدين والدلالة على الانقطاع إلى الله تعالى والاعتماد عليه عند نزول الشدائد ، والكشف عن أحوال الخائنين وقبح طرائق الكاذبين ، وابتلاء الخواص بأنواع المحن وتبديلها بأنواع اللطاف والمن مع ذكر ما يدل على سياسة الملوك وحالهم مع رعيتهم إلى غير ذلك ، وقيل : لخلو ذلك من الأوامر والنواهي التى يشغل سماعها القلب (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشهس والقمر رأيتهم لى ساجدين) هذه أول مبادئ الكشوف فقد ذكروا أن أحوال المكاشفين أوائلها المنامات فاذا قوى الحال تصير الرؤيا كشفا ، قيل : إنه عليه السلام قد سلك به نحو ما سلك برسول الله ﷺ وذلك أنه بدى بالرؤيا الصادقة كما بدى رسول الله ﷺ بها فكان لا يرى رؤيا إلا كانت مثل فلق الصبح ثم حجب اليه الخلاء على ما يشير اليه قوله : (رب السجن أحب إلى) كما حجب ذلك إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فكان يتحنث في غار حراء الليالى ذوات العدد ، وفيه أن حديث السجن بعد إبتاء النبوة فتدبره

وذكر بعض الكبار أن يوسف عليه السلام كان آدم الثانى لما كان عليه من كسوة الربوبية ما كان

على آدم عليه السلام وهو مجلى الحق للخلاق لو يعلمون فلما رأت الملائكة .أرات من آدم سجدوا له وههنا سجد ليوسف من سجد وهم الشمس والقمر والكواكب المعدودة المشار بهم إلى أبويه وإخوته الذين هم على القول بنبوتهم خير من الملائكة عليهم السلام ، ولا بدع إذ سجدوا لمن يتلأأ من وجهه الأنوار القدسية والاشعة السبوحية .

لو يسمعون كما سمعت حديثها خروا لعزة ركعا وسجودا

وقد يقال : إن إبراهيم عليه السلام لما رأى في وجنة الكواكب ونقطة خال القمر وأسرة جبين الشمس أمارات الحدثان وصرف وجهه عنها متوجها إلى ساحة القدم المنزهة عن التغير المصونة عما يوجب النقص قائلا : (انى برى مما تشركون) أسجد الله تعالى الشمس والقمر واسجد بدل الكواكب كواكب لبعض بنيه اعظاما لأمره ومبالغة في تنزيه جلال الكبرياء ، وحيث تأخرت البراءة إلى الثالث تأخر أمر الاسجد إلى ثالث البنين ، وليس المقصود من هذا الايبان بعض من أسرار تخصيص المذكور بالاراءة مع احتمال أن يكون هناك ما يصاح أن يكون رؤياه ساجدا معبرا بسجود أبويه وإخوته له عليهم السلام في عالم الحس فتدبره (قال يابنى لا تقصص رؤياك على إخوتك) فيه إشارة إلى بعض آداب المريدين ؛ فقد قالوا : انه لا ينبغي لهم أن يفشوا سر المكاشفة الا لشيوخهم والايقعوها في ورطة ويكونوا مرتين بعيون الغيرة .

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء الباحثين تباح

(فيكيدوا لك كيدا) هذامن الاطامات المجملة وهى 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 ماوقع ولو ترك التدبير ورجع إلى التسليم لحفظ (لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائئين) وذلك كسواطع نور الحق من وجهه وظهور علم الغيب من قلبه ومزيد الكرم من أفعاله وحسن عقبي الصبر من عاقبته، وكسوء حال الحاسد وعدم نقض ماأبره الله تعالى وغير ذلك ، وقال بعضهم : إن من الآيات في يوسف عليه السلام أنه حجة على كل من حسن الله تعالى خاقه أن لا يشوهه بمعصيته ومن لم يراع نعمة الله تعالى فعصى كان أشبه شيء بالكفيف المبيض والروث المفضض .

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

إذا اشتبكت دموع في خدود تين من بكي ممن تباكى

(نصير 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 يلقي العبد عنانه إلى .ولاه ويسلم اليه نفسه .مع حقيقة المعرفة فاذا جاء حكم من أحكامه ثبت له مسلما ولا يظهر لوروده جزعا ولا يرى لذلك مغتما ، وأنشد السبلى في حقيقة الصبر .

عبرات خططن في الخد سطرًا فقراه من لم يكن قط يقرأ
صابر الصبر فاستغاث به الصبر فصاح المحب بالصبر صبرا
(قال يابشرى 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 دلوهم لما اكتفى قائلهم بذلك ولما
اتخذوه بضاعة، ولهذا لما كشف للنسوة بعض الأمر قلن: (ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم) ولجهلهم
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 الكونين 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 بأدنى شهوة بعد ان بعثها من ربك بأوفر الثمن قال الله تعالى:
(ان الله اشترى من المؤمنين) الآية فبيع ما تقدم يبعه باطل، وانما باع يوسف أعداؤه وأنت تبيع نفسك
من أعدائك (وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه) قيل: أي لا تنظري اليه نظر الشهوة فان
وجهه مرآة تجلي الحق في العالم، أولا تنظري اليه بنظر العبودية ولكن انظري اليه بنظر المعرفة لترى فيه
أنوار الربوبية، أو اجعلي محبته في قلبك لا في نفسك فان القلب موضع المعرفة والطاعة والنفس موضع الفتنة
والشهوة (عسى أن ينفعنا) قيل: أي بأن يعرفنا منازل الصديقين ومراتب الروحانيين ويبلغنا بركة صحبته الى
مشاهدة رب العالمين، وقيل: أراد حسنى صحبته في الدنيا لعله أن يشفع لنا في العقبي (وراودته التي هو في بيتها)
حيث غلب عليها العشق (وغلقت الابواب) قطعت الاسباب وجمعت 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 الالهي في قلبه (كذلك لنصرف عنه السوء) والخواطر الرديئة
(والفحشاء) الافعال القبيحة، وقيل: البرهان هو انه لم يشاهد في ذلك الوقت الا الحق سبحانه وتعالى، وقيل: هو
مشاهدة أبيه يعقوب عليه السلام عاضا على سبابته، وجعل ذلك بعض أجلة مشايخنا أحد الأدلة 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 (وألفيا سيدها لدى الباب قالت ماجزاء
من أراد بأهلك سوءا) نفت عن نفسها الذنب لأنها علمت إذ ذاك أنها لو بينت الحق لقتلت وحرمت من
حلاوة محبة يوسف والنظر الى وجهه ●

لحبك أحببت البقاء لمهجتي فلا طال إن أعرضت عنى بقائيا

وإنما عرضت بنسبة الذنب اليه لعلمها 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 ويحي من يريد

ويسبي العالمين بمقلتيه كأن العالمين له عبيد

وقال ابن عطاء: إنها إذ ذاك لم تستغرق في محبته بعد فلذا لم تخبر بالصدق وآثرت نفسها عليه ولهذا لما
استغرقت في المحبة آثرت نفسه على نفسها فقالت: (الآن حصص الحق) الآية، ثم انه عليه السلام لم يسهه بعدتهمها

له الا الذب عن ساحة النبوة التي هي امانة الله تعالى العظمى فقال : (هي رادوتني عن نفسي) والا فاللائق بمقام الكرم السكوت عن جوابها لئلا يفضحها ، وقيل : إنها لما ادعت محبة يوسف وتبرأت منها عند نزول البلاء أراد يوسف عليه السلام أن يلزمها ملامة المحبة فان الملامة شعار المحبين ومن لم يكن ملوماً في العشق لم يكن متحققاً فيه (ان كيدك عظيم) تظم كيدهن لأنهن إذا ابتلن بالحب أظهرن مما يجب 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 أضرب على الرجال من النساء (قد شغفها حبا) قال الجنيد قدس سره : الشغف أن لا يرى المحب جفاء له جفاء بل يراه عدلاً منه ووفاء .

وتعذيبكم عذب لدى وجوركم على بما يقضى الهوى لكم عدل

(إنا لنراها في ضلال مبين) قال ابن عطاء : في عشق مزعج (فلما رأينه أكبرته) عظمنه لما رأين في وجهه نور الهيبة (وقطعن أيديهن) لاستغراقهن في عظمته وجلاله ، ولعله كشف لهن ما لم يكشف لزيخا ، قال ابن عطاء : دهشن في يوسف وتحريرن حتى قطعن أيديهن 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 المنقذ 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 لو رأين جبينه لاثرن بالقطع القلوب على الايدي

وقان : (ما هذا بشراً إن هذا الا ملك كريم) قلن ذلك اعظاماً له عليه السلام من أن يكون من النوع الانساني ، قال محمد بن علي رضي الله تعالى عنهما : أردن ما هذا بأهل أن يدعى إلى المباشرة بل مثله من يكرم وينزه عن مواضع الشبه والاول أوفق بقولها : (فذلكم الذي لمتني فيه) أرادت أن لو يمكن لم يقع في محزه وكيف يلام من هذا محبوه ، وكأنها أشارت إلى أنها مجبورة في ذلك الوله معذورة في مزيد حبها له :

خليلي إني قلت بالعدل مرة ومنذ علاني الحب مذهبي الجبر

وفي ذلك اشارة أيضا إلى أن اللوم لا يصدر الا عن خلي ، ولذا لم تعاتبهن حتى رأت ما صنع الهوى بهن وما أحسن ما قيل :

وكنت إذا ما حدث الناس بالهوى ضحكتم 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 إلي مما يدعونني اليه) قيل : لأن السجن مقام الانس والخلوة والمناجاة والمشاهدات والمواصلات وفيما يدعونه اليه ما يوجب البعد عن الحضرة والحجاب عن مشاهدة القرية ، وقيل : طلب السجن ليحتجب 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 وامله لو ترك 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 لا تحت ظل العمل والسعي (يا صاحبي السجن أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) دعاء إلى التوحيد على أتم وجه ، وحكى أن رجلا قال للفضيل : عظمي فقرأ 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 ليباغ أقصى درجات الكمال والانباء مؤخذون بمثاقيل الذر لما كانتهم 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 يخالف 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 يفتن لدسائسها إلا لو ذعى :

فخالف النفس والشيطان وءصهما وإن هما محضاك النصح فاتهم

وذكر بعض السادة أن النفس تترقى بواسطة المجاهدة والرياضة من مرتبة كونها أمارة إلى مرتبة أخرى من كونها لوامة وراضية ومرضية ومطمئنة وغير ذلك وجعلوا لها في كل مرتبة ذكرا مخصوصا وأطنبوا في ذلك فليرجع إليه (قال اجعاني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) قيل : خزائن الأرض رجالها أي اجعاني عليهم أمينا فاني حفيظ لما يظهرونه ، عليم بما يضمرونه ، وقيل : أراد الظاهر إلا أنه أشار إلى أنه متمكن من التصرف مع عدم الغفلة أي حفيظ للانفاس بالذكر وللخواطر بالفكر ، عليم بسواكن الغيوب وخفايا الأسرار (وجاء أخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون) قال بعضهم : لما جفوه صار جفاؤهم حجابا بينهم وبين معرفتهم إياه وكذلك المعاصي تكون حجابا على وجه معرفة الله تعالى (قال اتوني بأخ لكم من أبيكم) كأنه عليه السلام أمر بذلك ليكمل لآييه 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 فتعلق أحدهما بالآخر كتعلق الآخر به كما يرى ذلك في بعض العشاق مع من يعشقونه وانشدوا :

لم يكن المجنون في حالة إلا وقد كنت كما كنا

لكنه باح بسر الهوى وانتي قد ذبت كتمانا

فغار عليه السلام أن ينظر أبوه إلى أخيه نظره إليه فيكونا شركين في ذلك والمحبة غيور فطلب أن يأنوه به لذلك ، والحق أن الأمر كان عن وحى لحكمة غير هذه (وإنه لذو علم لما علمناه) إشارة إلى العلم اللدني وهو على نوعين . ظاهر الغيب وهو علم دقائق المعاملات والمقامات والحالات والكرامات والفراسات ، وباطن الغيب وهو علم بطون الأفعال ويسمى حكمة المعرفة ، وعلم الصفات ويسمى المعرفة الخاصة ، وعلم الذات ويسمى التوحيد والتفريد والتجريد ، وعلم أسرار القدم ويسمى علم الفناء والبقاء ، وفي الأوابين 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 بالتدريج حتى يتحمل أثقال السرور إذ المفاجأة في مثل ذلك ربما

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

أجد الملامة في هواك لذينة حبا لذكرك فليلني اللوم

وفي الآية - على ما قيل - اشارة لطيفة إلى أن من اصطفاه الله تعالى في الازل لمحبه وه شاهدته وضع في رحله صاع ملامة الثقيلين ، 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 هيح 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 ولولا 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) أي نرفع درجاتهم في العلم فلا يزال السالكون يترقون في العلم وتشرب اطيوار ارواحهم القدسية من بحار علومه تعالى على مقادير حواصلها ، وتنتهي 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 بنيامين بريثا مما رمى به من السرقة أنطقهم الله تعالى حتى رموا يوسف عليه السلام بالسرقة وهو برىء 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 وأفئدة 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 وندنى الى حضرتنا الا من كان في قلبه استعداد قبول معرفتنا أولا نختر لكشف جمالنا الا من كان في قلبه شوق الى وصالنا ، وقال بعض الخراسانيين : الاشارة فيه انا لا نأخذ من عبادنا أشد أخذ الامن ادعى فينا أو أخبر عنا ما لم يكن له الاخبار عنه والادعاء فيه ، وقال بعضهم : الامن مد يده الى ما لنا وادعاه لنفسه ، وقال ابو عثمان : الاشارة انا لا تتخذ من عبادنا وليا الا من ائتمناه على ودائعنا فحفظها ولم يخن فيها ، ولطيفة الواقعة أنه عليه السلام لم يرض أن يأخذ بدل حبيبه اذ ليس للحبيب بديل في شرع المحبة .

أبي القلب 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 رجاؤه بالفرج فقال ما قاله .

اشتدى أزمة تنفرجى قد آذن ليلىك بالبليج

وكان لسان حاله يقول .

دنا وصال الحبيب واقتربا واطربا للوصال واطرابا

(وقال يا أسفى على يوسف) قال بعض العارفين: إن تأسفه على رؤية 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 واشتاق نفسه لما هنالك.

سقى الله أياما لنا وإياليها مضت فجرت من ذكرهن دموع
فياهل لها يوما من الدهر أوبة وهل لى 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 غمضت عيني فلم أنظر إلى أحد

قال بعض العارفين: الحكمة فى 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 القرشى: 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 غيرى وعزتى لأخذن عينيك ولا أردهما عليك حتى تنساه، واختار بعض العارفين أن ذلك الأسف والبكاء ليسا الالفوات ما انكشف له عليه السلام من تجلى الله تعالى فى مرآة وجه يوسف عليه السلام، ولعمري أنه لو كان شاهد تجليه تعالى فى أول التعينات ودين أعيان الموجودات صلى الله تعالى عليه وسلم لنسى ما رأى ولما عراه ما عراه والله تعالى در سیدی ابن الفارض حيث يقول:

لو أسمعوا يعقوب بعض ملاحه فى وجهه نسى الجمال اليوسفى

(قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرصا أو تكون من الهالكين) هذا من الجهل بأحوال العشق وما عليه العاشقون فإن العاشق يتغذى بذكر معشوقه •

فان تمنعوا ليلي وحسن حديثها فلن تمنعوا منى البكا والقوافيا

وإذا لم يستطع ذكره بلسانه كان مستغرقا بذكره اياه بجنانه •

غاب وفى قلبى له شاهد يولع اضمارى بذكره

مثلت الفكرة لى شخصه حتى كأنى أترآه

وكيف يخوف العاشق بالهلاك فى عشق محبوبه وهلاكه عين حياته كما قيل:

ولكن لدى الموت فيه صباية حياة لمن أهوى على بها الفضل

ومن لم يمت فى حبه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ما جنت النحل

(قال إنما أشكو بنى وحزنى إلى الله وأعلم من الله مالا تعلمون) أى أنا لا أشكو إلى غيره فإنى أعلم غيرته سبحانه وتعالى على أحبابه وأتم لا تعلمون ذلك، وأيضاً من انقطع إليه تعالى كفاءه ومن أناخ ببابه أعطاه، وأنشد ذو النون •

إذا ارتحل الكرام اليك يوما ليتمسوك حالا بعد حال

فان رحالنا حطت رضا بحكمك عن حلول وارتحال

فسسنا كيف شئت ولا تكلنا إلى تديرنا يا ذا 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 الغضا لابل أحر من الحجر

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

بتلك المناجاة كما قيل :

إذا ما تمنى الناس روحا وراحة تمنيت أن أشكو اليه فيسمع

(يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه) كأنه عليه السلام تنسم نسام الفرج بعد أن رفع الأمر

إلى مولاه عز وجل فقال ذلك : (ولا تياسوا من روح الله) من رحمة بارجاءهما إلى أو من رحمة

تعالى بتوفيق يوسف عليه السلام برفع خجالتم 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 .

كفى حزنا بالواله الصب أن يرى منازل من يهوى معطلة قفرا

واعلم أن فيما قاله إخوة يوسف له عليه السلام من هنا إلى (المتصدقين) 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

و ك ما لا يحتمله الصم الصلاب .

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

ويقولوا : (جئنا بيضاء مزجاة) من أعمال معلولة وأفعال مغشوشة ومعرفة قليلة لم تحط بذرة من أنوار

عظمتك وكل ذلك لا يليق بكما لعزتك وجلال صمديتك (فأوف لنا) كيل قربك من يبادر جودك وفضلك

(وتصدق علينا) بنعم مشاهدتك فانه إذا عومل المخلوق بما عومل فمعاملة الخالق بذلك أولى (قالوا أئنك

لأنت يوسف) خاطبوه بعد المعرفة بخطاب المودة لا بخطاب التكلف ، وفيه من حسن الظن فيه

عليه السلام ما فيه .

إذا صفت المودة بين قوم ودام ولاؤهم سمح الثناء

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 : لتكوين حال بديهة الخجل ، وقيل :

للاشارة إلى أن اخوتهم لا تعد إخوة لأن الاخوة الصحيحة مالم يكن فيها جفاء ، ثم انه عليه السلام لما رأى

(٢-١١-ج-١٣ - تفسير روح المعاني)

اعترافهم واعتذارهم قال : (لا تريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين) وهذا من شرائط الكرم فالكريم إذا قدر عفا
 * والعذر عند كرام الناس مقبول *
 وقال شاه الكرماني : من نظر إلى الخاق بعين الحق لم يعبا، بخالفتهم ومن نظر إليهم بعينه أفنى أيامه، بخاصتهم،
 ألا ترى يوسف عليه السلام لما علم مجاري القضاء كيف عذر اخوته (اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه
 أبي يأت بصيرا) لما علم عليه السلام لا يحتمل الوصال الكلي بالبدية جعل وصاله
 بالتدرج فأرسل إليه بقميصه ، ولما كان مبدأ الهم الذي أصابه من القميص الذي جاؤا عليه بدم كذب عين
 هذا القميص مبدأ للسرور دون غيره من آثاره عليه السلام ليدخل عليه السرور من الجهة التي دخل عليه
 الهم منها (وأتوني بأهلكم أجمعين) كان كرم يوسف عليه السلام يقتضي أن يسير بنفسه إلى أبيه ولعله إنما لم
 يفعل لعله أن ذلك يشق على أبيه لكثرة من يسير معه ولا يمكن أن يسير إليه بدون ذلك أولان في ذلك تعطل
 أمر العامة وليس هناك من يقوم به غيره ، ويحتمل أن يكون أوحى إليه بذلك لحكمة أخرى ، وقيل : إن
 المعشوقية اقتضت ذلك، ومن رأى معشوقا رحما بعاشقه؟ ، وفيه ما لا يخفى (ولما فصلت العير قال أبوهم إنى لأجد
 ريح يوسف) يقال : إن ريح الصبا سألت الله تعالى فقالت : يارب خصني أن أبشر يعقوب عليه السلام
 بابنه فأذن لها بذلك فحملت نشره إلى مشامه عليه السلام وكان ساجدا فرفع رأسه وقال ذلك وكان
 لسان حاله يقول :

أيا جبلي نعمان بالله خليا نسيم الصبا يخلص إلى نسيمها
 أجدر دهاوتشف منى حرارة على كبد لم يبق إلا صميمها
 فان الصبا ريح إذا ما تنسمت على نفس مهموم تجلت همومها

وهكذا عشاق الحضرة لا يزالون يتعرضون لنفحات ريح وصال الازل ، وقد قال عليه الصلاة والسلام :
 « إن لربكم في أيام دهرم نفحات ألا فتعرضوا لنفحات الرحمن » ويقال : المؤمن المتحقق يجد نسيم الايمان
 في قلبه وروح المعرفة السابقة له من الله تعالى في سره ، وإنما وجد عليه السلام هذا الريح حيث بلغ الكتاب
 أجله ودنت أيام الوصال وحان تصرم أيام الهجر والبلبال والافلم يجده عليه السلام لما كان يوسف في الجب
 ليس بينه وبينه إلا سويعة من نهار وما ذلك إلا لأن الأمور مرهونة بأوقاتها ، وعلى هذا كشوفات الأولياء
 فانهم آونة يكشف لهم على ما قيل اللوح المحفوظ ، وأخرى لا يعرفون ماتحت أقدامهم (فلما أن جاء البشير
 ألقاه على وجهه فارتد بصيرا) فيه إشارة إلى أن العاشق الهائم المنتظر لقاء الحق سبحانه إذا ذهب عيناه من
 طول البكاء يحى إليه بشير تجليه فيلقى عليه قميص أنسه في حضرات قدسه فيرتد بصيرا بشم ذلك فهناك يرى
 الحق بالحق وينجلي الغين عن العين ، ويقال : إنه عليه السلام إنما ارتد بصيرا حين وضع القميص على وجهه
 لأنه وجد لذة نفحة الحق تعالى منه حيث كان يوسف عليه السلام محل تجليه جل جلاله وكان القميص معبقاً
 بريح جنان قدسه فعاد لذلك نور بصره عليه السلام إلى مجاريه فأبصر (قال سوف أستغفر لكم ربى انه هو
 الغفور الرحيم) وعدهم إلى أن يتعرف منهم صدق التوبة أو حتى يستأذن ربه تعالى في الاستغفار لهم فيأذن
 سبحانه لثلاث يكون مردوداً فيه كما رد نوح عليه السلام في ولده بقوله تعالى : (إنه ليس من أهلك) وقال بعضهم :
 وعدهم الاستغفار لأنه لم يفرغ بعد من استبشاره إلى استغفاره، وقيل : إنما أسرع يوسف بالاستغفار لهم ووعد

يعقوب عليهما السلام لأن يعقوب كان أشد حبا لهم فعاتبهم بالتأخير ويوسف لم يره أهدا للعتاب فتجاوز عنهم من أول وهلة أو اكتفى بما أصابهم من الخجل وكان خجلهم منه أقوى من خجلهم من أبيهم، وفي المثل كنى للقصير حياء يوم اللقاء (فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه) لأنهما ذاقا طعم مرارة الفراق فخصهما من بينهم بزيد الدنو يوم التلاق ، ومن هنا يتبين أين منازل العاشقين يوم الوصال (وخرروا له سجداً) حيث بان لهم انواع جلال الله تعالى في مرآة وجهه عليه السلام وعانوا ما عاينت الملائكة عليهم السلام من آدم عليه السلام حين وقعوا له ساجدين ، وما هو إذ ذاك إلا كعبة 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 توفى مسلماً) مفوضاً إليك شأني كله بحيث لا يكون لي رجوع الى نفسي ولا الى سبب من الاسباب بحال من الأحوال (وألحقني بالصالحين) بمن أصلحتهم لحضرتك وأسقطت عنهم سمات الخاق 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 التفت إلى غير الله تعالى فهو مشرك ، وقال قائلهم :

ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً حكمت بردتي

(قل 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 يمتنع 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 مدلهمة ومهامه 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 في بسط العدل كما فعل يوسف عليه السلام ، ولأهل التقوى في ترك ما تراودهم النفس الشهوانية عليه ، وللهالك في حفظ حرم السادة ، ولا أحد أغير من الله تعالى ولذلك حرم الفواحش ، وللقادرين في العفو 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 العاقلة العملية ، وراحيل أم يوسف بالنفس اللوامة ، وليا بالنفس الامارة ، والجب بقعر 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 بثمن بنخس 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 بخرقها لباس الصفة النورية التي هي من قبل الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة ، ووجدان السيد بالباب بظهور نور الروح عند اقبال

القلب اليه بواسطة تذكر البرهان العقلي وورود الوارد القدسي عايه ، والشاهد بالفكر الذي هو ابن عم امرأة العزيز أو بالطبيعة الجسمانية الذي هو ابن خالتها ، والصاحبين بقوة المحبة الروحية وبهوى النفس ، والخمر العشق ، والخبز باللذات ، 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 الهادي الى سواء السبيل لا رب غيره ولا يرجي 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 تصيبهم بما صنعوا قارعة) الآية فانها مكية ، وروى أن أولها الى آخر (ولو أن قرآنا) الآية مدني وباقيها مكي . 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 الكوفي ، وأربع في المدني ، وخمس في البصري ، وسبع في الشامي . ووجه مناسبتها لما قبلها أنه سبحانه قال فيما تقدم : (وكأى من اية في السموات والأرض يبرون عليها وهم عنها معرضون) فأجل سبحانه الآيات السماوية والارضية ثم فصل جل شأنه ذلك هنا أتم تفصيل ، وايضا أنه تعالى قد أتى هنا بما يدل على توحيدة عز وجل ما يصلح شرحا لما حكاه عن يوسف عليه السلام من قوله : أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) وايضا في كل من السورتين ما فيه تسلية له صلى الله تعالى عليه وسلم ، هذا مع اشتراك آخر تلك السورة وأول هذه فيما فيه وصف القرمان كما لا يخفى . وجاء في فضلها ما أخرجه ابن أبي شيبة . والروزي 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 .

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ أخرج ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس أن معنى ذلك أنا الله أعلم وأرى وهو أحد أقوال مشهورة في مثل ذلك (تلك آيات الكتاب) جعل غير واحد الكتاب بمعنى السورة وهو بمعنى المكتوب صادق عليها من غير اعتبار تجوز ، والاشارة الى آياتها باعتبار أنها تلاوة بعضها والبعض الآخر في معرض التلاوة صارت كالحاضرة أو لثبوتها في اللوح أو مع الملك ، والمعنى تلك الآيات السورة الكاملة العجيبة في بابها ، واستفيد هذا على ما قيل من اللام ، وذلك أن الاضافة بيانية فالما ل ذلك الكتاب ، والخبر إذا عرف بلام الجنس أفاد المبالغة وأن هذا المحكوم عليه اكتسب من الفضيلة ما يوجب

جعل نفسه الجنس وأنه ليس نوعاً من أنواعه . وحيث أنه في الظاهر كالممتنع أريد ذلك .
وجوز أن يكون المراد بالكتاب القرآن ، و(تلك) إشارة إلى آيات السورة ، والمعنى آيات هذه
السورة آيات القرآن الذى هو الكتاب العجيب الكامل الغنى عن الوصف بذلك المعروف به من بين
الكتب الحقيق باختصاص اسم الكتاب ، والظاهر ان المراد جميعه . وجوز ان 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 فإياها 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 المقدمة بقوله سبحانه : (ذلك من أنباء الغيب) وجوز على هذا أن يراد بالكتاب
ما يشمل التوراة والانجيل ، 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 أولاً و(تلك) مبتدأ ثانياً و(آيات) خبره والجملة خبر الأول والرابط الإشارة ، وأما قوله سبحانه وتعالى :
(**وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ**) فالظاهر أن الموصول فيه مبتدأ وجملة (أنزل) من الفعل ومرفوعه صلته
(ومن ربك) متعلق - بأنزل - (والحق) خبر ، والمراد بالموصول عند كثير القرآن كله ، والكلام استدراك
على وصف السورة فقط بالكمال ، وفي أسلوبه قول فاطمة الأندلسية وقد قيل لها : أى بنيك أفضل ؟ ربيع بل
عمارة بل قيس بل أنس ثكلتهم إن كنت أعلم أيهم أفضل والله انهم كالحلقة المفرغة لا يدري أين طرفاها ،
وذلك كما أنها نفت التفاضل آخرأ باثبات الكمال لكل واحد دلالة على ان كمال كل 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 بليغ 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 البيضاوى أنه كالحجة على ما قبله ، وأهل الاول أولى ومع ذلك لا يخلو عن خفاء أيضا ، ولو قيل : المراد
بالكمال فيما تقدم الكمال الراجع الى الفصاحة والبلاغة ويكون ذلك وصفا للمشار اليه بالاعجاز من جهة
ذلك ، ويكون هذا وصفا 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 تستدعى الفصاحة والبلاغة الحقية كما يشهد به
الرجوع الى المقامات الحريرية لم يبعد كل البعد فتدبر .

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

قيل : والمعطف من عطف العام على الخاص أو إحدى الصفتين على الأخرى كما قالوا فى 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 أو البقاء كون (الذي) نعنا للكتاب بزيادة الواو في الصفة كما في أتاني كتاب أبي حفص والفاروق والنازلين والطيبين ، وتعقب بأن الذي ذكر في زيادة الواو للالصاق خصه صاحب المغنى 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 الحقية على المنزل لعراقته فيها وليس في ذلك ما يدل على أن ما عده ليس بحق أصلا على أن حقيقته مستتعبة لحقية سائر الكتب السماوية لكونه مصدقا لما بين يديه ومهيمننا عليه ، وساق بعض نفاة القياس هذه الآية بناء على تضمنها الحصر 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 لدالاتها على أن لاحق إلا ما أنزله الله تعالى، والمثبتون لذلك أبطلوا ما ذكره في المقدمة الأولى بأن المراد بعدم الحكم الإنكار وعدم التصديق أو المراد من لم يحكم بشيء أصلا بما أنزله الله تعالى، ولا شك أنه من شأن الكفرة أو المراد بما أنزله هناك التوراة بقريته ما قبله ، ونحن غير متعبدين بها فيختص باليهود ويكون المراد الحكم بكفرهم إذ لم يحكموا بكتابتهم ، ونحن نقول بموجبه كما بين في شرح المواقف، وما ذكره في المقدمة الثانية بأن المراد بالمنزل من الله تعالى ما يشمل الصريح وغيره فيدخل فيه القياس لاندراجة في حكم المقيس عايه المنزل من عنده سبحانه وقد جاء في المنزل صريحا (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهو دال على ما حقق في محله على حسن اتباع القياس على أنك قد علمت المقصود من الحصر 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 وإسناد الانزال إليه بصيغة مالم يسم فاعله ، والتعرض لوصف الربوبية مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من الدلالة على فخامة المنزل وتشريف المنزل والايحاء إلى وجه بناء الخبر ما لا يخفى (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ) قيل هم كفار مكة ، وقيل: اليهود والنصارى والأولى أن يراد أكثرهم مطلقا (لَا يُؤْمِنُونَ ١) بذلك الحق المبين لا خلاصهم بالنظر والتأمل فيه فعدم إيمانهم كما قال شيخ الاسلام متعلق بعنوان حقيقته لأنه المرجع للتصديق والتكذيب لا بعنوان كونه منزلا كما قيل ولأنه وارد على سبيل الوصف دون الاخبار (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ) أي خلقهن مرتفعات على طريقة سبحانه من كبر الفييل وصغر البعوض لأنه سبحانه رفعا بعد إن لم تكن كذلك (بغير عمد) أي دعائم، وهو اسم جمع عند الأكثر والمفرد عماد كاهاب وأهب يقال: عمدت الحائط أعمدته 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 ورسول ويجمعان في القلة على أعمدة، والجمع لجمع السموات لا لأن المنفى عن كل واحدة منها العمدة لا العماد، والجار والمجرور في موضع الحال أي رفعها خالية عن عمد (ترونها) استئناف لا محل له من الإعراب جيء به للاستشهاد على كون السموات مرفوعة كذلك كأنه قيل: ما الدليل على ذلك؟ فقيل: رؤيتكم لها بغير عمد فهو كقولك: أنا بلا سيف ولا رمح تراني •

ويحتمل أن يكون الاستئناف نحوياً بدين تقدير سؤال وجواب والأول أولى، وجوز أن تكون الجملة في موضع الحال من السموات أي رفعها مرئية لكم بغير عمد وهي حال مقدرة لأن المخاطبين حين رفعها لم يكونوا مخلوقين، وأياما كان فالضمير المنصوب للسموات •

وجوز كون الجملة صفة للعمد فالضمير لها واستدل لذلك بقراءة أبي (ترونها) لأن الظاهر أن الضمير عليها للعمد وتذكيره حينئذ لائح الوجه لأنه اسم جمع فلو حظ أصله في الأفراد ورجوعه إلى الرفع خلاف الظاهر، وعلى تقدير الوصفية يحتمل توجه النفي إلى الصفة والموصوف على منوال • ولا ترى الضب بها بنجر • لأنها لو كانت لها عمد كانت مرئية وهذا في المعنى كالاستئناف، ويحتمل توجهه إلى الصفة فيفيد أن لها عمدا لكنها غير مرئية وروى ذلك عن مجاهد وغيره، والمراد بها قدرة الله تعالى وهو الذي يمسك السماء أن تقع على الأرض، فيكون العمدة على هذا استعارة. وأخرج ابن حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: السماء على أربعة أملاك كل زاوية موكل بها ملك. وزعم بعضهم أن العمدة جبل قاف فانه محيط بالأرض والسماء عليه كالقبة، وتعقبه الإمام بأنه في غاية السقوط وسيأتي أن شاء الله تعالى ما يمكن أن يكون مراده في وجه ذلك، وأنا لا أرى ما قبله يصح عن ابن عباس، فالحق أن العمدة قدرة الله تعالى، وهذا دليل على وجود الصانع الحكيم تعالى شأنه وذلك لأن ارتفاع السموات على سائر الأجسام المساوية لها في الجرمية كما تقر في محله واختصاصها بما يقتضى ذلك لا بد وأن يكون لمخصص ليس بجسم ولا جسماني يرجح بعض الممكنات على بعض بإرادته • ورجح في الكشف استئناف الجملة بأن الاستدلال برفع هذه الأجرام دون عمد كاف، والاستشهاد عليه بكونه مشاهداً محسوساً كما كيد للتحقيق، ثم لا يخفى أن الضمير المنصوب في (ترونها) إذا كان راجعاً إلى السموات المرفوعة اقتضى ظاهر الآية أن المرئي هو السماء. وقد صرح الفلاسفة بأن المرئي هو كرة البخار وتخننها كما قال صاحب التحفة أحد وخمسون ميلاً وتسع وخمسون دقيقة، والمجموع سبعة عشر فرسخاً وثلاث فرسخ تقريباً، وذكروا أن سبب رؤيتنا زرقاء انهما مستضيئة دائماً بأشعة الكواكب وماوراءها لعدم قبوله الضوء كالمظلم بالنسبة إليها فإذا نفذ نور البصر من الأجزاء المستنيرة بالأشعة إلى الأجزاء التي هي كالمظلم رأى الناظر ما فوقه من المظلم بما يمازجه من الضياء الأرضي والضياء الكوكبي لونا متوسطاً بين الظلام والضياء وهو اللون اللازوردي، وذلك كما إذا نظرنا من جسم أحمر مشرف إلى جسم أخضر فانه يظهر لنا لون مركب من الحمرة والخضرة. وأجمعوا أن السموات التي هي الأفلاك لا ترى لأنها شفافة لالون لها لأنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ماوراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك. وتعقب ذلك الإمام الرازي بأننا لا نسلم أن كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لأنهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان. فان قيل: فيهما حجب عن الأبصار الكامل قلنا: وكيف عرفتم أنكم أدركتم هذه الكواكب إدراكاً تاماً انتهى، على أن ما ذكره لا يتمشى في المحدد إذ

ليس وراءه شيء حتى يرى ولا في الفلك الذي يسمونه بملك الثوابت أيضا إذ ليس فوقه كوكب مرئي وليس لهم أن يقولوا لو كان كل منهما مالمونا لوجب رؤيته لآنا نقول جازان يكون لونه ضعيفا كلون 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 إذا بعد عمقه كما في ماء البحر فإنه يرى أزرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قريبا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والأرض لأنه 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 إلا بذلك الطريق التخيلي فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لأحد الفلاسفة كذا قال بعض المحققين، وأنت تعلم أنه لا مانع عند المسلمين من كون المرئي هو السماء الدنيا المسماة بملك 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 الأثريون كما قال القسطلاني، ويؤيده ظاهر ما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ما أظلت الخضراء ولا أفلت العبراء»، وفي رواية «الأرض من ذى لهجة أصدق من أبي ذر»، ويحتمل أن يكون لونا تخيليا في طبقة من طبقات الهواء الشفاف الذي ملاه الله به ما بين السماء والأرض ويكون لها في نفسها لون حقيقى 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 يرويه - كما قال العلامة ابن حجر - ماجاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من طرق أخرجهما الحفاظ وجماعة منهم بمن التزموا تخريج 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 كنف السماء، وعن مجاهد مثله. ونقل صاحب حل الرموز أن له سبع شعب وأن لكل سماء منها شعبة، وفي القلب من صحة ذلك ما فيه، بل أنا أجزم بأن السماء ليست محمولة إلا على كاهل القدرة، والظاهر أنها محيطة بالأرض من سائر جهاتها كما روى عن الحسن، وفي الزرقة الاحتمالان. بقى الكلام في رؤية باقى السموات وظاهر الآية يقتضيه وأظنك لا ترى ذلك وظاهر بعض الآيات يساعدك فتحتاج إلى القول بأن الباقي وإن لم يكن مرئيا حقيقة لكنه في حكم المرئى 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 أى السموات جميعا بغير ذلك. وفي الكشف ما يشير إليه، وإذا جعل الضمير للعمد فالامر ظاهر فتدبر، ومن البعيد الذي لا نراه زعم بعضهم أن (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 الأخبار من عظمه ما يبهر العقول، وجعل غير واحد من الخلفاء الكلام استعارة

تمثيلية للحفاظ والتدبير ، وبعضهم فسر استوى باستولى ، ومذهب السلف في ذلك شهير ومع هذا قد قدنا الكلام فيه ، وأياما كان فليس المراد به القصد إلى إيجاد العرش كما قالوا في قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) لأن إيجاده قبل إيجاد السموات ، ولا حاجة إلى إرادة ذلك مع القول بسبق الإيجاد وحمل (ثم) على التراخي في الرتبة ، نعم قال بعضهم : إنها للتراخي الرتبى لأن الاستواء بمعنى القصد المذكور وهو متقدم بل لأنه صفة قديمة لا ثقة 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 ، فإن 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 يجري لغاية مضروبة ينقطع دونها سيره وهى (إذا الشمس كورت وإذا النجوم انكدرت) وهذا مراد مجاهد من تفسير الأجل المسمى بالدنيا ، قيل : والتفسير الحق ما روى عن الخبر ، وأما الثانى فلا يناسب الفصل به بين التسخير والتدبير . ثم ان غايتها متحدة والتعبير - بكل يجرى - صريح في التعدد والمالغاية (الى) دون اللام ، ورد بأنه ان أراد أن التعبير بذلك صريح في تعدد ذى الغاية فسلم لكن لا يجدي نفعا ، وان أراد صراحته في تعدد الغاية فغير مسلم ، واللام تجرى بمعنى الى كما في المعنى وغيره . وأنت تعلم لا يفيد أكثر من صحة التفسير الثانى فافهم ، وما أشرنا إليه من المراد من كل هو الظاهر ، وزعم ابن عطية أن ذكر الشمس والقمر قد تضمن ذكر الكواكب فالمراد من كل منهما وما هو فى معناهما من الكواكب والحق ما علمت (يُدَبِّرُ الْأُمُورَ) أى أمر العالم العلوى والسفلى ، والمراد أنه سبحانه يقضى ويقدر ويتصرف فى ذلك على أكل الوجوه والا فالتدبير بالمعنى اللغوى لاقتضائه التفكير فى دبر الامور بما لا يصح نسبه اليه تعالى : (يَفْصَلُ الْآيَاتِ) أى ينزلها ويبينها مفصلة ، والمراد بها آيات الكتب المنزلة أو القرآن على ما هو المناسب لما قبل ، أو المراد بها الدلائل المشار إليها فيما تقدم وبتفصيلها تبيينها ، وقيل احداثها على ما هو المناسب لما بعد * والجلتان جوزان يكونان مستأنفتين وأن يكونا حالين من ضمير (استوى) وسخر من تتمته بناء على أنه جرى به لتقرير معنى الاستواء وتبيينه 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 صفة وجملة (يدبر) خبره وجملة (يفصل) خبراً بعد خبر ، ورجح كون ذلك مبتدأ وخبراً فى الكشف بأن قوله تعالى الآتى : (وهو الذى مد الارض) عطف عليه على سبيل التقابل بين العلويات والسفليات وفى المقابل تتعين الخبرية فكذلك فى المقابل ليتوافقا ، ولدلالته على أن كونه كذلك هو المقصود بالحكم لأنه ذريعة إلى تحقيق الخبر وتعظيمه كما فى الوجه الآخر ، ثم قال : وهو على هذا جملة مقررة لقوله 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 ، وفى الاتيان بالمبتدأ والخبر (٢- ١٢ - ج - ١٣ - تفسير روح المعانى)

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

إن الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائه أعز وأطول

وتقدم ذكر الآيات ناصر ضعيف لأن الآيات في الموضوعين مختلفة الدلالة ولأن المناسب حينئذ تأخره عن قوله تعالى : (وهو الذي مد) الخ ، على أن سوق تلك الصفات أعني رفع السموات وما تلاه للغرض المذكور وسوق مقابلاتها لغرض آخر منافر ، وفي الأول روعى لطيفة في تعقيب الاوائل بقوله سبحانه : (يدبر . يفصل) للايقان والثواني بقوله تعالى : (إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) أي من فضل السوابق لافادتها اليقين والواحق ذرائع الى حصوله لأن الفكر آلتة والاشارة الى تقديم الثواني بالنسبة اليها مع التأخر رتبة وذلك فأتت على الوجه الآخر اه وهو من الحسن بمكان فيما أرى ، ولاتناني كما قال الشهاب بين الوجهين باعتبار أن الوصفية تقتضى المعلوماتية والخبرية تقتضى خلافها لأن المعلوماتية عليهما والمقصود بالافادة قوله تعالى :

﴿ لَعَلَّكُمْ بَلْقَاءَ رَبِّكُمْ تَوْقِنُونَ ۚ ﴾ أي لعلكم تتفكروا وتحققوا بكل قدرته سبحانه فتعلموا 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 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 هـ

فان قيل : لا بد في الصلة أن تكون معلومة سواء كانت صفة أو خبر أي قال : إذا كان ذلك صلة دل على انتساب الآيات الى الله تعالى وإذا كان خبرا دل على انتسابها الى موجود مبهم وهو غير كاف في الاستدلال فتأمل . وقرأ 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 طولاً وعرضاً ، قال الاصم : البسط المد الى ما لا يرى منتهاه ، 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 على 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 متأخرا بنسبة واحدة ولا يعقل ذلك الا في الكرة ، وأما في العرض فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله 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 فتركب

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 استقرارهم وانتهت إليه آراؤهم وهو جبل دماوند فيما بين الري وطبرستان أو جبل في سرنديب الى قطر الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة الى ذراع .

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 يليق 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 ، و كرية 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 . وهى عندهم ثلاث طبقات الطبقة الصرفة المحيطة بالمركز ثم الطبقة الطينية ثم الطبقة المخالطة التى 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 شفاقة لكان يجب أن نرى فى شئ من اجزاء الأرض مما ليس متكونا تكونا معدنيا شياً فيه اشفاف ولكان حكم الأرض فى ذلك حكم الماء والهواء فانهما وان امتزجا الا انهما 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 يتمدقان النار لا عمل لها الا فى تفريق المختلفات فهى لما حلت ما فى 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 ابيضت مرة أخرى . والذي صح فى الخبر وقد سبق اطلاق الغبراء على الأرض وهو محتمل لأن تكون سائر طبقاتها كذلك ولأن يكون وجهها الاعلى كذلك ، نعم جاء فى بعض الآثار ان فى أسفل الأرض ترابا ابيض وما ذكر من الطبقات مما لا يصادم خبرا صحيحا فى ذلك ، وكونها سبع طبقات بين كل طبقة وطبقة كما بين كل سماء وسماء خمسمائة عام وفى كل خلق غير مسلم ، (ومن الأرض مثلن) لا يشبهه كما ستعلم ان شاء الله تعالى ، والخبر فى ذلك غير مسلم الصحة أيضا ، ومثل ذلك فيما أرى ماروى عن كعب أنه قال لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : ان الله تعالى جعل مسيرة ما بين المشرق والمغرب خمسمائة سنة فمائة سنة فى المشرق لا يسكنها شئ من الحيوان لاجن ولا انس ولا دابة وليس فى ذلك شجرة ومائة سنة فى 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 حاصلة من ضرب فراسخ درجة واحدة وهي عديم اثنان وعشرون فرسخا وتسعا فرسخ في ثلثمائة وستين محيط الدائرة العظمى على الأرض ، والمتأخرون أن ذلك ستة آلاف وثمانمائة فرسخ حاصلة من ضرب فراسخ درجة وهي عديم تسعة عشر فرسخا الاتسع فرسخ في المحيط المذكور ، وعلى القولين التفاوت بين ما يقوله المهندسون ومن معهم وما نسب لغيرهم من تقدم أمر عظيم والحق في ذلك مع المهندسين هـ وزعموا أن الموضع الطبيعي للأرض هو الوسط من الفلك وأنها بطبيعتها تقتضي أن تكون مغمورة بالماء ساكنة في حاق الوسط منه لكن لما حصل في جانب منها تلال وجبال ومواضع عالية وفي جانب آخر ضد ذلك لأسباب ستسمعها بعد ان شاء الله تعالى وكان من طبع الماء أن يسيل من المواضع العالية الى المواضع العميقة لاجرم انكشفت الجانِب المشرف من الأرض وسال الماء الى الجوانب العميقة منها . وللكواكب في زعمهم تأثير في ذلك بحسب المسامات التي تتبدل عند حرارتها خصوصا الثوابت والاورجات والحضيضات المتغيرة في أمكنتها . وحكم اصحاب الارصاد أن طول البر المنكشف نصف دور الأرض وعرضه أحد أرباعها الى ناحية الشمال ، وفي تعيين أي الربع الشماليين منكشف تعذر أو تعسر كما قال صاحب التحفة ، وأما ما عدا ذلك فقال الامام : لم يقم دليل على كونه مغمورا في الماء ولكن الاشبه ذلك اذ الماء أكثر من الأرض اضعافا لأن كل عنصر يجب أن يكون بحيث لو استحال بكيته الى عنصر آخر كان مثله ، والماء يصغر 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 أجزاء معدل النهار تقريبا وضرب خمسة عشر في اثني 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 صالحة لسكنى الحيوانات وخروج النبات الى قدرته تعالى واختياره سبحانه والا فمن أنصف علم أن لا سبيل للعقل الى معرفة سبب ذلك على التحقيق وقال : انه تعالى فعل ذلك في الأرض لمجرد مشيئته الموافقة للحكمة •

﴿ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ ﴾ أي 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 كحائض أو صفة مالا يعقل مذكر كجمل بازل وبوازل أو اسما جامدا أو ما جرى مجراه كحائط وحوائط وانحصار مجيئه جمعا لذلك في فوارس وهوالك ونواكس إنما هو في صفات العقلاء لا مطلقا ، والجمع هنا في صفة مالا يعقل ، قيل : فلا حاجة الى جعل المفرد هنا راسية صفة لجمع القلة أعني أجبالا ويعتبر في جمع الكثرة أعني جبالا انتظامه لطائفة من جموع القلة وينزل كل منها منزلة مفردة كما قيل ، على أنه لا مجال لذلك لأن جمعية كل من صفتي الجمعين إنما هي

لشمول الافراد لا باعتبار شمول جمع القلة للافراد وجمع الكثرة لجموع القلة فكل منهما جمع جبل لأن جبالا جمع أجبل اه
وتعقب بأنه لعل من قال : إن الرواسي هنا جمع راسية صفة أجبل لا يلتزم ما ذكر 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 لأجبل والتاء فيه المبالغة 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 مما لا حاجة اليه لما سمعت ، وأورد عليه أيضا أن الغلبة تكون بكثرة الاستعمال والكلام
في صحته من أول الامر فقيما 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 ، هذا والتعبير عن الجبال بهذا العنوان لبيان تفرع قرار الارض
على ثباتها ، وفي الخبر : لما خاق الله تعالى الارض 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 يمينه فيخفيها عن
شماله ، وأول جبل وضع على الارض كما أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء أبو قبيس ، ومجموع ما يرى عليها من
الجبال مائة وسبعة وثمانون جبلا (١) وأبي الفلاسفة كون استقرار الارض بالجبال واختلافوا في سبب ذلك
فالقائلون بالكبرية منهم من جعله جذب الفلك لها من جميع الجوانب فيلزم أن تقف في الوسط كما يحكى 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 الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب إلى الفلك بل تهرب عنه إلى المركز ،
وأیضا إن الاقرب أولى بالانجذاب من الأبعد فالمدرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب على أصلهم فكان
يجب أن لا تعود ، ومنهم من جعله دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما إذا جعل شيء من التراب في قارورة
كرية ثم أديرته 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 يحس به ، وأيضا ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح
والسحب إلى جهة بعينها ، وأيضا ما باله لم يجعل انتقالنا إلى المغرب أسهل من انتقالنا إلى المشرق ، وأيضا يجب
أن تكون حركة الثقيل كلما كان أعظم أيضا لأن اندفاع الاعظم من الدافع أبطأ من اندفاع الاصغر ، وأيضا
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 سكونها عندهم انها لم يكن لها مهبط تنزل فيه ، ويرد
دليل تناهي الاجسام ، ومنهم من قال بتناهيها وجعل السبب طفوها على الماء اما مع كون محدها فوق ومسطحها
أسفل وامامع العكس ، ورد بأن مجرد الطفو لا يقتضي السكون على أن فيه عند العلاسفة 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

محققوم الى أن سكونها لذاتها لا لسبب منفصل ، قال في المباحث الشرقية : والوجه المشترك في إبطال ما قالوا في سبب السكون أن يقال : جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع وغيرهما أمور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة للماهية 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 والاخير ان ظاهرا الفساد فتعين الأول وهو أن تحتص بحيز معين ويكون ذلك لطبعمها المخصوص ويكون حينئذ سكونها في الحيز لذاتها لا لسبب منفصل ، واذا عقل ذلك فليعقل في اختصاصها بالمركز 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 فكما اذا نقلت الريح الفاعلة للزلافة طائفة من الأرض وجعلتها تلا من التلال ، وأما الثاني فان يكون الطين بعد تحجره مختلف الاجزاء في الرخاوة والصلابة وتتفق 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 تنحرف عنه شاهقا ، والاشبه أن هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحار فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل بعد الانكشاف (١) وتكونت الجبال ، ومما يؤيد هذا الظن في كثير من الاحجار إذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف ثم لما حصلت الجبال وانتقلت البحار حصل الشهورق 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 التوار يخ بضغطها . والثاني سبب عروق الطين في الجبال يحتمل أن يكون من جهة ما تفتت منها وترب وسالت عليه المياه ورطبتة أو خلطت به طينها الجيد ، وأن يكون من جهة أن القديم من طين البحر غير متفق 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 مستعدا للتحجر القوي وللجبل أن يتفتت كما إذا نعت 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 ترقبت هكذا بأن كان ساق قد ارتسم أولا ثم حدث بعده في مدة أخرى ساق آخر فارتكم وكان قد سال على كل ساق من خلاف جوهره فصار حائلا بينه وبين الساق الآخر فاما 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 الفلاكيات التي زعموا أنها المعدات لها قطعاً للجواررة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الرخوة والصلبة يستدعي سببا مخصصا وعند هذا الاستدعا. يقف العقل ويحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار جل شأنه فليت شعري لم لم يفعل ذلك أولا حذفاً

(١) و ذكر 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 فينقطع و ذكر أنه شاهد ذلك اه منه

للمؤنة . نعم لا يبعد أن يكون ذلك من أسباب تكونها بإرادة الله تعالى عندما يقول من المايين وغيرهم بالوسائط لا عند الاشاعرة إذ الكل عندهم مستند اليه سبحانه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأيهم وما ذكر من الاسباب أمور لا تفيد الا ظنا ضعيفا . وحديث رؤية أجزاء الحيوانات المائية كالاصداف كذلك أيضا فانا كثيرا ما نرى ذلك في مواضع المطر . وقد أخبرني من أثق به أنه شاهد ضفادع وقعت 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 أدلتـه 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 مكشوفًا 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 بتبدل 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 ولانظن وجود ذلك ولو كان لاشتهر ، فان أوج الشمس اليوم في عشرة السرطان وحرركته في كل سنة دقيقة تقريباً فيكون من الوقت الذى انتقل فيه من الجانب الشمالى إلى اليوم آلاف عديدة من السنين يغمر فيها كثير ويعمر كثير . نعم يحكى ان جزيرة قبرس كانت متصلة بالبر ثم حال البحر بينهما لكنه على تقدير ثبوته ليس مما نحن فيه ولا نسلم أن يكى دنيا مما حدث انكشافها لجواز أن تكون منكشفة من قبل ، فالحق أن هذا البر بعد أن وجد لم يصر بحراً وهذا البحر المحيط بعد أن أحاط لم يصر برأ وهو الذى تقتضيه الاخبار الالهية والآثار النبوية . نعم جاء في بعض الآثار ما ظاهره أن الارض المسكونة كانت مكشوفة في مبدأ الفطرة كآثار الياقوتة ، وفي بعض آخر منها ما ظاهره أنها كانت مغمورة كخبر ابن عباس أن الله تعالى لما أراد أن يخلق الخلق أمر الريح فأبدت عن حشفة ومنها دحيت الارض ما شاء الله تعالى في الطول والعرض فجعلت تميد فجعل عليها الجبال الرواسي ، وفي التوراة ما هو نص في ذلك ففي أول سفر الخليفة منها أول ما خلق 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 أرضا ومجتمع الماء بحارا ، 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 ونطق به غيرها من الآيات من كون الجبال سببا لاستقرار الارض وانها لولاها لمادت أمر لا يقوم على أصولنا دليل ياباه 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 مقدارا من الثقل معيناً ووضعها في المكان الذى وضعها فيه من

الماء وأظهر منها ما أظهر وليس ذلك إلا بسبب مشيئته تعالى التابعة لحركته سبحانه لا لأمر اقتضاه ذاتها فجملت
تميد لا اضطراب أمواج البحر المحيط بها فوضع عليها من الجبال ما ثقلت به بحيث لم يبق للامواج سلطانا عليها
وهذا كما يشاهد في السفن حيث يضعون فيها ما يثقلها من أحجار وغيرها لنحو ذلك، وكون نسبة ارتفاع
أعظم الجبال إليها النسبة السابقة لا يضرنا في هذا المقام لأن الحجم أمر والثقل أمر آخر فقد يكون ذو الحجم
الصغير أثقل من ذي الحجم الكبير بكثير، لا يقال: إن خالقها ابتداء بحيث لا تزحزحها الأمواج كان ممكنا فلم
يفعله سبحانه وتعالى بل خلقها بحيث تحركها الأمواج ثم وضع عليها الجبال لدفع ذلك؛ لأننا نقول إنما فعل
سبحانه هكذا لما فيه من الحكم التي هو جل شأنه بها أعلم، وهذا السؤال نظير أن يقال: إن خالق الإنسان ابتداء
بحيث لا يؤثر فيه الجوع والعطش مثلا شيئا كان ممكنا فلم يفعله تعالى بل خلقه بحيث يؤثران فيه ثم خلق
له ما يدفع به ذلك ليدفعه به وله نظائر بعد كثيرة، وليس ذلك إلا ناشئا عن الغفلة عما يترتب
على ما صدر منه تعالى من الحكم، ولعل الحكمة فيما نحن فيه إظهار مزيد عظمته جلت عظمته للملائكة عليهم
السلام فإن ذلك مما يوقظ جفن الاستعظام ألا تراهم كيف قالوا حين رأوا مارأوا ربنا خلقت خلقا
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 الإنسان ونحوه محتاجا وخلق ما يزيل احتياجه دون خلقه ابتداء على وجه لا يحتاج معه إلى شيء،
فإن بين شيئا قلنا بمثله فيما نحن فيه، ثم إنا نقول: ليس حكمة خلق الجبال منحصرة في كونها أو تادا للأرض
وسببا 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 فلا تن 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 للعيون، ويشبه أن يكون مستقر الجبل مملوءا ماء ويكون الجبل
في حقه الأبخرة مثل الأنيق الصلب المعد للتقطير لا يدع شيئا من البخار يتحلل وقعر الأرض التي تحته
كالقرع والعيون كالآذنان التي في الأنايق والأودية والبخار كالتقوابل، ولذلك أكثر العيون إنما تنفجر
من الجبال وأقلها في البراري وهو مع هذا لا يكون إلا إذا كانت الأرض صلبة، وأما إن أكثر السحب تكون
في الجبال فلو جوه. 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 الانداء والثلوج 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
المادة فيها ظاهرا وباطنا أكثر والاحتقان أشد والسبب المحلل وهو الحر أقل، وأما المعدنيات المحتاجة إلى
أبخرة فيكون اختلاطها بالأرضية أكثر وإقامتها في مواضع لا تفرق فيها أطول ولا شيء في هذا المعنى كالجبال،
ومن تأمل علم أن للجبال منافع غير ذلك لا تحصى فلا يضر أن بعضا من الناس من وراء المنع لبعض ما ذكر
وسمعت من بعض (١) العصريين أن من جملة منافعها كونها سببا لانكشاف هذا المقدار المشاهد من

وذلك لاحتباس الأبخرة الطالبة لجهة العلو فيها ، وهو يقتضى أن الأرض قبلها كانت مغمورة وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « لما خلق الله تعالى الأرض فجعلت تميد فوضع عليها الجبال فاستقرت » على أنه يتراءى المناقاة بين جعلها أو تادا المصريح به في الآيات وكونها جاذبة للأرض إلى جهة العلو ولا يرد على ما ذكر في توجيه كونها سببا لاستقرار الأرض أن كونها فيها كشرع في سفينة ينافيه إذ يقتضى ذلك أن تتحرك الأرض إلى خلاف جهة مهب الهواء لأننا 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 الميذ لحكم عليها تحارفها الأفكار ولا يحيط بها إلا من أوتى علما لدنيا من ذوى الأبصار ارتفعت عنا جميع المئون وزالت سائر المحن ولا يازمنا على هذا أيضا القول بأن الأرض وسط العالم كما هو رأى أكثر الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين • ولم يخالف من الأولين الا شرذمة 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 الأحياء وهو الوسط فاذن هي في الوسط وهذا من الأقناعات الضعيفة ، ومع ذلك يرد عليه أنا لا نسلم شرافة النار على الأرض مطلقا فإنها 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 اللمسى للأرض بالنسبة اليها ، على أنا لو سلمنا الاشرافية فهي لا تقتضى إلا الوسط الشرفى لا المقدارى اذ لا أشرف له وذلك ليس هو الاحيزها الذى يزعمه جمهور المتقدمين لها لأنه متوسط بين الأجرام العنصرية والأجرام الفلكية ، ولم يخالف من الآخرين الا شرذمة قليلة هم هرشل وأصحابه زعموا أن الشمس ساكنة في وسط العالم وكل ما عداها يتحرك عليها لأنها جرم عظيم جدا وكل الأجرام دونها لا سيما الأرض فإنها بالنسبة اليها كالأشياء ، والحكمة تقتضى سكون الأكبر وتحرك الأصغر ، وهذا ايضا من الأقناعات الضعيفة ومع ذلك يرد عليه أن سكون الأصغر لا ميمما بين أمواج ورياح وحركة الأكبر لا سيما مثل الحركة التى يثبتها الجمهور للشمس أبلغ فى القدرة ، وتعليهم ذلك أيضا بأنا لا نرى للشمس ميلا عما يقال له منطقة البروج فيقتضى أن تكون ساكنة بخلاف غيرها لا يخفى ما فيه ، والذى يميل اليه كثير من الناس أن تحت الأرض ماء وانها فيه كبطيخة خضراء فى حوض . وجاء فى بعض الاخبار أن الأرض على متن ثور والثور على ظهر حوت والحوت فى 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 ويذوا حكمة ذلك الأكل بأنه إشارة الى خراب الدنيا وبشارة بفساد أساسها وان العود اليها حيث أن الأرض التى كانوا يسكنونها كانت مستقرة عليه ، وخص الأكل بالزائدة لما بينه الأطباء من أن العلة اذا وقعت فى الكبد دون الزائدة رجي برؤه فان وقعت فى الزائدة هلك العليل فأكلهم من ذلك أدخل فى البشرى . ومنع بعضهم صحة الاخبار الدالة على أنها ليست على الماء بلا واسطة لاسيما الخبر الطويل الذى

(٢-١٢-ج-١٣ - تفسير روح المعاني)

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 مرواه سلطان المحدثين البخاري « أول ما يأكله أهل الجنة زيادة كبد حوت يأكل منه سبعون ألفاً » بتكبير لفظ حوت ، ونظير ذلك في صحيح مسلم حيث ذكر فيه أنه تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يكفأها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر نزل لأهل الجنة وان ادامهم ثور ونون يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفاً ، وذكر حال الأرض فيه لا يعين مراد الخصم فإنه يجوز أن يكون الجمع بين ذلك للإشارة إلى خراب الدنيا وانقطاع أمر الاستعداد للمعاش وانصرام الحياة العنصرية المادية أما الإشارة إلى الأول فظاهر ، وأما إلى الثاني فبالاستيلاء على الثور وكل زائدة كبده فإنه عمدة عمدة الحارث المهتم لأمر معاشه وفي الخبر « كلكم حارث وكلكم همام » وأما الإشارة إلى الثالث فبالاستيلاء على الحوت وكل زائدة كبده أيضاً فإنه حيوان عنصري مائي لا يمكن أن يحيا سويعة 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 الحرائث الضرورية في أمر المعاش بصورة الثور وكل الصيد في جوف الفرا ، ويكون ذلك من قبيل ظهور الموت في صورة الكبش المالح 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 ففي كونه طعاماً لأهل الجنة بشارة بأنهم أحياء لا يموتون . وذكر أنه يستخرج من الثور الطحال وهو في الحيوان بمنزلة الأوساخ في البدن فإنه يجتمع فيه أوساخ البدن ، ما يعطيه البدن من الدم الفاسد فيعطى لأهل النار يأكلونه ، وكان ذلك من الثور لأنه بارد يابس كطبع 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 يزيدهم أكله إلا مرضاً وسقماً .

ونقل عن الغزالي والعهد 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 الاثني عشر المعلومة وقد كان كل منهما وتد الأرض وقت السؤال ولو كان الوتد إذ ذاك العقرب مثلاً لقال عليه الصلاة والسلام العقرب تحت الأرض . وأنت تعلم أن ذلك بمعزل عن مقاصد الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يتم على ما وقفت 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 الحرائث وهي موقوفة على السعي والاضطراب وذلك الثور من مبادئ الحرائث 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 حكيم ، والترتيب الذي يذكره الفلاسفة لم يأتوا له ببرهان مبين وليس عندهم فيه سوى ما يفيد الظن ، وحينئذ فيمكن القول

بترتيب آخر . نعم لا ينبغي القول بترتيب يكذبه الحس ويأباه العقل الصريح وإن جاء مثل ذلك عن الشارع وجب تأويله كما لا يخفى (١) وذكر بعض الفضلاء أنه لم يحى 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 التفكير فيها والاستدلال بها على وحدة الصانع وكاله جل شأنه وهو حاصل بما يحس منها، فسبحان من رفع السماء بغير عمد ومد الارض وجعل فيها رواسي (وانهارا) جمع نهر وهو جري الماء الفائض وتجمع أيضا على نهر ونهور وأنهر وتطلق على المياه السائلة على الارض، وضمها الى الجبال وعاقق بهما فعلا واحدا من حيث أن الجبال سبب لتكونها على ما قيل . وتعقب بأنه مبنى على ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من أن الجبال لتركبها من أحجار صلبة إذا تصاعدت اليها الابخرة احتبست فيها وتكاملت فتقلب مياها وربما خرقتها فخرجت، وذكر أن الذي تدل عليه الآثار أنها تنزل من السماء لكن لما كان نزولها عليها أكثر كانت كثيرا ما تخرج الانهار منها، ويكفي هذا لتشريكهما في عامل واحد وجعلهما جملة واحدة، وكانهم عنوا بالنزول من السماء على الجبال نزول ماء المطر من السماء التي هي أحد الاجرام العلوية عليها، والأكثر من أن النزول من السحاب، والمراد من السماء جهة العلو وهو الذي تحكم به المشاهدة، وقد أسلفنا لك ما يتعلق بذلك أول الكتاب فتذكره والانهار التي جعلها الله تعالى في الارض كثيرة، وذكر بعضهم أنها مائة وستة وتسعون نهر (٢) وقيل: هي أكثر من ذلك، وجاء في أربعة منها أنها من الجنة، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ سيحان . وجيحان . والفرات . والنيل كل من أنهار الجنة، والاولان بالالف بعد الحاء وهما نهران في أرض الارمن فجيحان نهر المصيصة وسيحان نهر أدنه، وقول الجوهري في صحاحه جيحان نهر بالشام غاظ أو أنه أراد المجاز من حيث أنه ببلاد الارمن وهي مجاورة للشام، وهما غير سيحون وجيحون بالواو فان سيحون نهر الهند وهو يجري من جبال بأقاصيها مما يلي العين إلى أن ينصب في البحر الحبشى مما يلي ساحل الهند، ومقدار جريه أربع مائة فرسخ، وجيحون نهر بلخ يجري من أعين إلى أن يأتي خوارزم فيتفرق بهضه في أماكن وبعضه باقيه إلى البحيرة التي عليها القرية المعروفة بالجرجانية أسفل خوارزم يجري منه اليها السفن طولها مسيرة شهر وعرضها نحو ذلك، وأما قول القاضي عياض هذه الانهار الاربعة أكبر أنهار بلاد الاسلام فالنيل بمصر والفرات بالعراق وسيحان وجيحان ويقال سيحون وجيحون ببلاد خراسان فقد قال النووي: إن فيه إنكارا من أوجه. أحدها قوله: الفرات بالعراق وليست بالعراق وإنما هي فاصلة بين الشام والجزيرة. الثاني قوله: سيحان وجيحان ويقال سيحون وجيحون فجعل الاسماء مترادفة وليس كذلك بل سيحان غير سيحون وجيحان غير جيحون باتفاق الناس. والثالث قوله: بلاد خراسان إنما سيحان وجيحان ببلاد الارمن بقرب الشام انتهى.

وقد يجاب عن الاول بنحو ما أجيب به عن الجوهري، ولا يخفى أنه بعدد زعم المترادف يصح الحكم بأنهما ببلاد خراسان كما يصح الحكم بأنهما ببلاد الارمن، وفي كون هذه الانهار من الجنة تأويلان. الاول أن المراد تشبيه مياها

(١) ومن رام الجمع بين الشريعة والفلسفة فقد رام الجمع بين الضدين كما لا يخفى اهـ منه (٢) في الافليم الاول ثلاثون وفي الثاني سبعة وعشرون وفي الثالث اثنان وعشرون وفي الرابع كذلك وفي الخامس خمسة عشر وفي السادس اربعون وفي السابع كذلك والله تعالى اعلم اهـ منه

بمياه الجنة والابخار بامتيازها على ماعداها ومثله كثير في الكلام . والثاني ما ذكره القاضي عياض أن الايمان عم بلادها وأن الاجسام المتغذية منها صائرة إلى الجنة وهذا ليس بشئ : ولورد إلى اعتبار التشبيه أي أنها مثل أنهار الجنة في أن المتغذين من مائها المؤمنون لكان أوجه ، وقال النووي : الاصح أن الكلام على ظاهره وأن لها مادة من الجنة وهي موجودة اليوم عند أهل السنة .

ويأتي التأويل الاول مافي صحيح مسلم أيضا من حديث الاسراء وحدث نبي الله ﷺ أنه رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها نهران ظاهران ونهران باطنان فقلت : يا جبريل ما هذه الانهار؟ فقال : أما النهران الباطنان فهريان في الجنة (١) وأما الظاهران فالفرات والنيل ، وضمير أصلها السدرة المنتهى كما جاء مبينا 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 الهى وما ينضم اليها من السيول وغيرها ، وكأني أرى بعض الناس ليسنى يلتزم ذلك في جميع ما يجري في هاتيك الانهار ، وبعضهم أيضا يجعل الاخبار في هذا الشأن اشارات إلى أمور انفسية فقط وليس مما ترتضيه الانفس المرضية . نعم أما لا أمنع التأويل مع بقاء الامر أفاقيا وليس عدم اعتقاد الظاهر مما يخجل بالدين كما لا يخفى على من لا تعصب عنده . وللخباريين في هذه الانهار كلام طويل تمجه أسماع ذوى الالباب ولا يجرى في أنهار قلوبهم ولا أراه يصلح الاللقاء في البحر .

وجاء في بعض الاخبار مرفوعا «نهران مؤمنان ونهران كافران 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 بالايمان والكفر على الحقيقة غير ظاهر ، ثم ان أفضل الأنهار كما قال غير واحد النيل وباقيها على السواء . وزاد بعضهم في عداد ما هو من الجنة دجلة وروى في ذلك خبرا عن مقاتل عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وليس مما يعول عليه ، والله تعالى أعلم ﴿ وَمَنْ كُلُّ الثَّمَرَاتِ ﴾ متعلق - بجمل - في قوله تعالى : ﴿ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ أى اثنيين حقيقة وهما الفردان اللذان كل منهما زوج الآخر وأكد به الزوجين لئلا يفهم ان المراد بذلك الشفعان اذ يطلق الزوج على المجموع لكن اثنيين ذلك اعتبارية أى جعل من كل نوع من أنواع الثمرات الموجودة في الدنيا ضربين وصنفين إما في اللون كالابيض والاسود أو في الطعم كالحلو والحامض أو في القدر كالصغير والكبير أو في الكيفية كالحار والبارد وما أشبه ذلك .

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

(١) هما السلسيل والكوثرا منه

أولا فكيف في الثمرات وتكون واحد من كل أولا كاف في التكون والوجه ما ذكر أولا ، وجوز أن يتعلق الجار - بجعل - الاول ويكون الثاني استثناء لبيان 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 مظلمًا بعد ما كان مضيئًا ، ففيه اسناد ما لمكان الشيء إليه ، وفي جعل الجو مكانا للنهار تجوز لأن الزمان لا مكان له والمكان إنما هو للضوء الذي هو لازمه ، وجوز في الآية استعارة كقوله تعالى : (يكور الليل على النهار) بجعله مغشياً للنهار ملفوفاً 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 وهي أنسب بالليل من النهار ، وعد هذا في تضاعيف الآيات السفلية وان كان تعلقه بالآيات العلوية ظاهراً 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 الأرض وجعل الرواسي عليها وإجراء الأنهار فيها وخلق الثمرات واغشاء الليل النهار ، وفي الإشارة بذلك تنبيه على عظم المشار إليه في بابه (لآيات) باهرة قيل : هي آثار تلك الأفاعيل البديعة جلت حكمة صانعها - ففي - على معناها فان تلك الآثار مستقرة في تلك الأفاعيل منوطة بها ، وجوز أن يشار بذلك إلى تلك الآثار المدلول عليها بتلك الأفاعيل (لقوم يتفكرون) فان التفكير فيها يؤدي 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 منزهاً أن يوصف بصورة . وقال بعض الأدباء : الفكر مقلوب عن الفك لكن يستعمل الفكر في المعاني وهو فك الأمور وبحسبها طلباً للوصول إلى حقيقتها ، والمشهور أنه ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول ، وقد تقدم وجه جعل هذا مقطعا في الآية .

وذكر الامام أن الأكثر في الآيات إذا ذكر فيها الدلائل الموجودة في العالم السفلي أن يجعل مقطعا (إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) وما يقرب منه وسببه أن الملاسفة يسندون حوادث العالم السفلي إلى الاختلافات الواقعة في الأشكال الكوكبية فرده الله تعالى بقوله : (لقوم يتفكرون) لأن من تفكر فيها علم أنه لا يجوز أن يكون حدوث تلك الحوادث من الاتصالات الفلكية فتفكره (وفي الأرض قطع) جملة مستأنفة مشتملة على طائفة أخرى من الآيات أي في الأرض بقاع كثيرة مختلفة في الأوصاف فمن طيبة منبته ومن سبخة لا تنبت ومن رخوة ومن صلبة ومن صالحة للزرع لا للشجر ومن صالحة للشجر لا للزرع الى غير ذلك (متجورات) أي متلاصقة والمقصود الاخبار بتفاوت أجزاء الأرض المتلاصقة على الوجه الذي علمت وهذا هو المأثور عن الأكثرين ، وأخرج أبو الشيخ عن قتادة أن المعنى وفي الأرض صقري قريب بعضها من بعض ، وأخرج عن

الحسن افسر ذلك بالاهاواز. وفارس. والكوفة. والبصرة، ومن هنا قيل في الآية كتنفاه على حد (سرايل تقيمكم الحرة) والمراد قطع متجاورات وغير متجاورات، وفي بعض المصاحف (وقطعا متجاورات) بالنصب أى وجعل في الارض قطعاً ﴿ وَجَنَّاتٌ ﴾ أى بساتين كثيرة (١) ﴿ مِّنْ أَعْنَابٍ ﴾ أى من أشجار الكرم ﴿ وَزَّرْعٌ ﴾ من كل نوع من أنواع الحبوب، وافراده لمراعاة أصله حيث كان مصدراً، ولعل تقديم ذكر الجنات عليه مع كونه عمود المعاش لما أن في صنعة الاعناب مما 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 لكفى، ومن هنا جاء في بعض الاخبار القدسية أتكفرون بى وأنا خالق العنب. وفي إرشاد العقل السليم تعليل ذلك بظهور حال الجنات في اختلافها ومباينتها لسائرها ورسوخ ذلك فيها، وتأخير قوله تعالى: ﴿ وَنَخِيلٌ ﴾ لثلا يقع بينها وبين صفتها وهى قوله تعالى: ﴿ صَنَوَانٌ مِّمَّ مَّ وَغَيْرُ صَنَوَانٍ ﴾ فاصلة أو يطول الفصل بين المتعاطفين، وصنوان جمع صنو وهو الفرع الذى يجمعه وآخر اصل واحد وأصله المثل، ومنه قيل: للعلم صنو، وكثير الصادق فى الجمع كالمفرد هو اللغة المشهورة وبها قرأ الجمهور، ولغة تميم وقيس (صنوان) بالضم كذئب وذؤبان وبذلك قرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما. والسلمى. وابن مصرف، ونقله الجعبرى فى شرح الشاطبية عن حفص • وقرأ الحسن. وقتادة بالفتح، وهو على ذلك اسم جمع كالسعدان لا جمع تكسير لأنه ليس من أبنيته، وقرأ الحسن (جنات) بالنصب، عطفاً عند بعض على (زوجين) مفعول (جعل) و(من كل الثمرات) حيثنذ 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 (رواسى) وقال أبو حيان: الأولى اضممار فعل لبعده ما بين المتعاطفين أو بالجر عطفاً على (كل الثمرات) على أن يكون هو مفعولاً بزيادة (من) فى الاثبات و(زوجين اثنين) حالاً منه، والتقدير وجعل فيها من كل الثمرات حال كونها صنفين، فلعل عدم نظم قوله تعالى: (وفى الأرض قطع متجاورات) فى 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 قيل - الايماء إلى كون تلك الأحوال صفات راسخة لتلك القطع. وقرأ جمع من السبعة (وزرع ونخيل) بالجر على أن العطف على (أعناب) وهو كما فى الكشف من باب - متقلداً سيفاً ورماً - أو المراد أن فى الجنات فرجام زروعة بين الأشجار والأفلا يقال للمزرعة وحدها جنة وهذا أحسن منظراً وأنزّه. وادعى أبو حيان أن فى جعل الجنة من الأعناب تجوزاً لأن الجنة فى الحقيقة هى الأرض التى فيها الأعناب ﴿ يُسْقَى ﴾ أى ما ذكر من القطع والجنات والزرع والنخيل وقرأ أكثر السبعة بالتأنيث مراعاة للفظ، وهى قراءة الحسن. وأبى جعفر، قيل: والاول أوفق بمقام بيان اتحاد الكل فى حالة السقى ﴿ بَمَاءٍ وَاحِدٍ ﴾ لاختلاف فى طبعه سواء كان السقى من ماء الامطارا ومن ماء الانهار، وقيل: إن الثانى أوفق بقوله سبحانه: ﴿ وَنُفَّضُ ﴾ أى مع وجود أسباب التشابه بمحض قدرتنا واحساننا

(١) التقييد بذلك من المقام اه منه

(بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ) آخر منها (فِي الْأَكْلِ) لمكان النأيث ، وأمال فتحة القاف حمزة ، والكسائي ، والاكل بضم الهمزة والكاف وجاء تسكينها ما يؤكل ، وهو هنا الثمر والحب ، وقول بعضهم : أى فى الثمر شكلاً وقدرًا ورائحة وطعماً من باب التغليب ، وقرأ حمزة . والكسائي (يفضل) بالياء على بناء الفاعل رداً على (يدبر) و(يفصل) و(ينغشى) وقرأ يحيى بن يعمر وهو أول من نقط المصحف . وأبو حيوة . والحلي عن عبد الوارث بالياء 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 (لِقَوْمٍ يَعْقُلُونَ) يعملون على قضية عقولهم فان من عقل هاتيك الاحوال العجيبة وخروج الثمار المختلفة فى الاشكال والالوان والطعوم والروائح فى تلك القطع المتباينة المتلاصقة مع اتحاد ما تسقى به بل وسائر أسباب نموها لا يتلعم فى الجزم بأن لذلك صانعاً حكيماً قادراً مدبراً لها لا يعجزه شئ ، وقيل : المراد أن من عقل ذلك لا يتوقف فى الجزم بأن من قدر على ابداع ما ذكر قادر على اعادة ما أبداه بل هى أهون فى القياس ولعل ما ذكرناه أولى . ثم ان الاحوال وإن كانت هى الآيات أنفسها لأنها فيها إلا أنها قد جردت عنها أمثالها مبالغة فى كونه آية - ففى - تجريدية مثلها فى قوله تعالى : (لهم فيها دار الخلد) على المشهور . وجوز أن يكون المشار اليه الاحوال الكلية ، والآيات افرادها الحادثة شيئاً فشيئاً فى الازمنة وآحادها الواقعة فى الأقطار والامكنة المشاهدة لاهلها - ففى - على معناها ، ومنهم من فسر الآيات بالدلالات لتبقى فى على ذلك وهو كما ترى ، 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 فى الاكل الظاهر لكل عاقل مع تحقق ذلك فى الخواص والكيفيات مما يتوقف العثور عليه على نوع تأمل وتفكر فإنه لا حاجة إلى التفكير فى ذلك أيضاً ، وفيه تعريض بأن المشركين غير عاقلين ، ولبعض الرجاز فيما يشير اليه الآية :

والارض فيها عبرة للمعتبر	تخبر عن صنع ملك مقتدر
تسقى بماء واحد اشجارها	وبقعة واحدة قرارها
والشمس والهوا ليس يختلف	وأكلها مختلف لا ياتلف
لو أن ذا من عمل الطبائع	أو أنه صنعة غير صانع
لم يختلف وكان شيئاً واحداً	هل يشبه الاولاد إلا الوالد
الشمس والهوا يامعاند	والماء والتراب شئ واحد
فما الذى أوجب هذا التفاضل	الاحكيم لم يرد به باطلا

وأخرج ابن جرير عن الحسن فى هذه الآية أنه قال : هذا مثل ضرب به الله تعالى لقلوب بنى آدم كانت الارض فى يد الرحمن طينة واحدة فسطحها وبطحها انفارت قطعاً متجاورة فينزل عليها الماء من السماء فتخرج هذه زهرتها وثمرها وشجرها وتخرج نباتها وتخرج هذه سبخها وملحها وخبثها وكلتاها 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 ، وتقسو قلوب فتلهو وتسهو ، ثم قال : والله ما جالس القرآن أحد الاقام من عنده بزيادة أو نقصان قال الله تعالى : (و نزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للذين لا يزيد الظالمين الا خساراً) اه قال أبو حيان وهو شبيه بكلام الصوفية ﴿ وَإِنْ تَعْجَبْ ﴾ أى إن يقع منك عجب يا محمد ﴿ فَعَجَبٌ 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 خبر مقدم و(قولهم) مبتدأ مؤخر ، وقدم الخبر للقصر والتسجيل من أول الامر بكون قولهم أمراً عجيباً ، وفي البحر أنه لا بد من تقدير صفة لعجب - لأنه لا يتمكن المعنى بمطلق فيقدر والله تعالى أعلم فعجب أى عجب أو فعجب غريب ، وإذا قدرناه موصوفاً جاز أن يعرب مبتدأ للمسوغ وهو الوصف ولا يضر كون الخبر معرفة ، وذلك كما قال سيويه في - كم مالك - ان كم مبتدأ لوجود المسوغ فيه وهو الاستفهام ، وفي نحو اقصد رجلاً خير منه أبوه إن خير مبتدأ للمسوغ أيضاً وهو العمل ، ونقل أبو البقاء القول بأن (عجب) بمعنى معجب ثم قال : فعلى هذا يجوز أن يرتفع (قولهم) به وتعقب بأنه لا يجوز ذلك لأنه لا يلزم من كون شيء بمعنى شيء أن يكون حكمه في العمل حكمه فعجب يعمل و (عجب) لا يعمل ، ألا ترى أن فعلاً كذبح وفعلاً كقبض وفعلاً كغرفة 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 النحويون ما يرفع الفاعل في أشياء ولم يعدوا المصدر اذا كان بمعنى اسم الفاعل منها ه والظاهر أن (أئذا كنا) إلى آخره في محل نصب مفعول لقول محكي به ، والاستفهام إنكارى مفيد لكمال الاستبعاد والامتنكار ، وجوز أن يكون في محل رفع على البدلية من (قولهم) على أنه بمعنى المفعول وهو على ما قال أبو حيان : اعراب متكلف وعدول عن الظاهر ، وعليه فالعجب تكلمهم بذلك وعلى الاول كلامهم ذلك ، والعامل في (إذا) ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ إِنَّا لَنِي خَلْقٌ جَدِيدٌ ﴾ وهو نبعث أو نعاد ، والجديد ضد الخلق والبالى ، ويقال : ثوب جديد أى كما فرغ من عمله وهو فعيل بمعنى مفعول كأنه قطع من نسجه ، وتقديم الظرف لتقوية الانكار بالبعث بتوجيهه اليه في حالة منافية له ، وتكرير الهمزة في (أئنا) لتأكيد الانكار ، وليس مدار انكارهم كونهم ثابتين في الخلق الجديد بالفعل عند كونهم تراباً بل كونهم بعرضية ذلك واستعدادهم له ، وفيه من الدلالة على عتوم وتماديهم في النكير ما لا يخفى . قال أبو البقاء : ولا يجوز أن تنصب (إذا) بكنا لأنها مضافة إليها ولا بجديد لأن ما بعد أن لا يعمل فيما قبلها وكذا الاستفهام . ورد الاول في المعنى بأن (إذا) عند من يقول بأن العامل فيها شرطها وهو المشهور غير مضافة 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 معينة بل مبهمه كما ذكره القائلون به وهم صرح في المعنى أيضاً •

وقيل : معنى الآية إن تعجب يا محمد من قولهم في انكار البعث فقولهم عجيب حقيق أن يتعجب منه •

وتعقبه في البحر بأنه ليس مدلول اللفظ لأنه جعل فيه متعلق عجبه 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 وتغايرا 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 كمنه 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 بمن ينكر مع هذا قدرته على البعث وهو أهون شيء عليه ، وقيل : المعنى إن تجدد منك التعجب لانكارهم البعث فاستمر عليه فان انكارهم ذلك من الاعاجيب ، وقيل : المراد إن كنت تريد أيها المرید عجبا فهل فان من أعجب العجب انكارهم البعث ، واختلف القراء في الاستفهامين إذا اجتمعا في أحد عشر موضعا هذا . وفي المؤمنين . والعنكبوت . والنمل . والسجدة . والواقعة . والنازعات . وبنی اسرائیل في موضعين وكذا في الصافات ، فقرأ نافع . والكسائي بجعل الاول استفهاما والثاني خبرا إلا في العنكبوت والنمل فعمس نافع وجمع الكسائي بين الاستفهامين في العنكبوت وأما في النمل فعلى أصله إلا أنه زادونا * وقرأ ابن عامر بجعل الأول خبراً والثاني استفهاما إلا في النمل والنازعات فعمس وزاد في النمل نونا كالكسائي وإلا في الواقعة فقرأ باستفهامين وهي قراءة باقي السبعة في هذا الباب إلا ابن كثير وحفصا فانهما قرأ في العنكبوت بالخبر في الأول والاستفهام في الثاني وهم على أصولهم في اجتماع الهمزتين من تخفيف وتحقيق وفصل بين الهمزتين (أولئك) مبتدأ والموصول خبره أي أولئك المنكرون للبعث ريثما عابنوا من آيات ربهم الكبرى ما يرشدهم الى الايمان لو كانوا يبصرون (الذين كفروا بربهم) 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 المتفقون عليه عليهم السلام (وأولئك) مبتدأ خبره جملة قوله تعالى : (الأغلال في أعناقهم) وفيه احتمالان : الأول أن يكون المراد وصفهم بذلك في الدنيا فهو تشبيه وتمثيل لحالهم في امتناعهم عن الايمان وعدم الالتفات الى الحق بحال طائفة في أعناقهم أغلال وقيود لا يمكنهم الالتفات معها كقوله :

كيف الرشاد وقد خلفت في نفر لهم عن الرشاد أغلال وأقياد

كأنه قيل : أولئك مقيدون بقيود الضلالة لا يرجى خلاصهم . الثاني أن يكون المراد وصفهم به في الآخرة والكلام اما باق على حقيقته اذا قال سبحانه : (إذ الاغلال في أعناقهم والسلاسل) وروى ذلك عن الحسن قال : إن الاغلال لم تجعل في أعناق أهل النار لأنهم أعجزوا الرب سبحانه ولكنها جعلت في أعناقهم لكي إذا طغابهم اللهب أرسنهم في النار ، وأما مخرج مخرج التشبيه لحالهم بحال من يقدم للسياسة . وقيل : المراد من الاغلال اعمالهم الفاسدة التي تقلدوها كالاغلال ، وهو جار على احتمال أن يكون ذلك في الدنيا أو في الآخرة والاول ناظر الى ما قبل والثاني الى قوله تعالى : (وأولئك) أي المرصوفون بما ذكر

(٢ - ١٤ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

﴿ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝ ﴾ لا ينفكون عنها ، قيل : وتوسط الفصل ليس لتخصيص الخلود بمنكري البعث خاصة بل بالجميع المدلول عليه بقوله تعالى : (أولئك الذين كفروا بربهم) ۝
وأورد على ذلك أن (هم) ليس ضمير فصل لأن شرطه أن يقع بين مبتدأ وخبر يكون اسما 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 الافراد لقصد الحصر والتخصيص المذكور كما في هو عارف ۝

وقال بعضهم : لعل القائل بما ذكر لا يتبع النحاة في الاشتراط المذكور كما أن الجرجاني والسهيلي جوزا ذلك إذا كان الخبر مضارعاً اسم الفاعل مثله ﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ ﴾ بالعقوبة التي هددوا بها على الاصرار على الكفر استهزاء وتكديبا ﴿ قَبْلَ الْحَسَنَةِ ﴾ أي العافية والسلامة منها ، والمراد بكونها قبلها أن سؤاها قبل سؤاها أو أن سؤاها 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 كسمره وسمرات وهي العقوبة الفاضحة ، وفسرها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بالعقوبة المستأصلة للعضو كقطع الاذن ونحوه سميت بها لما بين العقاب والمعاقب به من المماثلة كقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) أو هي مأخوذة من المثال بمعنى القصاص يقال : أمثلت الرجل من صاحبه وأقصصته بمعنى واحد أو هي من المثل المضروب لعظمتها والجمل في موضع الحال لبيان ركاكة رأيهم في الاستعجال بطريق الاستهزاء أي 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 والثاء ، وعيسى بن عمرو في رواية الاعمش : وابو بكر بضمهما وهو لغة أصلية ، ويحتمل أنه أتبع فيه العين للفاء ، وابن وثاب بضم الميم وسكون الثاء وهي لغة تميم ، وابن مصرف بفتح الميم وسكون الثاء وهي 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) أي أنه تعالى لغفور للناس مع كونهم ظالمين : قيل : وهذه الآية ظاهرة في مذهب أهل السنة وهو جواز مغفرة الكبائر والصغار بدون توبة لأنه سبحانه ذكر المغفرة مع الظلم أي الذنب ولا يكون معه الا قبل التوبة لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وأول ذلك المعتزلة بأن المراد مغفرة الصغار لمجتنب الكبائر أو مغفرتها لمن تاب أو المراد بالمغفرة معناها اللغوي وهو الستر بالامهال وتأخير العقاب الى الآخرة كما أنه 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 عذابهم الى الآخرة لا محذور فيه وهو المناسب لاستعجالهم العذاب . واجيب بأن المراد أن ذلك مخالف للظاهر ولا استعمال القرآن ، وذكر العلامة الطيبي أنه يجب تأويل الآية بأحد الأوجه الثلاثة لأنها بظاهرها كالحث على الظلم لأنه سبحانه وعد المغفرة البالغة مع وجود الظلم . وتعقب ذلك في الكشف فقال : فيه نظر لأن الأسلوب يدل على أنه تعالى بليغ المغفرة لهم مع استحقاقهم للخلافها لتلبسهم بما العقاب أولى بهم عنده ، والظاهر أن التأويل بناء على مذهب الاعتزال . وأما على مذهب أهل السنة فانما يؤول لو عم الظلم الكفر ، ثم قال : والتأويل بالستر والامهال أحسن فيكون قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ لتحقيق الوعيد بهم وإن كانوا تحت ستره وإمهاله ، ففيه إشارة الى أن ذلك إمهال لا اهمال ، والمراد بالناس الممهوردون وهم المستعجلون المذكورون قبل أو الجنس دلالة على كثرة الهالكين 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 ماله 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 لا تكل كل أحد » ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وهم المستعجلون كما روى عن قتادة ، وكأنه إنما عبر عنهم بذلك نعيًا عليهم كفرهم بآيات الله تعالى التي تخزلها صم الجبال حيث لم يرفعوا لها رأساً ولم يعدوها من جنس الآيات وقالوا : ﴿ لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ﴾ مثل آيات موسى وعيسى عليهما السلام من قلب العصاحية واحياء الموتى عناداً أو مكابرة والاف في 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 ، وتنوين (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 الاتيان بما يعلم به نبوتك وقد حصل بما لا مزيد عليه ولا حاجة الى الزاهم والقاهم الحجر بالاتيان بما أقرحوه ﴿ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾ أي نبي داع الى الحق مرشد اليه بآية تليق به وبزمانه ، والتنكير للاهمال وروى هذا عن قتادة أيضاً . ومجاهد ، وعليه فقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى ﴾ استئناف جواباً عن سؤال من يقول : لماذا لم يجابوا الى المقترح فتنقطع حججهم ولعلمهم يهتدون ؟ بأن ذلك أمر مدبر ببالغ العلم وناقد القدرة لا عن الجراف واتباع آرائهم السخاف ، وجوز أن يراد بالهادى هو الله تعالى وروى ذلك عن ابن عباس . والضحاك . وابن جبير ، فالتنوين فيه للتفخيم والتعظيم ، وتوجيه الآية على ذلك أنهم لما أنكروا الآيات عنادا لكفرهم الناشء عن التقليد ولم يتدبروا الآيات قيل : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ لَاهَادٍ مَثَبٌ لِلْإِيمَانِ فِي صُدُورِهِمْ صَادَهُمْ عَنْ جِحُودِهِمْ فَانْ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ وَهُوَ سَبْحَانَهُ الْقَادِرُ عَلَيْهِ ، وَعَلَى هَذَا قِيلَ : يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ : (اللَّهُ) خَبْرٌ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوفٌ أَيُّهُوَ اللَّهُ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَفْسِيرًا لِهَادٍ - (يَعْلَمُ) جُمْلَةٌ مَقْرُورَةٌ

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 الممطوف والمعطوف عليه بالجار والمجرور والنحويون في جوازه 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 سبقهم إلى الهدى . قال أبو حيان : وهذا يرجع إلى أن الهادى هو النبي لأنه الذى يسبق إلى ذلك وعن أبى صالح أنه القائد إلى الخير أو إلى الشر والكل كما ترى . وقالت الشيعة : إنه على كرم الله تعالى وجهه ورووا في ذلك اخبارا ، وذكروا ذلك التفسيرى منا . وأخرج ابن جرير وابن مردويه . والدبلى . وابن عساكر عن ابن عباس قال : لما نزلت (إنما أنت منذر) الآية وضع رسول الله ﷺ يده على صدره فقال : أنا المنذر وأوماً بيده 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 أبى حاتم . والطبرانى في الاوسط . والحاكم وصححه . 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 الاثر ، وليس في الآية دلالة على ما تضمنه 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 التي نقول 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 ويذروا أنه الذى يهتدى به وهو قد بايع أولئك الخلفاء طوعا ومدحهم وأثنى عليهم خيرا ولم يطعن في خلافتهم فينبغى الاقتداء به والجرى على سننه في ذلك ودون اثبات خلاف ما أظهر خرط القتاد . وقال أبو حيان : إنه ﷺ على فرض صحة الرواية إنما جعل عليا كرم الله تعالى وجهه مثالا من علماء الامة وهداتها إلى الدين فكأنه 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 ما شاء 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 باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » وأخبار آخر متضمنة لإثبات من يهتدى به غير على كرم الله تعالى وجهه ، وأنا أظنك لا تلتفت إلى التأويل ولا تعباً بما قيل وتكتفى بمنع صحة الخبر وتقول ليس في الآية بما يدل عليه عين ولا أثر هذا ، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أى يعلم حمل كل أثنى من أى الاثبات كانت ، والحمل على هذا بمعنى المحمول ، وأن تكون موصولة والعائد محذوف أى

الذي تحمله في بطنها من حين العلوق إلى زمن الولادة لا بعد تكامل الخلق فقط ، وجوز أن تكون نكرة موصوفة و (يعلم) قيل متعدية إلى واحد فهي عرفانية ، ونظرفيه بان المعرفة لا يصح استعمالها في علم الله تعالى وهو ناشئ من عدم المعرفة بتحقيق ذلك وقد تقدم ، وجوز أن تكون استفهامية معلقة - ليعلم - وهي مبتدأ أو مفعول مقدم والجملة سادة مسد المفعولين ، أى يعلم أى شئ تحمل وعلى أى 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 يتميأ الامتياز بينها به سبحانه بهذه الآية على احاطة علمه جل شأنه ازاحة لشبهتهم ، وقيل : وجهها أنهم لما استعجلوا بالسئلة نبه 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 أنى وما تضع) ﴿ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزِدُّهُ ﴾ أى ما تنقصه وما تزداده في الجنة كالخديج والتام وروى ذلك عن ابن عباس ، وفي المدة كالمولود في أقل مدة الحمل والمولود في أكثرها وفيما بينهما وهو رواية أخرى عن الخبر ، قيل : إن الضحاك ولد لسنتين ، وان 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 سنتان وهو المروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها ، فقد أخرج ابن جرير عنها لا يكون الحمل أكثر من سنتين قدر ما تتحرك فلكة منزل ، وفي العدد كالواحد فما فوق ، قيل : ونهاية ما عرف أربعة فانه يروى أن شريك (٢) بن عبد الله ابن أبي نعيم القرشي كان رابع أربعة وهو الذى وقف عليه امامنا الاعظم رضى الله تعالى عنه ، وقال الشافعي عليه الرحمة : أخبرني شيخ باليمن أن امرأته ولدت بطونا في كل بطن خمسة وهذا من النوادر ، وقد اتفق مثله لكن ما زاد على اثنين لضعفه لا يعيش الا نادرا ، 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 يغيض تارة ويظهر أخرى ، وغاض جاء متعديا ولازما كنقص وكذا ازداد وهو مما اتفق عليه أهل اللغة ، فان جعلتهما لازمين لا يجوز أن تكون (ما) موصولة أو موصوفة لعدم العائد ، واسناد الفعلين كيفما كانا إلى الارحام 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 شئ خلقناه بقدر) فان كل حادث من الاعراض والجواهر له في كل مرتبة من مراتب التكوين ومبادئها وقت معين وحال مخصوص لا يكاد يجارزه ولعل حال المعدوم معلوم بالدلالة إذا قلنا: إن الشئ هو الموجود و (عند) ظرف متعلق بمحذوف وقع صفة لشيء أول كل و (بمقدار) خبر (كل) وجوز أن يكون الظرف متعلقا بمحذوف وقع حالا من - مقدار - وهو في الاصل صفة له لكنه لما قدم أعرب حالا وفاء بالقاعدة ، وأن يكون ظرفا لما يتعلق به الجار ، والمراد بالعندية الحضور العلى بل العلم الحضورى على ما قيل ، فان تحقق الاشياء في أنفسها في أى مرتبة كانت 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) أي الغائب عن الحس (وَالشَّهَادَةِ) أي الحاضر له عبر عنهما بهما مبالغة ه

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أن الغيب السر والشهادة العلانية، وقيل: الأول المعدوم والثاني الموجود ونقل عن بعضهم أنه قال: إنه سبحانه لا يعلم الغيب على معنى أن لا غيب بالنسبة اليه جل شأنه والمعدومات مشهودة له تعالى بناء على القول برؤية المعدوم 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 (الكبير) العظيم الشأن الذي كل شيء درونه (المتعال) المستعلى على كل شيء في ذاته وعلمه وسائر صفاته سبحانه، وجوز أن يكون المعنى الكبير الذي يجمل عما نعته به الخلق من صفات المخلوقين ويتعالى عنه، فعلى الأول المراد تنزيهه سبحانه في ذاته وصفاته عن مدانة 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 أثى) الى آخر ما يفيد التنزيه عما يزعمه النصارى والمشركون، ورفع (الكبير) على أنه خبر بعد خبر، وجوز أن يكون (عالم) مبتدأ وهو خبره (سواء منكم من أسر القول) أخفاه في نفسه ولم يتلفظ به، وقيل: تلفظ به بحيث لم يسمع نفسه دون غيره (ومن جهر به) من يقابل ذلك بالمعنيين (ومن هو مستخف) مبالغ في الاختفاء كأنه مخف (بالليل) وطالب للزيادة (وسارب بالنهار) أي ظاهر فيه كما روى عن ابن عباس، وهو على ما قال جمع في الاصل اسم فاعل من سرب إذا ذهب في سره أي طريقه، ويكون بمعنى تصرف كيف شاء قال الشاعر:

إني سربت وكنت غير سرورب وتقرب الاحلام غير قريب

وقال الآخر: وكل أناس قاربوا قيد فخلهم ونحن خلعنا قيده فهو سارب

أي فهو متصرف كيف شاء لا يدفع عن جهة يفتخر بعزة قومه، فما ذكره الخبر لازم معناه، وقرينته وقوعه في مقابلة مستخف، والظاهر من كلام بعضهم أنه حقيقة في الظاهر، ورفع (سواء) على أنه خبر مقدم و(من) مبتدأ مؤخر، ولم يثن الخبر لأنه في الاصل مصدر وهو الآن بمعنى مستو ولم يجيء تثنيته في أشهر اللغات، وحكى أبو زيدهما سوا 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 سيبويه قول العرب: سواء عليه الخير والشر، وقول ابن عطية: إن سيبويه ضعف ذلك

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

تعال فان عاهدتني لا تخوتني نكن مثل من ياذبب يصطحبان

فكأنه قيل: سواء منكم اثنان مستخف بالليل وسارب بالنهار، قال في الكشف: وعلى الوجهين (من) موصوفة لا موصولة فيحمل الاوليان أيضا على ذلك ليتوافق الكل، وإيثارها على الموصولة دلالة على أن المقصود الوصف فان ذلك متعلق العلم، واما لو قيل: سواء الذي أسر القول والذي جهر به فان أريد الجنس من باب • ولقد أمر على اللثيم يسبني * فهو والاول سواء لكن الاول نص، وإن أريد المعهود حقيقة أو تقديرا لزم ايها خلاف المقصود لما مر، وقيل: في الكلام موصول محذوف والتقدير ومن هو سارب كقول أبي فراس:

فليت الذي بيني وبينك عامر وبينى وبين العالمين خراب

وقول حسان:

أمن يهجو 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 لاثنتين، 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 تساعده العربية لأن (من) لا تكون مصدرية ولا سائبك في الكلام. وزعم ابن عطية جواز أن تكون الآية متضمنة لثلاثة أصناف فالذي يسر طرف والذي يجهر طرف مضاد للاول والثالث ملون يعصى بالليل مستخفيا ويظهر البراءة بالنهار وهو كما ترى. ومن الغريب ما نقل عن الاخفش وقطرب تفسير المستخفي بالظاهر فانه وإن كان موجوداً في كلامهم بهذا المعنى لكن يمنع عنه في الآية ما يمنع، ثم ان في بيان علمه تعالى بما ذكر بعد بيان شمول علمه سبحانه الاشياء كلها ما لا يخفى من الاعتناء بذلك.

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

(١) أى في الشعر اه منه

كان أحدهم يظاً عقب الآخر ، فالتفعيل للتكثير وهو اما في الفاعل أو في الفعل لا للتعدية لان ثلاثيه متعد بنفسه ، ويجوز أن يكون اطلاق المعقبات على الملائكة عليهم السلام باعتبار أنهم يعقبون أقوال الشخص وأفعاله أى يتبعونها ويحفظونها بالكتابة . وقال الزمخشري : ان اصله معتقات 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 والكاف كل منهما لا يدغم في الآخر ولا يدغمان في غيرهما ، والتاء في معقبة للبالغة كساء - نساء - لان الملائكة عليهم السلام غير مؤنثين ، وقيل : هي للتأنيث بمعنى أن معقبة صفة جماعة منهم ، فمعى معقبات جماعات كل جماعة منها معقبة وليس معقبة 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 فنصار مثل الواردة للجماعة الذين يردون وإن كان أصله أن يطلق على مؤنث وارد ، وتشبيهه بذلك بما ذكر من حيث المعنى لا من حيث صناعة النحو ، فبين أن معقبة من حيث اريد به الجمع كرجال من حيث وضع للجمع وان معقبات من حيث استعمال جمعاً لمعقبة المستعمل في الجمع كرجالات الذى هو جمع رجاله . وقرأ أبى . وإبراهيم (معاقيب) وهو جمع كما قال الزمخشري جمع معقب أو معقبة بتشديد 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 حذفت الهاء من الجمع وعوضت الياء عنها ولعله الأظهر ، وقرئ (معتقات) من اعتقب (من بين يديه ومن خلفه) متعلق بمحذوف وقع صفة لمعقبات أو حالا من الضمير في الظرف الواقع خبراً له ، فالمدنى أن المعقبات محيطة بجميع جوانبه أو هو متعلق بمعقبات و (من) لا ابتداء الغاية ، فالمدنى أن المعقبات تحفظ ما قدم وآخر من الأعمال أى تحفظ جميع أعماله ، وجوز أن يكون متعلقاً بقوله تعالى :

(يَحْفَظُونَهُ) والجملة صفة معقبات أو حال (١) من الضمير في الظرف .

وقرأ أبى (من بين يديه ورقيب من خلفه) وابن عباس (ورقباء من خلفه) وروى مجاهد عنه أنه قرأ (له معقبات من خلفه ورقيب 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 بالاستمهال 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 فى البحر : إن معنى الكلام يصير على هذا الوجه إلى التضمين أى يدعون له بالحفظ من نعمات الله تعالى .

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

(١) وقد تكون مستأنفة اه منه

خلفه ، وروى هذا عن مجاهد . والنخعي . وابن جريج فيكون (من أمر الله) متعلقا بحذوف وقع صفة لمعقبات أي كائنة من أمره تعالى ، وقيل : إنه لا يحتاج في هذا المعنى إلى دعوى تقديم وتأخير بأن يقال : إنه سبحانه وصف المعقبات بثلاث صفات . أحداها 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 وقدره ويدفعون 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 : أن المراد لا يحفظونه لا على أن هناك نفيًا مقدرًا كما يتوهم ، والأكثر أن المراد بالمعقبات الملائكة . وفي الصحيح « يتعاقب فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر » وذكروا أن مع العبد غير الملائكة الكرام الكاتبين 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 بالموءن (١) ثلثمائة 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 ومالو بدا لكم لرأيتموه على كل سهل وجبل كلهم باسط يديه فاغرفاه ومالو وكل العبد فيه إلى نفسه طريقة عين لا تختطفته 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 الذي على الشمال إذا عملت حسنة كتبت عشرًا فإذا عملت سيئة قال الذي على الشمال للذي على اليمين : أأكتب ؟ قال : لا لعله يستغفر الله تعالى ويتوب فاذا قال ثلاثا قال : نعم اكتب أراحنا 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) وملك من بين يديك وملك من خلفك يقول الله تعالى : (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لله تعالى رفعتك وإذا تجبرت على الله تعالى قصمك وملك قائم على فيك لا يدع أن تدخل الحية فيه وملك على عينك فهو لاء عشرة أملاك ينزلون على كل بني آدم في النهار وينزل مثلهم في 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 تغفل اه منه

(٢) - ١٥ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني

أبدأ بالحفظ من أي شيء . وأجيب بأن من القضاء والقدر ما هو معلق فيكون الحفظ منه ولهذا حسن تعاطي الأسباب والافئذ ذلك وارد فيها بأن يقال : إن الأمر الذي نريد أن تتعاطاه أما أن يكون مقدرًا وجوده فلا بد أن يكون أو مقدرًا عدمه فلا بد أن لا يكون فما الفائدة في تعاطيه والتشبث بأسبابه . وتعقب هذا بأن ما ذكر إنما حسن منالجهلنا بأن مانظله من المعاق أو من غيره والمسألة المستشكلة ليست كذلك ، وأنت تعلم أن الله تعالى جعل في المحسوسات أسبابًا محسوسة وربط بها مسبباتها حسبما تقضيه حكمته الباهرة ولو شاء لأوجد المسببات من غير أسباب لغناه جل شأنه الذاتي ، ولا مانع من أن يجعل في الأمور الغير المحسوسة أسبابًا يربط بها المسببات كذلك ، وحينئذ يقال : إنه جلت عظمته جعل أولئك الحفظة أسبابًا للحفظ كما جعل في المحسوس نحو الجفن للعين سببًا لحفظها مع أنه ليس سببًا إلا للحفظ مما لم يبرم من قضائه وقدره جل جلاله ، والوقوف على الحكيم بأعيانها مما لم تكلف به ، والعلم بأن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح على الاجمال مما يكفي المؤمن ، ويقال نحو هذا في أمر الكرام الكاتبين فهم موجودون بالنص وقد جعلهم الله تعالى حفظة لأعمال العبد كاتبين لها ونحن نؤمن بذلك وإن لم نعلم ما قلهم وما مدادهم وما قرطاسهم وكيف كتابتهم وأين محلهم وما حكمه ذلك مع أن علمه تعالى كاف في الثواب والعقاب عليها وكذا تذكر الإنسان لها وعلمه بها يوم القيامة كاف في دفع ما عسى أن يختلج في صدره عند معاينة ما يترتب عليها . ومن الناس من خاض في بيان الحكمة وهو أسهل من بيان مامعها .

وذكر الامام الرازي في جواب السؤال عن فائدة جعل الملائكة عليهم السلام موكلين علينا كلامًا طويلًا فقال : أعلم أن ذلك غير مستبعد لأن المنجمين اتفقوا على أن التدبير في كل يوم لـ١٠٠٠ كوكب على حدة وكذا القول في كل ليلة ، ولا شك أن تلك الكواكب أرواحاً عندهم فتلك التدبيرات المختلفة لتلك الأرواح في الحقيقة ، وكذا القول في تدبير الهيلاج والكخداه على ما يقولون . وأما أصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور على ألسنتهم فأنهم يقولون : أخبرنا الطباع التام بكذا ، ومرادهم به أن لكل إنسان روحاً فلكية تتولى صلاح مهماته ودفع بلياته وآفاته ، وإذا كان هذا متفقاً عليه بين قدماء الفلاسفة وأصحاب الأحكام فكيف يستبعد مجيئه في الشرع . وتمام التحقيق فيه أن الأرواح البشرية مختلفة في جواهرها وطبائعها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وبعضها حرة وبعضها نذلة وبعضها قوية القهر وبعضها ضعيفته ، وكذا أن الأمر في الأرواح البشرية كذلك فكذلك القول في الأرواح الفلكية ، ولا شك أن الأرواح الفلكية في كل باب وصفة أقوى من الأرواح البشرية ، وكل طائفة من الأرواح البشرية تكون مشاركة في طبيعة خاصة وصفة مخصوصة وتكون في مرتبة روح من الأرواح الفلكية مشاكلة لها في الطبيعة والخاصية ، فتكون تلك الأرواح البشرية كأنها أولاد لذلك الروح الفلكي وإذا كان الأمر كذلك فإن ذلك الروح الفلكي يكون معيناً على مهماتها ومرشداً لها إلى مصالحها وعاصماً إياها عن صنوف الآفات ، وهذا كلام ذكره محققو الفلاسفة ، وبذلك يعلم أن ماوردت به الشريعة أمر مقبول عند الكل فلا يمكن استنكاره اهـ .

ولعل مقصوده بذلك تنظير أمر الحفظة مع العبد بأمر الأرواح الفلكية معه على زعم الفلاسفة في الجملة ، والا فما يقوله المسلمون في أمرهم أمر وما يقوله الفلاسفة في أمر تلك الأرواح أمر آخر وهيئات هيئات أن نقول بما قالوا فإنه بعيد عما جاء عن الشارع عليه الصلاة والسلام بمراحل ، ثم ذكر عليه الرحمة من فوائد الحفظة للأعمال

أن العبد إذا علم أن الملائكة عليهم السلام يحضرونه ويحسون عليه أعماله وهم - هم - كان أقرب إلى الخذر عن ارتكاب المعاصي ، كمن 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 ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأهه هارئة ، ويظهر كل من الامرين للخلاق *
وتعقبه القاضي بأن ذلك بعيد لأن الأدلة قد دلت على أن كل واحد قبل مماته عند المعاينة يعلم أنه من السعداء أو من الأشقياء والعياذ بالله تعالى فلا يجوز توقف حصول المعرفة على الميزان ، ثم أجاب بأنه لا يمتنع أيضا ما ذكرناه لآمر يرجع إلى حصول سرور العبد عند الخاق 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 معناها الظاهر وهو الذي ذهب إليه أهل الحديث بل وغيرهم فيما أعلم (ونقل (١) عن حكيم الإسلام) معنى آخر فقال : إن الكتابة عبارة عن نقوش مخصوصة وضعت بالاصطلاح لتعريف بعض المعاني المخصوصة فلو قدرنا كون تلك النقوش دالة على تلك المعاني بأعيانها وذواتها كانت تلك الكتابة أقوى وأكمل ، 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 تضرره بها بعد ، ثم قال : إذا ثبت هذا فنقول : إن التكرير الكثير إن كان سببا لحصول تلك الملكة الراسخة كان لكل 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 لمحة ولا حركة ولا سكون الا ويحصل منه في جوهر نفسه أثر من آثار السعادة وآثار الشقاوة قل أو كثر ، وهذا هو المراد من كتب الاعمال عند حكيم الإسلام والله تعالى العالم بحقائق الامور انتهى ، وقد رأيت ذلك لبعض الصوفية •
وأنت تعلم أنه خلاف ما نطقت به الآيات والاخبار ، ونحن في أمثال هذه الامور لا نعدل عن الظاهر ما أمكن ، والحق أباج وما بعد الحق إلا الضلال هذا . ومن الناس من جعل ضمير (له) لمن الاخير والاول اولي ، ومنهم من جعله لله تعالى وما بعده - لمن - وفيه تفكيك للضمائر من غير داع ، ومنهم من جعله للنبي ﷺ 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 أربد ابن قيس . وعامر بن الطفيل قدما المدينة على رسول الله ﷺ فأنهيا إليه وهو عليه الصلاة والسلام جالس فجلسا بين يديه فقال عامر : ما تجعل لي إن أسلمت ؟ قال النبي ﷺ لك ما للمسلمين وعلينا ما عليهم قال : أتجعل لي إن أسلمت الأمر بعدك ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : ليس ذلك لك ولا لقومك ولكن لك أعنة الخيل قال : فأجعل لي الوبر ولك المدر فقال ﷺ : لا فلها فقى من عنده قال : لا ملأها عليك خيلا ورجلا فقال النبي ﷺ : يمنعك الله تعالى ، وفي رواية وابناء قبيلة - يريد الأوس والخزرج - فلما خرجا قال عامر : يا أربد

أني سألني محمدًا عنك بالحديث فاضربه بالسيف فان الناس إذا قتلته لم يزيدوا علي أن يرضوا بالدية ويكرهوا الحرب فسنعطيهم الدية فقال أربد : افعل 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 علي قائمه فلم يستطع سله وأبطأ علي عامر فالتفت رسول الله ﷺ فرأى أربد وما يصنع فانصرف عنهما وقال عامر لأربد : مالك ؟ قال : وضعت يدي علي قائم سيفي فبيست فلما خرجا حتى إذا كانا بالرقم نزلا فخرج اليهما سعد بن معاذ وأسيد بن حضير فوقع بها أسيد قال : اشخصا يا عدوي الله تعالى لعنكم 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 علي أربد صاعقة فقتلته 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 فأنزل الله تعالى فيهما (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) إلى قوله سبحانه : (له معقبات) إلى آخره ثم قال : المعقبات من أمر الله يحفظون محمدًا ﷺ ، وجاء في رواية أخرى عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال : هذه للنبي عليه الصلاة والسلام خاصة ، والا كثرون علي اعتبار العموم ، وسبب النزول لا يأتى ذلك والله تعالى أعلم ، ثم انه سبحانه بعد أن ذكر إحاطة عليه بالعباد وان لهم معقبات يحفظونهم من أمره جل شأنه به علي لزوم الطاعة وبال المعصية فقال عز من قائل : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُمْ) من النعمة والعافية (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 : « وعزتي وجلالي وارتفاعي فوق عرشى ما من أهل قرية ولا أهل بيت ولا رجل بيادية كانوا علي ما كرهت من معصيتي ثم تحولوا عنها إلى ما أحببت من طاعتي الا تحولت لهم عما يكرهون من عذابي إلى ما يحبون من رحمتي وما من أهل قرية ولا أهل بيت ولا رجل بيادية كانوا علي ما أحببت من طاعتي ثم تحولوا عنها إلى ما كرهت من معصيتي الا تحولت لهم عما يحبون من رحمتي إلى ما يكرهون من عذابي » أخرجه ابن أبي شيبة . وأبو الشيخ . وابن مردويه . واستشكل ظاهر الآية حيث أفادت أنه لا يقع تغيير النعم بقوم حتى يقع تغيير منهم بالمعاضى مع أن ذلك خلاف ما قرره الشريعة من أخذ العامة بذنوب الخاصة ومنه قوله سبحانه : (واققوا فتنة لا تصيبن 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 علي يديه يوشك أن يعمهم الله سبحانه بعقاب» في أشياء كثيرة وأيضا 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 بمن هو منهم كما غير سبحانه بالمنهزمين يوم أحد بسبب تغيير الرماة ما بأنفسهم والحق ان المراد أن ذلك عادة الله تعالى الجارية في 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 مَرَدَّ لَهُ) تميم لتدارك ما ذكر وفيه تأمل ، والسوء يجمع كل ما يسوء من مرضٍ وفقرٍ وغيرهما من أنواع البلاء ، و (مرد) مصدر ميمي أى فلا رده ، والعامل في (اذا) ما دل

عليه الجواب لأن معمول 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 ﴾ يلي أمورهم من ضرر ونفع ويدخل في ذلك دخولا أو ليادفع السوء عنهم ، وقيل: الأول إشارة إلى نفي الدافع بالدال وهذا إشارة إلى نفي الرافع بالراء لئلا يتكرر ولا حاجة إلى ذلك كما لا يخفى . واستدل بالآية على أن خلاف مراد الله تعالى محال . واعترض بأنها إنما تدل على أنه تعالى إذا أراد بقوم سوءا وجب وقوعه ولا تدل على أن كل مراد له تعالى كذلك ولا على استحالة خلافه بل على عدم وقوعه ، وأجيب بأنه لا فرق بين إرادة السوء وإرادة غيره لكن اقتصر على إرادة الأول لأن الكلام في الانتقام من الكفار وهو أبلغ في تخويفهم فاذا امتنع رد السوء فغيره كذلك ، والمراد بالاستحالة عدم الامكان الوقوع لا الذاتى ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر ، ومن أعجب ما قيل : أن الجمهور احتجوا بالآية على أن المعاصي بما يشملها السوء وإنما بخلقها تعالى ، ومن الناس من جعل الآية متعلقة بقوله تعالى : (ويستعجلونك بالسيئة) إلى آخره وبين ذلك أبو حيان بما لا يرتضيه انسان ، وقيل : إن فيها إيذانا بأنهم بما بشروه من انكار البعث واستعجال السيئة 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 باثبات الياء وباقي السبعة وقفوا بحذفها . وفي الاقتناع لأبي جعفر ابن الباذش عن ابن مجاهد الوقف في جميع الباب لابن كثير بالياء وهذا لا يعرفه المكيون ، وفيه أيضا عن أبي يعقوب الأزرق 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 عمرو في رواية ياء (المتعال) وقفاً ووصلا وهو الكثير في لسان العرب وحذفها الباقون وصلا ووقفاً لأنها كذلك رسمت في الامام . واستشهد سيدييه 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 الصاعقة ﴿ وَطَمَعًا ﴾ في الغيث قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وأخرج أبو الشيخ عن الحسن أنه قال : خوفاً لأهل البحر وطمعاً لأهل البر . وعن قتادة خوفاً للمسافر من أذى المطر وطمعاً للقيم في نفعه ، وعن الماوردى 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 أنهما مفعول له - ليريكم - 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 الأغلب هو الأول . واستدل على جواز عدم التشارك بما ذكرناه في حواشينا على شرح القطر للمصنف . وفي جمع الهوامع وشرط العلم والمتأخرون المشاركة للفعل في الوقت والفاعل ولم يشترط ذلك سيديويه ولا أحد من المتقدمين ، واحتاج المشترطون إلى تأويل هذا للاختلاف في الفاعل فان فاعل الأراءة هو الله تعالى وفاعل الطمع والخوف غيره سبحانه فقيل : في الكلام مضاف مقدر وهو إرادة أى يريكم ذلك إرادة أن تخافوا وتطمعوا فالمفعول له المضاف المقدر وفاعله وفاعل الفعل المعمل به واحد ، وقيل : الخوف والطمع موصوران

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

وحلت بيوتى في يفاع بمنع يخال به راعى الجمولة طائرا

حذارا على أن لاتنال مقادنى ولا نسوتى حتى يمتن حرائرا

حيث قيل : إنه على معنى أحملت بيوتى حذاراً ، ورد ذلك المولى أبو السعود بأنه لا سبيل إليه لأن ما وقع في معرض العلة الغائية لاسيما الخوف لا يصلح علة لرؤيتهم . وتعقبه عزمى زاده وغيره بأن كلام واه لأن القائل صرح بأنه من قبيل قعدت عن الحرب جينا ويريد أن المفعول له حامل على الفعل وموجود قبله وليس مما 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 الجبن باعث على القعود دونهما للرؤية وهو غير وارد لأنه باعث بلا شبهة ، واعتراض عليه العزمى بأن اللام المقدره في المفعول له لم يقل أحد بأنها تكون لام العاقبة ولا يساعده الاستعمال وهو ليس بشيء ، كيف وقد قال النحاة كما في الدر المصون : إنه كقول النابغة السابق ، وقل أيضا : بقى ههنا بحث وهو أن مقتضى جعل الآية نحو قعدت إلى آخره على ما قاله ذلك القائل أن يكون الخوف والطمع مقدمين في الوجود على الرؤية وليس كذلك بل هما إنما يحصلان منها ويمكن أن يقال : المراد بكل من الخوف والطمع على ما قاله ماهو من الملكات النفسانية كالجبن في المثال المذكور ويصح تعليل الرؤية من الاراءة بهما يعنى أن الرؤية التى تقع باراءة الله سبحانه إنما كانت لما فهم من الخوف والطمع إذ لو لم يكن في جبلتهم ذلك لما كان لتلك الرؤية فائدة اه ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ، وقد علمت 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 للبالغة كما قيل في زيد عدل (وَيُنشِءُ السَّحَابَ) أى الغمام المنسحب في الهواء (الثَّقَالَ ١٢) بالماء وهى جمع ثقيلة وصف بها السحاب لكونه اسم جنس فى معنى الجمع ويذكر ويؤنث فكأنه جمع سحابة ثقيلة لأنه جمع أو اسم جنس جمعى لا إطلاقه على الواحد وغيره • (وَيَسْبُحُ الرَّعْدُ) قيل : هو اسم للصوت المعلوم والكلام على حذف مضاف أى سامعوا الرعدا والاسناد مجازى من باب الاسناد للحامل والسبب ، والباء فى قوله سبحانه : (بِحَمْدِهِ) للدلاية ، والجار والمجرور فى موضع الحال أى يسبح السامعون لذلك الصوت ملتبسين بحمد الله تعالى فيضجون بسبحان الله والحمد لله . وقيل : لا حذف ولا تجوز فى الاسناد وإنما التجوز فى التسييح والتحميد حيث شبه دلالة الرعد بنفسه على تنزيهه تعالى عن الشريك والعجز بالتسييح والتنزيه اللفظى ودلالته على فضله جل شأنه ورحمته بحمد الحامد لما فيها من الدلالة على صفات الكمال ، وقيل : إنه مجاز مرسل استعمل فى لازمه ، وقيل : الرعد اسم ملك فاسناد التسييح والتحميد إليه حقيقة •

قال في الكشف: والاشبه في الآية الحمل على الاسناد المجازي ليتلأم الكلام فان الرعد في المتعارف يقع على الصوت المخصوص وهو الذي يقرب بالذکر مع البرق والسحاب والكلام في اراءة الآيات الدالة على القدرة الباهرة وإيجادها وتسييح ملك الرعد لا يلائم ذلك، أما حمل الصوت المخصوص للسامعين على التسييح والحمد فشدید الملازمة جدا، وإذا حمل على الاسناد حقيقة فالوجه أن يكون اعتراضا دلالة على اعتراف الملك الموكل بالسحاب وسائر الملائكة بكمال قدرته سبحانه جلّت قدرته ووجود الانسان ذلك، وانت تعلم أن تسييح الملائكة على ما ادعى أنه الاشبه يبقى كالاغراض 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 رضي 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 بيديه مخراق من نار يزجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله تعالى قالوا: فها هذا الصوت الذي نسمع؟ قال عليه الصلاة والسلام: صوته فقالوا: صدقت، والاخبار في ذلك كثيرة، واستشكل بأنه لو كان علما للملك لما ساغ تنكيره وقد نكر في البقرة، وأجيب بأن له إطلاقين ثانيهما إطلاقه 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 عندي لا يصح فان ذلك من نزغات الطبيعيين وغيرهم.

وقال الامام: إن المحققين من الحكماء يذكرون أن هذه الآثار العلوية إنما تتم بقوى روحانية فلكية وللسحاب روح معين من الارواح الفلكية يدبره وكذا القول في الرياح وسائر الآثار العلوية، وهو عين ما قلنا: من أن الرعد اسم لملك 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 من مناهج الشريعة ولن يكون ذلك أبدا، ولقد صدق رحمه الله تعالى في عدم صحة التطبيق بين ما جاءت به شريعة وما نسجت عنكب أفكار الفلاسفة. نعم إن ذلك يمكن في أقل قليل من ذلك وهذا، والمشهور عن الفلاسفة أن الريح تحتقن في داخل السحاب ويستولى البرد على ظاهره فيتجمد السطح الظاهر ثم إن ذلك الريح يمزقه تمزيقا عنيفا فيتولد من ذلك حركة عنيفة وهي موجبة للسخونة وليس البرق والرعد الا ما حصل من الحركة وتسخينها، وأما السحاب فهو أبخرة متصاعدة قد بلغت في صعودها إلى الطبقة الباردة من الهواء لكن لما لم يقو البرد تكاثفت بذلك القدر من البرد واجتمعت وتقاطرت ويقال للمتقاطر 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 تمزيق السحاب ومعلوم أنه كثيرا 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: النيران 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 فهب أنه 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 الا باحداث محدث حكيم قادر يخلق ما يشاء كيف يشاء ، وقال بعض المحققين : لا يبعد أن يكون في تكون ماذكر أسباب عادية كما في الكثير من أفعاله تعالى وذلك لا ينافي نسبتته إلى المحدث الحكيم القادر جل شأنه ، ومن أنصف لم يسعه إنكار الأسباب بالكيفية فان بعضها كالمعلوم بالضرورة وبهذا أنا أقول ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام .

وكان صلى الله عليه وسلم كما أخرج ابن مردويه عن أبي هريرة إذا هبت الريح أو سمع صوت الرعد تغير لونه حتى يعرف ذلك في وجهه الشريف ثم يقول للرعدي : « سبحان من سبحت له وللريح اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها 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 فسبحوا 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 »

(وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ) أي 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 وهي كالصاعقة في الأصل الهدية الكبيرة إلا أن الصقع يقال في الاجسام الارضية والصعق في الاجسام العلوية ، والمراد بها هنا النار النازلة من السحاب مع صوت شديد (فَيُصِيبُ) سبحانه (بِهَا مِنْ يَشَاءُ) اصابته بها فيهلكه ، قيل : وهذه النار قيل تحصل من احتكاك أجزاء السحاب ، واستدل بما أخرج ابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس قال : الرعد ملك اسمه الرعد وصوته هذا تسيحه فاذا اشتد زجره احتك السحاب واصطدم من خوفه فتخرج الصواعق من بينه ، وقال الفلاسفة : إن الدخان المحتبس في جوف السحاب إذا نزل ومزق السحاب قد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة وإذا اشتعل فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة ، وإذا وصل اليها فرما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى منه أثر سواد ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة المندمجة فذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما أحرق من المذوب ، وقد أخبر أهل التواتر بأن صاعقة وقعت منذ زمان بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف قدس سره فأذابت قنديلا فيها ولم تحرق شيئا منها ، وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء أصابه ، وكثيرا ما يقع على الجبل فيدك دكا ، وقد يقع على البحر فيغوص 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

الكي من حرارتها ، وهذا الذي قالوه في سبب تكونها ليس بالبعيد عماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في ذلك ، ومادتها على ما نقل بعضهم عن ابن سينا أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ، وقال الامام في شرح الاشارات : الصواعق على ما نقل عن الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة وهو ظاهر في أن مادتها ليست كذلك والا لما اختلفت ، ومن هنا قيل : إن مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام ، وقيل : انها نار تخرج من فم الملك الموكل بالسحاب اذا اشتد زجره . واخرج ابن أبي حاتم . وابو الشيخ عن أبي عمران الجوني قال : إن بحوراً من نار دون العرش يكون منها الصواعق ، واذا صح ما روى عن الخبر لا يعدل عنه •

وقد أخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال « من سمع صوت الرعد فقال سبحان الذى يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وهو على كل شىء قدير فان أصابته صاعقة فعلى دية » وأخرج ابن أبي حاتم . وغيره عن أبي جعفر قال : « الصاعقة تصيب المؤمن والكافر ولا تصيب ذا كرا » وفي خبر مرفوع ما يؤيده ، وقد أهدمت أربد كما علمت ، وقد أشار إلى ذلك اخوه لأمه لبيد العامرى بقوله يرثيه :
أخشى على أربد الختوف ولا أرهب نوء السماء والاسد
فجئنى البرق والصواعق بالفارس يوم الكريهة النجد

وفي تلك القصة على ما قال ابن جريج وغيره نزلت الآية . وعن مجاهد أن يهوديا ناظر رسول الله ﷺ فينا هو كذلك نزلت صاعقة فأخذت قحف رأسه فنزلت ، وقيل : إنه عليه الصلاة والسلام بعث إلى جبار من العرب ليسلم فقال : أخبروني عن إله محمد أمن لؤلؤ هو أم من ذهب أم من نحاس فنزلت عليه صاعقة فأهلكته فنزلت هـ و (من) مفعول (يصيب) والكلام على ما في البحر من باب الاعمال وقد عمل فيه الثانى اذ كل من (يرسل) و (يصيب) يطلب (من) ولو عمل الاول لكان التركيب ويرسل الصواعق فيصيب بها على من يشاء ، لكن جاء على الكثير في لسان العرب المختار عند البصريين وهو اعمال الثانى ، ثم انه تعالى بعد ان ذكر عليه النافذ في كل شىء واستواء الظاهر والخفى عنده تعالى وما دل على قدرته الباهرة ووحدايته قال جل شأنه : ﴿ وَهُمْ ﴾ أى الذين كفروا و كذبوا الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وأنكروا آياته ﴿ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ ﴾ حيث يكذبون ما يصفه الصادق به من كمال العلم والقدرة والتفرد بالالوهية واعادة الناس ومجازاتهم ، فالمراد بالمجادلة فيه تعالى المجادلة في شأنه سبحانه وما أخبر به عنه جل شأنه ، وهى من الجدل بفتحين أشد الخصومة ، وأصله من الجدل بالسكون وهو قتل الجبل ونحوه لأنه يقوى به ويشد طاقاته هـ وقال الراغب : اصل ذلك من جدلت الجبل أى أحكمت قتله كأن المتجادلين يقتل كل واحد منهما الآخر عن رأيه ، وقيل : الاصل في الجدل الصراع واسقاط الانسان صاحبه على الجدالة وهى الارض الصلبة ، والى تفسير الآية بما ذكر ذهب الزمخشري ، قال في الكشف : وفي كلامه اشارة الى أن في الكلام التفاتان لان قوله تعالى : (سواء منكم) (هو الذى يريكم) فيه التفات من الغيبة الى الخطاب وان شئت فتأمل من قوله تعالى : (أولئك الذين كفروا بربهم) الى قوله سبحانه : (الكبير المتعال) . ثم التفات من الخطاب الى

الغيبة 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 ذي بصيرة، والحث على طلب النجاة وزيادة التقرير في قوله تعالى: (هو الذي يريكم) وفي مجيء (سواء منكم) هو الذي 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 التنزيلي العجب العجاب، وأما الثاني (١) فما فيه من الدلالة على أنهم مع وضوح الآيات وتلاوتها عليهم والتنبه البالغ ترغيباً وترهيباً لم يبالوا بها بالة فكأنه يشكوا جنائيتهم الى من يستحق الخطاب أو كمن يدمدم في نفسه أنى أصنع بهم وأفضل كيت وكيت جزاء ما ارتكبوه ليرى ما يريد أن يوقع بهم، وعلى هذا فقوله تعالى: (هم) إلى آخره معطوف على قوله تعالى: (ويقول الذي كفروا لولا أنزل) المعطوف على (ويستعجلونك) والعدول عن الفعلية إلى الاسمية وطرح رعاية التناسب للدلالة على أنهم ما ازدادوا بعد الآيات الاعنادا (وأما الذين كفروا فزادتهم رجسا إلى رجسهم) وجزاز أن يقال: إنه معطوف على (هو الذي يريكم) على معنى هو الذي يريكم هذه الآيات الكوامل الدالة على القدرة والرحمة وأتم تجادلون فيه سبحانه وهذا أقرب مأخذاً والاول أملاً بالفائدة اه ومخايل التحقيق ظاهرة عليه، وزعم الطيبي أن الأنسب لتأليف النظم أن يكون هذا تسلياً لحبيبه صلواته، فانه تعالى لما نعى على كفار قريش عنادهم في اقتراحهم الآيات كآيات موسى. وعيسى عليهما السلام وإنكارهم كون الذي جاء عليه الصلاة والسلام آيات سلاه جل شأنه بما ذكر كأنه قال: هون عليك فانك لست محتصاً بذلك فانه مع ظهور الآيات البينات ودلائل التوحيد يجادلون في الله تعالى باتخاذ الشركاء واثبات الاولاد ومع شمول عليه تعالى وكالقدرته جل جلاله ينكرون الحشر والنشر ومع قهر سلطانه وشديد سطوته يقدمون على المكابدة والعدا فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فليتأمل، ولا يستحسن العطف على (يرسل الصواعق) لعدم الاتساق، وجوز أن تكون الجملة حالاً من مفعول (يصيب) أي 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) أي المماحلة وهي المكابدة من محل بفلان بالتخفيف إذا كاده وعرضه للهلك، ومنه تحمل لكذا 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 الحجة • د عظيم الندى شديد المحال

وقول عبدالمطلب: لا يغلبن صليهم ومحالمهم عدوا محالك • وكان 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 كمروود ومحور، واعتذر عن ذلك بأنه أعل على غير قياس، وأيد دعوى الزيادة بقراءة الضحاك. والاعرج (المحال) بفتح الميم

(١) أي الالتفات 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 القمط أيضا ، وقال ابن عرفة : هو الجدال يقال : ما حل عن أمره أي جادل ، وقيل : هو بمعنى الحقد وروى عن عكرمة وحملوه على التجوز • وجوز أن يكون (المحال) بالفتح بمعنى الفقار وهو عمود الظهر وقوامه ، قال في الاساس : يقال فرس قوى المحال أي الفقار الواحدة محالة والميم أصلية ، ويكون ذلك مثلا في القوة والقدرة كما جاء في 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 إلى قولهم : فقرته الفواقر وهو مثل لتوهين القوى ، وبهذا الحمل لا يلزم اثبات الجسمية له تعالى ، والجملة الاسمية في موضع الحال من الاسم الجليل ﴿ لَهُ ﴾ أي لله تعالى ﴿ دَعْوَةُ الْحَقِّ ﴾ أي الدعاء والتضرع الثابت الواقع في محله المحاب عند وقوعه ، والاضافة للايدان بملازمة الدعوة للحق واختصاصها به وكونها بمعزل من شائبة البطالان 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 إلا الله تعالى كما قال سبحانه : (ضل من تدعون إلا إياه) وزعم الماوردي أن هذا أشبه بسياق الآية ، وقيل : الدعوة بمعنى الدعاء أي طلب الاقبال ، والمراد به العبادة للاشتمال ، والاضافة على طرز ما تقدم ، وبعضهم يقول : إن هذه الاضافة من إضافة الموصوف إلى الصفة والكلام فيها شهير ، وحاصل المعنى أن الذي يحق أن يعبد هو الله تعالى دون غيره • ويفهم من كلام البعض - على ما قيل - أن الدعوة بمعنى الدعاء ومتعلقها محذوف أي للعبادة ، والمعنى أنه الذي يحق أن يدعى إلى عبادته دون غيره ، ولا يخفى ما بين المعنيين من التلازم فانه إذا كانت الدعوة إلى عبادته سبحانه حقا كانت عبادته جل شأنه حقا وبالعكس ، وعن الحسن أن المراد من الحق هو الله تعالى ، وهو - كما في البحر - ثاني الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري ، والمعنى عليه كما قال : له دعوة المدعو الحق الذي يسمع فيجيب ، والأول ما أشرنا إليه أولا وجعل الحق فيه مقابل الباطل •

وبين صاحب الكشف حاصل الوجهين بأن الكلام مسوق لاختصاصه سبحانه بأن يدعى ويعبد ردا لمن يجادل في الله تعالى ويشرك به سبحانه الانداد ولا بد من أن يكون في الضافة اشعار بهذا الاختصاص ، فإن جعل الحق في مقابل الباطل فهو ظاهر ، وإن جعل اسما من أسمائه تعالى كان الأصل لدعوته تأكيد الاختصاص من اللام والاضافة ثم زيد ذلك باقامة الظاهر مقام المضمرة معاد ابوصف يني 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 إياه فيتقيد بحسب كل مقام للدلالة على أن مقابله لاحقيقة له ، وإذا كان المدعو من دونه بطلانه لعدم الاستجابة فهو الحق الذي يسمع فيجيب انتهى . وبهذا سقط ما قاله أبو حيان في الاعتراض على الوجه الثاني من أن ما له إلى الله دعوة الله وهو نظير قولك : ازيد دعوة زيد ولا يصح ذلك ، واستغنى عما قال العلامة الطيبي

١ • في البحر والمراد أنه سبحانه لو أراد تحريمها بشق آذانها لخلقها كذلك فانه سبحانه يقول لما أراد كن فيكون اه منه (٢) عن علي كرم الله تعالى وجهه أن دعوة الحق التوحيد وعن ابن عباس ما هو اعم 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 يخيب سائله فيجيب الدعاء فان 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) ان كان سبب النزول قصة أربد . وعامر أن اهلا كهما 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 مجادلته 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 مما ذكر وجه التعلق على بعض التفاسير إذا قلنا : إن سبب النزول قصة اليهودي أو الجبار فنأمل .»

(وَالَّذِينَ يَدْعُونَ) أي الاصنام الذين يدعونهم أي المشركون ، وحذف عائد الموصول في مثل ذلك كثير ، وجوز أن يكون الموصول عبارة عن المشركين وضمير الجمع المرفوع عائد اليه ومفعول (يدعون) محذوف أي الاصنام وحذف لدلالة قوله تعالى : (من دونه) عليه لأن معناه متجاوزين له وتجاوزته إنما هو بعبادتها ويؤيد الوجه الأول قراءة البزدوى عن أبي عمرو (تدعون) بتاء الخطاب ، وضمير (لَا يَسْتَجِيبُونَ) عليه عائد على (الذين) وعلى الثاني عائد على مفعول (يدعون) وعلى كل فالمراد لا يستجيب الاصنام (لهُمْ) أي للمشركين (بشيء) من طلباتهم (إِلَّا كَبَسُطَ كَفِيَّهُ إِلَى الْمَاءِ) أي لا يستجيبون شيئا من الاستجابة وطرفا منها إلا استجابة كاستجابة الماء لمن بسط كفيه اليه من بعيد يطلبه ويدعوه (لِيَلْبَغَ) أي الماء بنفسه من غير أن يؤخذ بشيء من إناء ونحوه (فَأَهُ وَمَاهُو) أي الماء (يبالغه) أي يبالغ فيه أبدا لكونه جمادا لا يشعر بعطشه وبسط يديه اليه ، وجوز أبو حيان كون (هو) ضمير الفم والهاء في (بالغه) ضمير الماء أي وما فوه يبالغ 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 الفم لأن اسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له لزم إبراز الفاعل فكان يجب على ذلك أن يقال : وما هو يبالغه الماء ، والجمهور على ما سمعت أولا ، والغرض - كما قال بعض المدققين - في الاستجابة على البت بتصوير انهم احوج ما يكونون اليها لتحصيل مبالغتهم أخيب ما يكون أحد في سعيه لما هو مضطر اليه ، والحاصل أنه شبه آلتهم حين استكفائهم إياهم ما أهمهم بلسان الاضطرار في عدم الشعور فضلا عن الاستطاعة للاستجابة وبقاتهم لذلك في الخسار بحال ماء بمرأى من عطشان باسط كفيه اليه يناديه عبارة وإشارة فهو لذلك في زيادة الكباد والبوار ، والتشبيه على هذا من المركب التمثيلي في الأصل أبرز في معرض التهكم حيث أثبت أنها استجابتان زيادة في التخسير والتحسير ، فالاستثناء مفرغ من أعم عام المصدر كما أشرنا اليه ، والظاهر أن الاستجابة هناك مصدر من المبنى للفاعل وهو الذي يقتضيه الفعل الظاهر ، وجوز أن يكون من المبنى للمفعول ويضاف إلى الباسط بناء على استلزام المصدر من المبنى للفاعل للمصدر من المبنى

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

وعض زمان يا ابن 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 للدعاء ، والإشارة إليه كما أشرنا إليه 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 أراد عدوها لكنه بالغ بذكر القلة وإرادة العدم دلالة على هضم الحق وإيثار الصدق ولاشهام طرف من التهم ، والتشبيه على هذا من تشبيه المفرد المقيد كقولك لمن لا يحصل من سعيه على شئ : هو كالراقم على الماء ، فإن المشبه هو الساعى مقيدا بكون سعيه كذلك والمشبه به هو الراقم مقيدا بكونه على الماء كذلك فيما نحن فيه ، وليس من المركب العقلي فى شئ على ما توهم . نعم وجه الشبه عقلي اعتبارى والاستثناء مفرغ عن اعم عام الاحوال أى لا يستجيب الآلهة لظواهر الكفرة الداعين الا مشبهين 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 يبلغ قعر البئر ولا الماء يرتفع إليه ، وهو راجع إلى الوجه الأول وليس مغايرا له كما قيل . وعن أبي عبيدة أن ذلك تشبيه بالقابض على الماء فى أنه لا يحصل على شئ ، ثم قال : والعرب تضرب المثل فى الساعى فيما لا يدركه بذلك ، وأنشد قول الشاعر :

فأصبحت فيما كان بينى وبينها من الود مثل القابض الماء باليد

وقوله : وإنى وإياكم وشوقا اليكم كقابض ماء لم تسعه أنامله

وهو راجع إلى الوجه الثانى خلا أنه لا يظهر من (بسط) معنى قابض فان بسط الكف ظاهر فى نشر الاصابع ممدودة كما فى قوله :

تعود بسط الكف حتى لو انه أراد انقباضا لم تطعه أنامله

وكيفما كان فالمراد - بسط - شخص باسط أى شخص كان ، وما يقتضيه ظاهر ما روى عن بكير بن معروف من أنه قاييل حيث أنه لما قتل أخاه جعل الله تعالى عذابه أن أخذ بناصيته فى البحر ليس بينه وبين الماء الا اصبع فهو يريد ولا يناله مما لا ينبغي أن يعول عليه . وقرئ (كبسط كفيه) بالتنوين أى كشخص يبسط . كفيه

(وَمَادُعَاءِ الْكٰفِرِينَ اَلَّا فِى ضَلٰلٍ) أى فى ضياع وخسار وباطل ، والمراد بهذا الدعاء إن كان دعاء آلهتهم فظاهر أنه كذلك لكنه فهم من السابق وحيثئذ يكون مكررا للتأكيد ، وإن كان دعاءهم الله تعالى فقد استشكلوا ذلك بأن دعاء الكافر قد يستجاب وهو المصرح به فى الفتاوى ، واستجابة دعاء ابليس وهو رأس الكفار

(١) رواه الجوهري الامسحتا ومجلف بنصب الاول ورفع الثانى ثم قال : يريد الامسحتا او هو مجلف فلا تغفل اهـ

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

نص في ذلك . وأجيب بأن المراد دعاؤهم الله تعالى بما يتعلق بالآخرة ، وعلى هذا يحمل ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من أن أصوات الكفار محجوبة عن الله تعالى فلا يسمع دعاؤهم ، وقيل : يجوز أن يراد دعاؤهم مطلقا ولا يقيد بما أجيبوا به ﴿وَلِلَّهِ﴾ وحده ﴿يَسْجُدُ﴾ يخضع وينقاد لشيء غيره سبحانه استقلالاً ولا اشتراكاً ، فالقصر ينتظم القلب والافراد ﴿مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ من الملائكة والثقلين كما يقتضيه ظاهر التعبير بمن ، وتخصيص انقياد العقلاء مع كون غيرهم أيضاً كذلك لأنهم العمدة وانقيادهم دليل انقياد غيرهم على أن فيما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانا لذلك ، وقيل : المراد ما يشمل أولئك وغيرهم ، والتعبير بمن للتغليب ﴿طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ نصب على الحال ، فان قلنا بوقوع المصدر حالا من غير تأويل فهو ظاهر والافهـو بتأويل طائعين وكرهين أي أنهم خاضعون لعظمته تعالى منقادون لاحداث ما أراد سبحانه فيهم من أحكام التكوين والاعدام شاؤا أو أبوا من غير مداخلة حكم غيره جل وعلا بل غير حكمه تعالى في شيء من ذلك . وجوز أن يكون النصب على العلة فالكره بمعنى الاكراه وهو مصدر المبني للمفعول ليتحد الفاعل بناء على اشتراط ذلك في نصب المفعول لأجله وهو عند من لم يشترط على ظاهره ، وما قيل عليه من أن اعتبار العلية في الكره غير ظاهر لأنه الذي يقابل الطوع وهو الالباء ولا يعقل كونه علة للسجود فمدفوع بأن العلة ما يحمل على الفعل أو ما يترتب عليه لا ما يكون غرضاله وقد مر عن قرب فتذكره ، وقيل : النصب على المفعولية المطلقة أي سجدوا طوع وكره ﴿وَذَاللَّهُمُّ﴾ أي وتنقاد له تعالى ظلال من له ذلك منهم وهم الانس فقط أو ما يعمهم وكل كفيف . وفي الحواشي الشهائية ينبغي أن يرجع الضمير لمن في الارض لأن من في السماء لا ظل له الا أن يحمل على التغليب أو التجوز ، ومعنى انقياد الظلال له تعالى أنها تابعة لتصرفه سبحانه ومشيته في الامتداد والتقلص والفيء والزوال ، وأصل الظل - كما قال الفراء - مصدر ثم أطلق على الخيال الذي يظهر للجرم ، وهو امام معكوس أو مستوي يبنى على كل منهما احكام ذكرها في محلها ﴿بِالْغَدُوِّ وَالْأَصَالِ ١٥﴾ ظرف للسجود المقدر والباء بمعنى في وهو كثير ، والمراد بهما الدوام لأنه يذكر مثل ذلك للتأيد ، قيل : فلا يقال لم خص بالذكر؟ وكذا يقال : اذا كانا في موضع الحال من الظلال ، وبعضهم يعلل ذلك بأن امتدادها وتقلصها في ذينك الوقتين أظهره والغدو جمع غداة كقنى وقناة ، والأصال جمع أصيل وهو ما بين العصر والمغرب ، وقيل : هو جمع أصل جمع أصيل ، وأصله أصال بهمزتين فقلبت الثانية ألفا ، وقيل : الغدو مصدر وأيد بقراءة ابن مجلز (الأصال) بكسر الهمزة على انه مصدر أصلنا بالمد أي دخلنا في الاصيل كما قاله ابن جنى هذا ، وقيل : إن المراد حقيقة السجود فان الكفرة حالة الاضطرار وهو المعنى بقوله تعالى : ﴿وَكُرْهَا﴾ يخصون السجود به سبحانه قال تعالى : ﴿وَإِذَا رَكَّعُوا فِي الْفَلَاحِ دَعَاؤُا اللَّهِ مَخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ ولا يبعد أن يخلق الله تعالى في الظلال افهاما وعقولا بها تسجد لله تعالى شأنه كما خلق جل جلاله ذلك للجبال حتى اشتغلت بالتسبيح وظهرت فيها آثار التجلي كما قاله ابن الانباري : وجوز أن يراد بسجودها ما يشاهد فيها من هيئة السجود تبعاً لأصحابها ، وهذا على ما قيل : مبنى على ارتكاب عموم المجاز في السجود المذكور في الآية بأن يراد به الوقوع على الارض فيشمل سجود الظلال بهذا المعنى 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 بالطوع عن سجود الملائكة عليهم السلام والمؤمنين وبالكره عن سجود من ضمه 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 لسائر 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 كأنما كانوا داخلون تحت القهر لا يستطيعون نفعاً ولا ضراً ، ويدل على هذا المعنى تشريك الظلال في السجود وهي ليست أشخاصا يتصور منها السجود بالهيئة المخصوصة ولكنها داخله تحت مشيئته تعالى يصرفها سبحانه حسبما أراد اذ هي من العالم والعالم جواهره واعراضه داخله تحت قهر ارادته تعالى كما قال سبحانه : (أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل 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 فعرض 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 مغل بالقصر المستفاد من تقديم الجار والمجرور ، فالوجه حمل السجود على الانقياد ولأن تحقيق انقياد الكل 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 فيهما على الاطلاق هو الله تعالى ، وقيل : إنه سبحانه بعد أن ذكر انقياد المظروف لمشيئته تعالى ذكر ما هو كالحجة على ذلك من كونه جل وعلا خالق هذا الظرف العظيم الذي يبهر العقول ومدبره أي 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 اشعاراً بأنه متعين للجوابية فهو عليه الصلاة والسلام والخصم في تقريره سواء ، ويجوز أن يكون ذلك تلقينا للجواب ليهين لهم ما هم عليه من مخالفتهم لما علموه ، وقيل : إنه حكاية لاعتراهم والسياق يأباه وقاله كي : إنهم جهلوا الجواب فطلبوه من جهة صلى الله تعالى عليه وسلم فأمر باعلامهم به ، ويعدده أنه تعالى قد أخبر بعلمهم في قوله سبحانه : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وحينئذ كيف يقال : إنهم 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 ﴿ أَفَاتَّخَذْتُمْ ﴾ لأنفسكم ﴿ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ عاجزين ﴿ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ﴾ وهي أعز عليهم

منكم ﴿ نَفَعًا ﴾ يستجلبونه ﴿ وَلَا ضَرًّا ﴾ يدفعونه عنها فضلا عن القدرة على جلب النفع للغير ودفع الضرر عنه ، والهمزة للانكار ، والمراد بعد أن علمتموه رب السموات والأرض اتخذتم من دونه أولياء في غاية العجز عن نفعكم فجعلتم ما كان يجب أن يكون سبب التوحيد من علمكم سبب الاشراك ، فالفاء عاطفة للتسبب والتفريع دخلت الهمزة عليه لأن المنكر الاتخاذ بعد العلم لا العلم ولاهما معا ، ووصف الأولياء بما ذكر مما يقوى الانكار ويؤكد، ويفهم - على ما قيل - من كلام البعض أن هذا دليل ثان على ضلالتهم وفساد رأيهم في اتخاذهم أولياء رجاء أن ينفعوهم ، واختلف في الدليل الأول فقيل : هو ما يفهم من قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَتَأْتِخْتَمُونَ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ وقيل : هو ما يفهم من قوله سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ﴾ الخ فتدبر ﴿ قُلْ ﴾ تصويرا لأرائهم الركيكة بصورة المحسوس ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى ﴾ الذي هو المشرك الجاهل بالعبادة ومستحقها ﴿ وَالْبَصِيرُ ﴾ الذي هو الموحد العالم بذلك وإلى هذا ذهب مجاهد ، وفي الكلام عليه استعارة تصريحية ، وكذا على ما قيل : ان المراد بالأول الجاهل بمثل هذه الحجج وبالثاني العالم بها ، وقيل : إن الكلام على التشبيه والمراد لا يستوى المؤمن والكافر كما لا يستوى الأعمى 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 والضللال ﴿ وَالنُّورُ ﴾ الذي هو عبارة عن الإيمان 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 - والهمزة على المختار ، والتقدير بل أهل تستوى ، وهل وإن نابت عن الهمزة في كثير من المواضع فقد جامعها أيضا كما في قوله • أهل رأونا بوادي القفذي الا كم • وإذا جامعتها مع التصريح بها فلا ن تجامعها مع أم المتضمنة لها أولى ، ويجوز فيها بعد (أم) هذه أن يوثق بها لشبهها بالأدوات الاسمية التي للاستفهام في عدم الاصاله فيه كما في قوله تعالى : ﴿ أَمْ مِنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ﴾ ويجوز أن لا يوثق بها لأن (أم) متضمنة للاستفهام ، وقد جاء الامران في قوله :

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

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

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

(١) هذا من ارخاء العنان أو من باب المشاكلة كذا قيل فتدبر اه 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 منحطا وقد كان يكفى في الانكار لو لا ذلك أن الآلهة التي اتخذوها لا تخلق *

وتعقبه الطيبي بأن اثبات التهم تكلف فانه ذكر الشيء و ارادة تقيضه استحقاقا للمخاطب كما في قوله تعالى: (فبشرهم بعذاب اليم) وههنا (كخلقه) جيء به مبالغة في إثبات العجز لآلهتهم على سبيل الاستدراج وارجاء العنان ، فانه تعالى لما أنكر عايتهم أولا اتخذهم من دونه شركاء و وصفها بأنها لا تملك لأنفسها نفعا ولا ضرا فكيف تملك ذلك لغيرها أنكر عليهم ثانيا على سبيل التدرج وصف الخلق أيضا ، يعنى 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 متهمكة بهم فان من لا يملك لنفسه شيئا من النفع والضرب بعد من أن يفيدهم ذلك ، وكيف يتوهم فيه أنه خالق وأن يشتبه على ذى عقل فينبه على نفيه ، وهذا المقدار يكفى في الغرض فافهم (قل) تحقيقا للحق وارشادا لهم (الله خالق كل شيء) من الجواهر والاعراض ، ويازم هذا أن لا خالق سواه لثلا يلزم التوارد وهو المقصود ليدل على المراد وهو نفي استحقاق غيره تعالى للعبادة والالوهية أى لا خالق سواه فيشاركه في ذلك الاستحقاق و بعموم الآية استدلال اهل 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 (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 (أنزل 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) (فَسَأَلَتْ) بذلك (أودية) دافعة في مواقعها لاجميع الاودية اذ الامطار لا تستوعب الاقطار وهو جمع واد . قال أبو على الفارسي : ولا يعلم أن فاعلا جمع على افعلة ، ويشبه أن يكون ذلك لتعاقب فاعل وفعيل على الشيء الواحد كعالم وعلیم وشاهد وشهيد وناصر ونصير . ثم ان وزن فاعل يجمع على أفعال كصاحب وأصحاب وطائر وأطيّار . ووزن فعيل يجمع على أفعلة كجريب وأجربة ، ثم لما حصلت المناسبة المذكورة بين فاعل وفعيل لاجرم يجمع فاعل جمع فعيل فيقال: واد وأودية ويجمع فعيل جمع فاعل يتيم وأيتام وشريف وأشراف اه . ونظير ذلك ناد وأندية وناج وانجية 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 مجازى او الكلام على تقدير مضاف كما قال الامام أى مياه أودية ، وان اريد الثاني وهو معنى مجازى من باب اطلاق اسم المحل على الحال فالاسناد حقيقى ، وايتار التمثيل بالأودية على (٢ - ١٧ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

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

(فَاحْتَمَلَ) أي حمل وجاء افتعل بمعنى المجرد كاقدر وقدر (السَّيْلُ) أي الماء الجاري في تلك الأودية والتعريف لكونه معهودا مذكورا 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 انه اذا عاد في الظاهر كان معرفة كما كان لو صرح به نكرة ، وكذا يضم اذا عاد على ما دل عليه الفعل من المصدر نحو من كذب كان شرا له أي الكذب ، ولو جاء هنا ضمرا لكان جائزا عائدا على المصدر المفهوم من سالت اهـ وأورد عليه أنه كيف يجوز أن يعنى به ما فهم من الفعل وهو حدث والمذكور المعرف عين كما علمت . وأجيب بأنه بطريق الاستخدام . ورد بأن الاستخدام أن يذكر لفظ بمعنى ويعاد عليه ضمير بمعنى آخر حقيقيا كان أو مجازيا 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 فان 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 أواديه العبرين (٢) بالزبد

(رَأْيًا) أي عاليا منتفخا فوق الماء ، ووصف الزبد بذلك قيل : يانا لما أريد بالاحتمال المحتمل لكون المحمول غير طاف كالأشجار الثقيلة ، وإنما لم يدفع ذلك بأن يقال فاحتمل السيل زبدا فوجه لا يذان بأن تلك الفوقية مقتضى شأن الزبد لا من جهة المحتمل تحقيقاً 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 • اخت الغزاة اشراقا وملفتا • اهـ منه (٢) أي الجانبين اهـ منه

مثل آخر أى ومن الذى يفعلون الايقاد ﴿ عَلَيْهِ ﴾ وضمير الجمع للناس أضمر مع عدم السبق لظهوره ، وقرأ أكثر السبعة . وأبو جعفر . والأعرج . وشيبة (توقدون) بتاء الخطاب ، والجار متعلق بما عنده وكذا قوله تعالى : ﴿ فى النار ﴾ عند أبي البقاء . والحوفى ، قال أبو على : قد يوقد على الشيء وليس فى النار كقوله تعالى : (فأوقدلى ياهايمان على الطين) فان الطين الذى أمر بالوقد عليه ليس فى النار وإنما يصيبه لها ، وقال مكى . وغيره : إن (فى النار) متعلق بحذوف وقع حالا من الموصول أى كأننا أو ثابتا فيها ، ومنعوا تعلقه - بتوقدون - قالوا : لأنه لا يوقد على شيء الا وهو فى النار والتعليق بذلك يتضمن تخصيص حال من حال أخرى ، وقال أبو حيان : لوقلنا : إنه لا يوقد على شيء إلا وهو فى النار لجاز أيضا التعليق على سبيل التوكيد كما قالوا فى قوله تعالى : (ولا طائر يطير بجناحيه) وقيل : إن زيادة ذلك للشعار بالمبالغة فى الاعتمال للذابة 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 الحسيس تهاون بها اظهاراً لكبريائه جل شأنه على ما قيل ، وهو لا ينافى كون ذلك ضرب مثل للحق لأن مقام الكبرياء يقتضى التهاون بذلك مع الإشارة إلى كونه مرغوباً فيه منتفعا به بقوله تعالى : ﴿ ابتغاء حلية أو متاع ﴾ فوفى كل من المقامين حقه فما قيل : إن الحل على التهاون لا يناسب المقام لأن المقصود تمثيل الحق بها وتحقيرها لا يناسبه سائر فتأمل .
ونصب (ابتغاء) على أنه مفعول له كما هو الظاهر ، وقال الحوفى : إنه مصدر فى موضع الحال أى مبتغين وطالبيين اتخذ حلية وهى ما يزين ويتجمل به كالحلى المتخذ من الذهب والفضة واتخاذ متاع وهو ما يتمتع به من الاوانى والآلات المتخذة من الحديد والرصاص وغير ذلك من الفلزات ﴿ زَبْدٌ ﴾ خبث ﴿ مثله ﴾ أى مثل ما ذكر من زبد الماء فى كونه رايباً فوقه رفع (زبد) على أنه مبتدأ خبره (مما توقدون) و(من) لابتداء الغاية دالة على مجرد كونه مبتدأ وناشئاً منه . واستظهر أبو حيان كونها للتبويض لأن ذلك الزبد بعض ما يوقد 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 استعمله إن شاء الله تعالى كما أن للعنوان السابق دخلاً فيه بل له إخلال بذلك ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الضرب البديع المشتمل على نكت رائقة : ﴿ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ﴾ أى مثل الحق ومثل الباطل ، والحذف للابناء (١) على كمال التماثل بين الممثل والممثل به كأن المثل المضروب عين الحق والباطل ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ ﴾ من كل من السيل وما يوقدون عليه ، وأفرد ولم يشن وإن تقدم زبدان لا شترا كما فى مطلق الزبدية فهما واحد باعتبار القدر المشترك ﴿ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ﴾ مرهياً به يقال : جفا الماء بالزبد إذا قذفه ورمى به ، ويقال : أجفاً أيضاً بمعناه ، وقال ابن الانبارى : جفاء أى متفرقا من جفأت الريح الغيم إذا قطعت وفرقت وجفأت الرجل صرعت ، ويقال : جفا الوادى وأجفاً إذا نشف ، وقرئ (جفالا) باللام بدل الهمزة وهو بمعنى متفرقا أيضاً أخذاً من جفأت الريح الغيم كجفأت ونسبت هذه القراءة إلى روية ، قال ابن أبي حاتم : ولا يقرأ بقراءته لأنه كان يأكل الفأر يعنى أنه كان اعرايباً جافياً ،

(١) قوله للابناء لذا بخط المؤلف ولعله للابتناء تأمل ام

وعنه لا تعتبر قراءة الأعراب في القرآن ، والنصب على الحالية ﴿ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ ﴾ أى من الماء الصافى الخالص من الغناء والجوهر المعدنى الخالص من الخبث ﴿ فَيَمَكْتُ ﴾ يبقى ﴿ فى الأرض ﴾ أما الماء فيبقى بعضه فى مناقعه ويسلك بعضه فى عروق الأرض إلى العيون ونحوها ؛ وأما الجوهر المعدنى فيصاغ من بعضه أنواع الحلى ويتخذ من بعضه أصناف الآلات والادوات فينتفع بكل من ذلك أنواع الانتفاعات مدة طويلة فالمراد بالمكث فى الأرض ما هو أعم من المكث فى نفسها ومن البقاء فى أيدي المتقلبين فيها ، وتغيير ترتيب اللف الواقع فى الفذلكة الموافق للترتيب الواقع فى التمثيل قبل مراعاة الملازمة بين حالتى الذهاب والبقاء وبين ذكرهما فإن المعتبر إنما هو بقاء الباقي بعد ذهاب الذهاب لا قبله ، وقيل : النكتة فى تقديم الزبد على ما ينفع أن الزبد هو الظاهر المنظور أولا وغيره باق متأخر فى الوجود لاستمراره ، والآية من الجمع والتقسيم لا لا يخفى . وحاصل الكلام فى الآيتين أنه تعالى مثل الحق وهو القرآن العظيم عند الكثير فى فيضانه من جناب القدس على قلوب خالية عنه متفاوتة الاستعداد وفى جريانه عليها ملاحظة وحفظا وعلى اللسان مذاكرة وتلاوة مع كونه بمدا لحياتها الروحانية وما يتلوها من الملكات السنية والاعمال المرضية بالماء النازل من السماء السائل فى أودية يابسة لم تجر عاداتها بذلك سيلانا مقدرا بمقدار اقتضته الحكمة فى احياء الأرض وما عليها الباقي فيها حسبما يدور عليه منافع الناس وفى كونه حلية تتحلى بها النفوس وتصل إلى البهجة الابدية ومتاعا يتمتع به فى المعاش والمعاد بالذهب والفضة وسائر الفلزات التى يتخذ منها أنواع الآلات والادوات وتبقى متفعا بهامدة طويلة ، ومثل الباطل الذى ابتلى به الكفرة لقصور نظرهم بما يظهر فيهما من غير مداخلة له فيهما واخلاقا بصفاتها من الزبد الرابى فوقهما المضمحل سريعا .

وصح عن أبى موسى الأشعري أنه قال : « قال رسول الله ﷺ إن مثل ما بعثنى الله تعالى به من الهدى والعلم مثل غيث أصاب أرضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكان منها أجادب اكتسبت الماء نفع الله تعالى بها الناس فشربوها منها وسقوا ورعوا وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه فى دين الله تعالى ونفعه ما بعثنى الله تعالى به فعمل وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله تعالى الذى أرسلت به » وقال ابن عطية : صدر الآية تنبيه على قدرة الله تعالى وإقامة الحججة على الكفرة فلما فرغ من ذلك جعله مثلا للحق والباطل والإيمان والكفر واليقين فى الشرع والشك فيه ، وكأنه أراد بعطف الإيمان وما بعده التفسير للمراد بالحق والباطل . وعن ابن عباس جعل الزبد إشارة إلى الشك والخالص منه إشارة إلى اليقين ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الضرب العجيب ﴿ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ۱۷ ﴾ فى كل باب إظهار الكمال اللطف والعناية فى الارشاد ، وفيه تفخيم لشأن هذا التمثيل وتأكيده لقوله سبحانه : (يضرب الله الحق والباطل) إما باعتبار ابتناء هذا على التمثيل الاول أو بجعل ذلك إشارة إليهما جميعا . وبعد ما بين تعالى شأنه شأن كل من الحق والباطل حالا وما آلا أكمل بيان شرع فى بيان حال أهل كل منهما ما لا تكمىلا للدعوة ترغيبا وترهيبا فقال سبحانه : ﴿ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ ﴾ إذ دعاهم إلى الحق بفنون الدعوة التى من جملتها ضرب الامثال فان له لما فيه من تصوير المعقول بصورة المحسوس تأثيرا بليغا فى تسخير

والنفوس ، والجار والمجرور خبر مقدم ، وقوله سبحانه : ﴿ الْحُسْنَى ﴾ أى المثوبة الحسنی وهى الجنة كما قال قتادة . وغيره ، وعن مجاهد الحياة الحسنی أى الطيبة التى لا يشوبها كدر أصلا . وعن ابن عباس أن المراد جزاء الكلمة الحسنی وهى لا إله الا الله وفيه من البعد ما لا يخفى مبتدأ مؤخر ﴿ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ ﴾ سبحانه وعاندوا الحق الجلى ﴿ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِى الْأَرْضِ ﴾ من أصناف الأموال ﴿ جَمِيعًا ﴾ بحيث لم يشذ منه شاذ فى أقطارها أو مجموعا غير متفرق بحسب الأزمان ﴿ وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَاقْتَدُوا بِهِ ﴾ أى بالمدكور مما 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 واقعة موقع السوای المقابلة للحسنی الواقعة فى القرينة الأولى فكأنه قيل : وللذين لم يستجيبوا له السوای . وتعقب بأن الشرطية وان دلت على سوء حالهم لكنها بمنزلة عن القيام مقام لفظ السوای مصحوبا باللام الجارة الداخلة على الموصول أو ضميره وعليه يدور حصول المرام ، فالذى ينبغي 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 لابهام مضمون الشرطية الواقعة خبراً عنه أولاً ولذلك ترك العطف فكأنه قيل : والذين لم يستجيبوا له لهم سوء الحساب وذلك فى قوة أن يقال : وللاذين لم يستجيبوا له سوء الحساب مع زيادة تأكيد قتم حسن المقابلة على أبلغ وجه وآكده . واعتذر بأنه يمكن أن يكون المراد أن ﴿ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِى الْأَرْضِ ﴾ إلى آخر الآية واقع موقع ذلك على معنى أن رعاية حسن المقابلة لقوله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى ﴾ تقتضى أن يقال : وللذين لم يستجيبوا له السوای ولا يزداد على ذلك لكنه جىء بقوله سبحانه : ﴿ لَوْ أَنَّ لَهُمْ ﴾ الخ بدل ما ذكر ، ولعل فى كلام الطيبي ما يستأنس به لذلك ، وإلى اعتبار السوای فى المقابلة ذهب أيضا صاحب الكشاف قال : ان قوله تعالى ﴿ لَوْ أَنَّ لَهُمْ ﴾ فى مقابلة الحسنی بدل السوای 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 ما روى 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 ﴿ وَمَأْوَاهُمْ ﴾ أى مرجعهم ﴿ جَهَنَّمَ ﴾ بيان لمؤدى ما تقدم وفيه نوع تأييد لتفسير الحسنی بالجنة ﴿ وَبَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ ﴾ أى المستقر ، والمخصوص بالذم محذوف أى مهادم أو جهنم . وقال الزمخشري : اللام فى قوله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا ﴾ متعلقة (يضرب الله الامثال) وقوله سبحانه : ﴿ الْحُسْنَى ﴾ صفة للبصير أى استجابوا الاستجابة الحسنی ، وقوله عز وجل : ﴿ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا ﴾ 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 تعالى 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 الحسنی مشعر بتقيده الاستجابة ومقابلها ليس نفي الاستجابة مطلقا وإنما

هو نفى الاستجابة الحسنى والله تعالى قد نفى الاستجابة مطلقاً ولأنه حينئذ يكون (لو أن لهم) الخ كلاماً مفلماً أو كالمفلات إذ بصير المعنى كذلك يضرب الله الامثال للمؤمنين والكافرين لو أن لهم الخ ، ولو كان هناك حرف يربط (لو) بما قبلها زال التفات ، وأيضا أنه يوم الاشتراك في الضمير وإن كان تخصيص ذلك بالكافرين معلوماً : وتعقب بأنه لا كلام في أولوية التفسير الاول لكن كونها ذكر وجهها لها محل كلام اذ لا مقتضى في التفسير الثاني لتقييد الامثال عموماً بمثل هذين ، ألا ترى قوله تعالى : (كذلك) ثم ان فيه تفهيم ثواب المستجيبين أيضاً الا يرى الى القصر المستفاد من تقديم الظرف ، وأيضا قوله تعالى : (الحسنى) صفة كاشفة لامفهوم لها فان الاستجابة لله تعالى لا تكون الاحسنى وكيف يكون قوله سبحانه : (لو ان لهم) الخ مفلماً وقد قالوا : انه كلام مبتدأ لبيان حال المستجيبين يعنون انه استئناف يبانى جواب للسؤال عن ما ل حالهم ثم كيف يتوهم الاشتراك مع كون تخصيصه بالكافرين معلوماً انتهى . قال بعض المحققين : إن ما ذكرته متوجه بحسب بادية الرأي والنظرة الاولى أما اذا نظر بعين الانصاف بعد تسليم أن ذلك أولى 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 بهؤلاء وليس 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 مفهوماً 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 الابهام . وفي ارشاد العقل السليم بعد نقل التفسير الاخير وحمل الامثال فيه على الامثال السابقة : وأنت خير بأن عنوان الاستجابة وعدمها لا مناسبة بينه وبين ما يدور عليه أمر التمثيل وأن الاستعمال المستفيض دخول اللام على من يقصد تذكيره 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 الفريقين بل مثل للحق والباطل ولا مساع لجعل الفريقين مضروباً لهم أيضاً بأن يجعل في حكم أن يقال : كذلك يضرب الله الامثال للناس اذ لا وجه حينئذ لتتويعهم الى المستجيبين وغير المستجيبين ، ويؤيد هذا ما في الكشف حيث قال : إن جعل (للذين استجابوا) من تنمة الامثال لا من صلة يضرب متكلف لأنهما مثلاً 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 :

الأيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل

عن قول المتنبي إذا كان مدحاً فالنسيب المقدم أكل فصيح قال شعراً متبم

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 (الحسنى) حسن وكذا على (لا فتدوا به)

والعجب من الزمخشري كيف اختار خلاف ذلك مع وضوحه والله تعالى أعلم •
 ﴿ ومن باب الإشارة ﴾ (المر) أى الذات الأحادية واسمه العليم واسمه الأعظم ومظهره الذى هو الرحمة
 (تلك آيات) علامات (الكتاب) الجامع الذى هو الوجود المطلق (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها)
 أى بغير عمد مرئية بل بعمد غير مرئية ، وجعل الشيخ الأكبر قدس سره عمادها الانسان الكامل ، وقيل :
 النفس المجردة التى تحركها 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 بادراك المعارف الكلية واستشراق الانوار العالية « والقمره قمر القلب بادراك ما فى
 العالمين والاستعداد من فوق ومن تحت ثم قبول تجليات الصفات (كل يجرى لأجل مسمى) وهو كماله بحسب
 الفطرة (يدبر الامر) فى البداية بتهيئة الاستعداد وترتيب المبادئ (يفصل الآيات) فى النهاية بترتيب الكمالات
 والمقامات (لعلكم بلىقاء 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
 يبسط أنوار المحبة (وجعل فيها رواسي) المعرفة لئلا تنزل بغلبة هيجان المواقيد وجعل فيها (أنهاراً) من علوم
 الحقائق (ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وهى ثمرات أشجار الحكم المتنوعة (يغشى الليل النهار) تجلى
 الجلال وتجلي الجمال (إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فى آيات الله تعالى ، قال أبو عثمان : الفكر إراحة القلب
 من وساوس التدبير ، وقيل : تصفيته لوارد الفوائد ، وقيل : الإشارة فى ذلك إلى مد أرض الجسد وجعل
 أسى العظام فيها وأنهار العروق وثمرات الاخلاق من الجود والبخل والفجور والعفة والجبن والشجاعة
 انظم والعدل وأمثالها والسواد والبياض والحرارة والبرودة والملاسه والخشونة ونحوها ، وتغشية ليل ظلمة
 جسمانيات نهار الروحانيات وفى ذلك آيات لقوم يتفكرون فى صنع الله تعالى وتطابق عالميه الاصغر والا كبر
 (وفى الأرض قطع متجاورات) قلوب المحبين مجاورة لقلوب المشتاقين وهى لقلوب العاشقين وهى لقلوب
 الواهين وهى لقلوب الهائمين وهى لقلوب العارفين وهى لقلوب الموحدين ، وقيل : فى أرض القلوب قطع
 متجاورات قطع النفوس وقطع الأرواح وقطع الأسرار وقطع العقول والأولى تنبت شوك الشهوات والثانية
 زهر المعارف والثالثة نبات كواشف الانوار والرابعة أشجار نور العلم وفيها (جنات من أعناب) أى أعناب
 العشق (وزرع) أى زرع دقائق المعرفة (ونخيل) أى نخيل الإيمان (صنوان) فى مقام الفرق (وغير صنوان) فى مقام
 الجمع ، وقيل : صنوان إيمان مع شهود وغير 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 وجنات 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

والمسكات كتفضيل مدركات العقل على الحس والبصر على اللمس وملكية الحكمة على العفة وهكذا (وإن تعجب فعجب 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 الهياآت والأحوال والأوضاع والصور ، وإلى كون العالم كل لحظة في خالق جديد ذهب الشيخ الأكبر قدس سره فعنده الجوهر وكذا العرض لا يبقى زمانين كما أن العرض عند الأشعري كذلك ، وهذا عند الشيخ قدس سره مبنى على أن الجواهر والاعراض كلها شؤنه تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا وهو سبحانه كل يوم أي وقت في شأن ، وأكثر الناس ينكرون على الأشعري 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 بظاهر كلامه فاعتقدوه من غير تدبر فضلوا وأضلوا (أولئك الذين كفروا بربهم) فلم يعرفوا عظمته سبحانه (وأولئك الاغلال في أعناقهم) فلا يقدر أن يرفعوا رؤسهم المنتكسة الى النظر في الآيات (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لعظم ما أتوا به (ويستعجلونك بالسيف قبل الحسنة) بمناسبة استعدادهم للشر (وقد خات من قبلهم المثالات) عقوبة أمثالهم (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) أنفسهم باكتساب الأمور الحاجبة لهم عن النور ولم ترسخ فيهم (وإن ربك لشديد العقاب) لم ترسخ 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 لهدايتهم (ولكل قوم هاد) هو الله تعالى ، وقيل : لكل طائفة شيخ يعرفهم طريق الحق (الله يعلم ما تحمل كل أنثى) فيعلم ما تحمل أنثى النفس من ولد الكمال أي ما في قوة كل استعداد (وما تغيض الأرحام) أي تنقص أرحام الاستعداد بترك النفس وهواها (وما تزداد) بالتزكية وبركة الصحبة (وكل شيء) من الكمالات (عنده) سبحانه (بمقدار) معين على حسب القابلية (سواء منكم من أمر القول) في مكن استعداده (ومن جهر به) بإبرازه إلى الفعل (ومن هو مستخف بالليل) ظلمة ظلمه نفسه (وسارب بالنهار) بخروجه من مقام النفس وذهابه في نهار نور الروح (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) إشارة إلى سوابق الرحمة الحافظة له من خاطفات الغضب أو الامدادات الملكوتية الحافظة له من جن القوى الخيالية والوهمية والسبعية والبهيمية وإدلا كما أياه (إن الله لا يغير ما بقوم) من النعم الظاهرة أو الباطنة (حتى يغيروا ما بأنفسهم) من الاستعداد وقوة القبول ، قال النصر ابادي : إن هذا الحكم عام لكن مناقشة الخواص فرق مناقشة العوام ، وعن بعض السلف أنه قال : إن الفأرة مزقت خفي 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 في أعينهم حتى يمشون إليها بتدييرهم وأرجلهم ، والله تعالى در من قال :

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

(هو الذى يريكم البرق) أى برق لو اجمع الانوار القدسية (خوفا) خائذين من سرعة انقضائه أو ببطء رجوعه (وطمعاً) طامعين فى ثباته أو سرعة رجوعه (وينشئ السحاب الثقال) بماء العلم والمعرفة ، وقيل : يرى المحبين برق المكاشفة وينشئ للعارفين سحاب العظمة الثقال بماء الهيبة فيمطر عليهم ما يحييهم به الحياة التى لا تشبهها حياة ، وأنشدوا للشبلى :
أظلت علينا منك يوماً غمامة أضاءت لنا برقاً وأبطار شاشها
فلا غيمها يصحو فيأس طامع ولا غيها يأتى فيروى عطاشها
وعن بعضهم أن البرق اشارة إلى التجليات البرقية التى تحصل لأرباب الاحوال وأشهر التجليات فى تشبيهه بالبرق التجلى الذاتى ، وأنشدوا :

ما كان ما أوليت من وصلنا الاسراجا لاح ثم انطفى

وذكر الامام الربانى قدس سره فى المكتوبات أن التجلى الذاتى دائمى للكاملين من أهل الطريقة النقشبندية لا برقى وأطال الكلام فى ذلك مخالفاً لكبار السادة الصوفية كالشيخ محيى الدين قدس سره . وغيره ، والحق أن ما ذكره من التجلى الذاتى ليس هو الذى ذكروا أنه برقى كما لا يخفى على من راجع كلامه و كلامهم (ويسبح الرعد) أى رعد سطوة التجليات الجلالية ويمجد الله تعالى عما يتصوره العقل ملتبساً (بحمده) وإثبات ما ينبغى له عز شأنه (والملائكة) وتسبح ملائكة القوى الروحانية (من خيفته) من هيبة جلاله جل جلاله (ويرسل الصواعق) هى صواعق السبحات الالهية عند تجلى القمر الحقيقى المتضمن للطف الكلى (فيصيب بهامن يشاء) فيحرقه عن بقية نفسه ، وفى الخبر « إن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه » وقال ابن الزنجانى : الرعد صعقات الملائكة والبرق ذفرات أفدتهم والمطر بكاؤهم ، وجعل الزمخشري هذا من بدع المتصوفة ، وكأنى بك تقول : إن أكثر ما ذكر فى باب الاشارة من هذا الكتاب من هذا القبيل . والجواب إنا لا ندعى 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 والعياذ 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 المحال) فى دفع الافكار والانظار عن حرم ذاته وحى صفاته جل جلاله :

هيات أن تصطاد عنقاء البقا بلعابهن عناكب الافكار

(له دعوة الحق) أى الحق الحقيقة بالاجابة لا لغيره سبحانه (والذين يدعون) الاصنام (لا يستجيبون لهم بشئ الا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه) أى إلا إستجابة كاستجابة من ذكر لأن ما يدعونه بمعزل عن القدرة (ومادعاء الكافرين) المحجوبين (الا فى ضلال) أى ضياع لانهم لا يدعون الا له الحق واما يدعون الهاتوهموه ونحتوه فى خيالهم (والله يسجد) ينقاد (من فى السموات والارض) من الحقائق والروحانيات (طوعاً وكرهاً) شاؤوا أو أبوا (وظلالهم) هياكلهم (بالغدو والآصال) أى دائماً ، وقيل : يسجد من فى السموات وهو الروح والعقل والقلب وسجودهم طوعاً ومن فى الارض النفس وقواها وسجودهم كرهاً

(٢ - ١٨ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

وقيل : الساجدون طوعا أهل الكشف والشهود والساجدون كرها أهل النظر والاستدلال (أنزل من السماء) من سماء روح القدس (ماء) أى ماء العلم (فسالت أودية) أى أودية القلوب (بقدرها) بقدر استعدادها (فاحتمل السيل زبدا) من خبث صفات أرض النفس (رايا) طافيا على ذلك (وما يوقدون عليه فى النار) نار العشق من المعارف والكشوف والحقائق والمعانى التى تهيج العشق (ابتغاء حلية) طلب زينة النفس لكونها كالات لها (أو متاع) من الفضائل الخلقية التى تحصل بسببها فانها بما تتمتع به النفس ما (زبد) خبث (مثله) كالنظر اليها ورؤيتها والاعجاب بها وسائر ما يعد من آفات النفس « فأما الزبد فيذهب جفاء » منقيا بالعلم « وأما ما ينفع الناس » من المعانى الحقة والفضائل الخالصة « فيمكث فى الارض » أرض النفس ، وقال بعضهم : انه تعالى شبه ما ينزل من مياه بحار ذاته وصفاته وأسماؤه وأفعاله الى قلوب الموحدين والعارفين والمكشوفين 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 فى المحبة والمعرفة والتوحيد ، وكما أن قطرات الامطار تكون فى الاودية سيلا فيحتمل السيل زبدا وحثالة وما يكون مانعا من الجريان يكون تواتر أنوار الحق سبحانه سيل المعارف والكشوفات فيسيل فى أودية القلوب فيحتمل من أوصاف البشرية وما دون الحق الذى يمنع القلوب من رؤية الغيوب ما يحتمله فيذهب جفاء فتصير حينئذ مقدسة عن زبد الرياء والسمعة والنفاق والخواطر المذمومة وتبقى سائحة فى 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 زبدا مثل زبد السيل وانه يذهب ويمكث أصلهما الصافى ، فكذلك أعمال الظاهر والباطن تدخل فى بودقة الاخلاص ويوقد عليهما نيران الامتحان فيذهب ما فيه حظ النفس ويبقى ما هو خالص لله تعالى ، وهكذا الخواطر يبقى منها خاطر الحق ويضمحل سريعا 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 ينبت فى القلب نوعا من القربة والقرب من الله عز وجل ومن القلوب ما حرم ذلك والعياذ بالله تعالى ، وقال ابن عطية : روى عن ابن عباس أنه قال فى قوله تعالى : « أنزل من السماء ماء » الخ يريد بالماء الشرع والدين وبالأودية القلوب ومعنى سيلانها بقدرها أخذ النيل بحظه والبليد 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) معناه الحق الذى يتقرر فى القلوب والباطل الذى يعترىها اه ونحن نقول : ان صح ذلك فقصد الخبر منه الاشارة وأن 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 متبعي كلامه ، وسمعت من بعض الناس أن أهل الكيمياء تكلموا فى هذه الآية على ما يوافق غرضهم ولم أقف على ذلك « للذين استجابوا لربهم ، بتصفية الاستعداد عن كدورات صفات النفس » الحسنى « 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 بالمحبة فأهلكوا أنفسهم بها « ومثله معه لافتداؤ به » بما ينالهم من الحجاب والحرمان (أولئك لهم سوء الحساب) لوقوفهم مع الافعال في مقام النفس (وماؤاهم جهنم) الحرمان « وبئس المهاد » جهنم والعياذ بالله تعالى ونسأله العفو والعافية ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ من القرآن الذي مثل بالماء المنزل من السماء والابريز الخالص في المنفعة والجدوى هو ﴿ الْحَقُّ ﴾ الذي لاحق وراود أو الحق الذي أشير اليه بالأمثال المضروبة فيستجيب له ﴿ كَمَن هُوَ أَعْمَى ﴾ عمى القلب لا يدركه ولا يقدر قدره وهو - هو - فيبقى حائرا في ظلمات الجهل وغياب الضلال ولا يتذكر بما ضرب من الأمثال ، والمراد كمن لا يعلم ذلك إلا أنه أريد زيادة تقييح حاله فعبر عنه بالأعمى ، والهمزة للانكار وإيراد الفاء بعدها لتوجيه الانكار إلى ترتب توهم المماثلة على ظهور حال كل منهما بما ضرب من الأمثال وما بين من المصير والمآل كأنه قيل : أبعده ما بين حال كل من الفريقتين وما لهما 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 ولو نزلوا منزلة المجانين حسن ذلك . والآية (١) على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في حمزة رضي الله تعالى عنه . وأنى جهل وقيل : في عمر رضي الله تعالى عنه . وأنى جهل ، وقيل : في عمار بن ياسر رضي الله تعالى عنه . وأنى جهل ، وقد أشرنا إلى وجه اتصالها بما قبلها ، والعلامة الطيبي بعد أن قرر وجه الاتصال بأن (فن يعلم) عطف على جملة (للذين استجابوا) الخ والهمزة 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 يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ بما عقدوا على أنفسهم من الاعتراف بربوبيته تعالى حين قالوا : بلى ، أو بما عهد الله تعالى عليهم في كتبه 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 عقده الله تعالى عليهم يوم قال سبحانه : (ألسنت بربكم) كانت الإضافة مطلقا من باب إضافة المصدر إلى الفاعل وهو الظاهر كما في البحر ، وحكى 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 والنبوات إلى غير ذلك واستظهر حمله على العموم ﴿ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ 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 الاولى 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 فحديث التعميم بعد التخصيص لا يتأتى 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 الموثيق - 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 ير 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 سفيان الثوري وغيره قالوا : لو أن إنسانا جاع فلم يسأل حتى مات دخل النار ، ولا ينكر أن يكون الله تعالى قد لطف بأبي حمزة الجاهل . نعم لا يبغي الاستغاثة بغير الله تعالى على النحو الذي يفعله الناس اليوم مع أهل القبور الذين يتخيلون فيهم ما يتخيلون فأهاثم آها بما يفعلون .

(وَالَّذِينَ يَصَلُّونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ 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 بالإيمان به ، وروى نحوه عن ابن جبير ، وقال قتادة : المراد صلة الأرحام ، وقيل : صلة الإيمان بالعمل ، وقيل : صلة قرابة الإسلام بأفشاء السلام وعبادة المرضى وشهود الجنائز ومراعاة حق الجيران والرفقاء والخدم ، ومن ذهب إلى العموم أدخل في ذلك الأنبياء 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 الإحسان كله وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن محسنا ، ومفعول «أمر» محذوف والتقدير ما أمرهم الله به ، و«أن يوصل» بدل من الضمير المجرور أي ما أمر الله بوصله (وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) أي وعنده سبحانه والظاهر أن المراد به مطلقا ، وقيل : المراد وعنده تعالى على قطع ما أمروا بوصله (وَيَخْشَوْنَ سُوءَ الْحَسَبِ) 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 «ويخافون» ثانيا ، وعليه فلا يكون اعتبار الوعيد في محله ، لكن هذا غير مسلم لقوله تعالى : «خشية إملاق» و«لمن خشى العنت منكم» وفرق الراغب بينهما

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

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

وقال بعضهم: الخشية أشد الخوف لأنها مأخوذة من قولهم: شجرة خشية أى يابسة 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 الخاء 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 لو لا ذلك يلزم التكرار وفيه ما فيه هـ

(وَالَّذِينَ صَبَرُوا) على كل ما تكرهه النفس من المصائب المالية والبدنية وما يخالفه هوى النفس كالانتقام ونحوه ويدخل فيما ذكر التكاليف (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 منسوب إليه تعالى شهير هـ

وفي البحر ان الظاهر منه هنا جهة الله تعالى أى الجهة التى تقصد عنده سبحانه بالحسنات ليقع عايتها المثوبة كما يقال: خرج زيد لوجه كذا، وفيه أيضا أنه جاءت الصلة هنا بلفظ الماضى وفيما تقدم بلفظ المضارع على سبيل التفتين فى الفصاحة لأن المبتدأ فى معنى اسم الشرط والماضى كالمضارع فى 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 الصلوات إنما هى مترتبة على حصول الصبر وتقدمه عليها ولذا لم يأت صلة فى القرآن إلا بصيغة الماضى إذ هو شرط فى حصول التكاليف وإيقاعها. وفى إرشاد العقل السليم حيث كان الصبر ملاك الأمر فى كل ما ذكر من الصلوات السابقة واللاحقة أورد بصيغة الماضى اعتناء بشأنه ودلالة على وجوب تحققه فان ذلك مما لا بد منه إما فى نفس الصلوات كما فى الأولى والرابعة والخامسة أو فى إظهار أحكامها كما فى الصلوات الثلاث المذكورات فإما وان استغنت عن الصبر فى أنفسها حيث لا مشقة على النفس فى الاعتراف بالربوبية والخشية والخوف لكن إظهار أحكامها والجري على موجبها غير خال عن الاحتياج إليه وهو لا يخلو عن شىء، والأولى على ما قيل الاقتصار فى 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 فى الصلاة المفروضة وقيل مطلقا وهو أولى، ومعنى إقامتها اتمام أركانها وهياتها (وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ) بعض ما أعطيناهم وهو الذى وجب عليهم إنفاقه كالأزكاة وما ينفق على العيال والماليك أو ما يشمل ذلك والذى ندب (سراً) حيث يحسن السر كما فى انفاق من لا يعرف بالمال إذا خشى التهمة فى الاظهار أو من عرف به لكن لو أظهره ربهما داخله الرياء والخيلاء، وكما فى الاعطاء لمن تمنعه المروءة من

الأخذ ظاهراً ﴿ وَعَلَانِيَةً ﴾ حيث تحسن العلانية كما إذا كان الأمر على خلاف ما ذكر ، وقال بعضهم : إن الأول مخصوص بالتطوع والثاني بإداء الواجب ، وعن الحسن أن كلا الأمرين في الزكاة المفروضة فإن لم يتهم بترك أداء الزكاة فالأولى أداؤها سراً وإلا فالأولى أداؤها 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 بالإحسان على ما أخرجه ابن جرير عن ابن زيد ، وعن ابن جبير يردون معروفاً على من يسيء اليهم فهو كقوله تعالى : (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) وقال الحسن : إذا حرّموا أعطوا ، وإذا ظلّموا عفوا ، وإذا قطعوا وصلوا . وقيل : يتبعون السيئة بالحسنة فتمحوها . وفي الحديث أن معاذاً قال : أوصني يا رسول الله قال : « إذا عملت سيئة فاعمل بحسنة تمحوها السر بالسر والعلانية بالعلانية » وعن ابن كيسان يدفعون بالتوبة معرة 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 الظلم مغفرة ومن إساءة أهل السوء إحساناً

وهذا بخلاف خلق بعض الجهلة

جرى متى يظلم يعاقب بظلمه سريعاً وإن لا يبد بالظلم يظلم

وقال في الكشف : الأظهر التعميم أي يدرون بالجميل السيء . سواء كان لأذامهم أو لأخصوصاً بهم أو لاطاعة أو معصية مكرمة أو منقصة ولعل الأمر كما قال ، وتقديم المجرور على المنصوب لإظهار كمال العناية بالحسنة ﴿ أَوْلَٰئِكَ ﴾ أي المنعوتون بالنعوت الجليلة والملكات الجميلة ، وليس المراد بهم أناساً بأعيانهم وإن كانت الآية نازلة - على ما قيل - في الأنصار ، واسم الإشارة مبتدأ خبره الجملة الظرفية أعني قوله سبحانه :

﴿ لَّهُمْ عُقُبَى الدَّارِ ۚ ﴾ أي عاقبة الدنيا وما ينبغي أن يكون ما آل أمر أهلها وهي الجنة ، فتعريف الدار للعمد 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 العقبي الحسنة في الدار الآخرة ، وقيل : الجار والمجرور خبر اسم الإشارة و«عقبى» فاعل الاستقرار ، وأياً ما كان فليس فيه قصر حتى يرد أن بعض ما في حيز الصلة ليس من العزائم التي يخل 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 جعلت الموصولات المتعاطفة صفات - لأولى الأبواب - على طريقة المدح من غير أن يقصد أن يكون للصلوات المذكورة مدخل في التذكر ، والأول أوجه لما في الكشف من رعاية التقابل بين الطائفتين ، وحسن العطف في قوله تعالى : (والذين ينقضون) وجريهما على استئناف الوصف للعالم ومن هو كأعمى ، وقوله سبحانه :

(جَنَاتُ 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 كما ذكر 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 وأئمة الهدى ، وجاء فيها غير ذلك من الاخبار ، ومتى أريد منها مكان مخصوص من الجنة كان البديل بدل بعض من كل . وقرأ النخعي « جنة » بالآفراد ، وروى عن ابن كثير وأبي عمرو (يدخلونها) مبنياً للمفعول (وَمَنْ صَاحَّ مِنْ آبَائِهِمْ) جمع أبوى كل واحد منهم فكأنه قيل : من آبائهم وأمهاتهم (وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ) وهو كما قال أبو البقاء عطف على المرفوع في - يدخلون - وإنما ساغ ذلك مع عدم التأكيد للفصل بالضمير الآخر ، وجوز أن يكون مفعولاً معه . واعتراض بأن واو المعية لا تدخل إلا على المتبوع . ورد بان هذا إنما ذكر في مع لا في الواو وفيه نظر ، والمعنى أنه يلحق بهم من صلح من أهلكهم وأن لم يبلغ مبلغ 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 لي ولهم ثم قرأ الآية ، وفسر « من صلح » بمن آمن وهو المروى عن مجاهد وروى ذلك عن ابن عباس رضي 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 ما روى 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 فلو 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 الإمام 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 سروره 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 لي ربي وجعلني من المكرمين » وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على أن الدرجة تعلو بالشفاعة . ومنهم من استدل بها على ذلك على المعنى الأول لها • وتعقب بأنها أيضاً لا دلالة لها على ما ذكر . وأجيب بأنه إذا جاز أن تعلو بمجرد التبعية للكاملين في الإيمان تعظيماً لشأنهم فالتعلو بشفاعتهم معلوم بالطريق الأولى . وقال بعضهم : إنهم لما كانوا بصلاحهم مستحقين لدخول الجنة كان جعلهم في درجاتهم مقتضى طلبهم وشفاعتهم لهم بمقتضى الإضافة . والحق أن الآية لا تصاح دليلاً على ذلك خصوصاً إذا كانت الواو بمعنى مع فتأمل ، والظاهر أنه لا تمييز بين زوجة وزوجة وبذلك صرح الإمام ثم قال : ولعل الأولى من مات عنها أو مات عنه . وما روى عن سودة أنها لما سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بطلاقها قالت : دعني يارسول الله أحشر في جملة نساءك كالدليل على

ما ذكر . واختلف في المرأة ذات الأزواج إذا كانوا قد ماتوا عنها فقيل : هي في الجنة لا - أزواجها .
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 كمرأة أخبرها ثقة أن زوجها قد مات ووقع في قلبها
صدقه فتزوجت بعد انقضاء عدتها ثم ظهرت حياته فانها تكون له . وتعقب بأن هذا ليس من هذا القبيل بل
هو يشبه ما لو مات رجل وأخبر معصوم كالنبي بموته فتزوجت أمراته بعد انقضاء العدة ثم أحياه الله تعالى
وقد قالوا في ذلك : ان زوجته لزوجها الثاني . وقيل : ان الزوجة تخير يوم القيامة بين أزواجها فمن كان
منهم أحسنهم خلقاً معها كانت له وارتضاه جمع . وقرأ ابن أبي عبله « صلح » بضم اللام والفتح أفصح ؛
وعيسى الثقفي « ذريتهم » بالتوحيد ﴿ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴾ من أبواب المنازل .
أخرج ابن أبي حاتم عن انس بن مالك أنه قرأ الآية حتى ختمها ثم قال : إن المؤمن لفي خيمة من درة مجرة
ليس فيها جذع ولا وصل طولها في الهواء ستون ميلاً في كل زاوية منها أهل ومال لها أربعة آلاف مصرى
من ذهب يقوم على كل باب منها سبعون ألفاً من الملائكة مع كل ملك هدية من الرحمن ليس مع
صاحبه مثلها لا يصلون إليه إلا 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
الفتوح والتحف ، قيل : فعلى هذا المراد بالباب النوع و(من) للتعليل ، والمعنى يدخلون لا تحافهم بأنواع التحف ،
وتعقب بأن في كون الباب بمعنى النوع كالباب نظراً فان ظاهر كلام الأساس وغيره يقتضى أن يكون مجازاً
أو كناية عما ذكر لأن الدار التي لها أبواب إذا أتاها الجرم الغفير يدخلونها من كل باب فأريد به دخول الارزاق
الكثيرة عليهم وأنها تأتيهم من كل جهة وتعدد الجهات يشعر بتعدد المائتات 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 الزمخشري
تعلقه - بسلام - على معنى نسلم عليكم ونكرمكم بصبركم ؛ ومنعه أبو البقاء بأن فيه الفصل بين المصدر ومعموله
بالاجنبي وهو الخبر ، ووجه ذلك في الدر المصون بأن المنع إنما 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 الثاني تقديم معمول المصدر المؤول بأن والفعل عليه في نحو قوله تعالى :
(ولا تأخذكم بهما راقه) وقال في الكشف : إن (عليكم) نظراً إلى الاصل غير اجنبي فلذلك جاز أن يفصل به ؛
على أن الزمخشري لم يصرح بأنه معمول بل من مقتضاه ولذا قال : أى نسلم الخ فدل على أن التعلق معنوي
يقدر ما يناسبه ، ولو جعل معمولاً للظرف المستقر أعنى (عليكم) فيكون متعلقاً معنوي - بسلام - ضرورة لكان
وجهاً خالياً عن التكلف ، وجعله أبو حيان خبر مبتدأ محذوف و(ما) مصدرية والباء سببية أو بديلية أى
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 المعتنى به كما علمت (فَنَعَمْ عَقَبَى الدار ٢٤) أى فنعمة عاقبة الدنيا الجنة ، وقيل : المراد بالدار الآخرة ، وقال بعضهم : المراد أنهم عقبوا الجنة من جهنم ، قال ابن عطية : وهذا مبنى 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 (فنعمة) بفتح النون وكسر العين وذلك هو الاصل ، وابن وثاب (فنعمة) 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 فنعمة عقي الدار) وكذا كان يفعل أبو بكر . وعمر . وعثمان رضي 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 كمال مرتبته انه يزوره الامير . والوزير . والقاضي . والمفتي دل على أن درجة المزور أقل وأدنى من درجات الزائرين فكذا ههنا ، وهو من الركابة بمكان .

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 والتحف 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 بظاهره ما تقدم ، فقد أخرج أحمد . والبخاري . وابن حبان . والحاكم وصححه . وجماعة عن عبد الله بن عمر : قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أول من يدخل الجنة من خلق الله تعالى فقراء المهاجرين الذين لديهم الثغور وتتقى بهم المكاره ويموت أحدهم وحاجته في صدره لا يستطيع لها قضاء فيقول الله تعالى لمن يشاء من ملائكته : اتوهم فحيوهم فتقول الملائكة : ربنا نحن سكان سمائك وخيرتك من خلقك افتأمرنا أن نأتى هؤلاء فنسلم عليهم فيقول الله تعالى : إن هؤلاء عباد لي كانوا يعبدوني ولا يشركون بي شيئا وتسد بهم الثغور وتتقى بهم المكاره ويموت أحدهم وحاجته في صدره لا يستطيع لها قضاء فتأتيهم الملائكة عند ذلك فيدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعمة عقي 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 المروي عن الاصم في تفسير دخول الملائكة من كل باب أن الملائكة طوائف منهم روحانيون ومنهم كروبيون فالعبد اذا راض نفسه بأنواع الرياضات كالصبر والشكر والمراقبة والمحاسبة ولكل مرتبة من هذه المراتب جوهر قدسى وروح علوى يختص بتلك الصفة مزيد اختصاص فعند الموت اذا أشرقت تلك الجواهر القدسية تجلت فيها من كل روح من الارواح السماوية ما يناسبها من الصفات المخصوصة فيفيض عليها من ملائكة الصبر كمالات مخصوصة نفسانية لا تظهر الا في مقام الصبر ومن ملائكة الشكر كمالات

روحانية لا تتجلى الا في مقام الشكر وهكذا القول في جميع المراتب ا هـ . وتعقبه أبو حيان بأنه كلام فاسفي 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 يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ ﴾ أريد بهم من يقابل الاولين ويعاندهم بالاتصاف بنقائص أوصافهم ﴿ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ الاعتراف به ، قيل : المراد بالعهد قوله سبحانه : (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) وبالميثاق ما هو اسم آلة أعنى ما يوثق به الشيء . و اريد به الاعتراف بقول : (بلى) وقد يسمى العهد من الطرفين ميثاقا لتوثيقه بين المتعاهدين ، وفسر الامام عهد الله تعالى بما ألزمه عباده بواسطة الدلائل العقلية لأن ذلك أكد كل عهد وكل أيمان اذ الأيمان إنما تفيد التوكيد بواسطة الدلائل الدالة على انها توجب الوفاء بمقتضاها ، ثم قال : والمراد من نقضها أن لا ينظر المرء فيها فلا يمكنه حينئذ العمل بموجبها أو بأن ينظر ويعلم صحتها ثم يعانده فلا يعمل بعهده 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 في أنه ينفع فعله ويضر تركه . وأورد أنه إذا كان العهد لا يكون الا بالميثاق فمفائدة (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 بالعهد ذلك القول وبالميثاق الاعتراف به لم يحتج إلى القيل والقال ، وحمل بعضهم العهد هنا على سائر ما وصى الله تعالى به عباده كالعهد فيما سبق والميثاق على الاقرار والقبول . والآية كما روى عن مقاتل نزلت في أهل الكتاب ﴿ وَيَقْطَعُونَ مَائِمَةَ اللَّهِ بِهِ أَنْ يُوَصَّلَ ﴾ من الايمان بجميع الانبياء عليهم السلام المجتمعين على الحق حيث يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ومن حقوق الارحام وموالاة 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 معتدا بهن فلا وجه لنفيه عنهن بينه وبين الحسنات بعد المشرقين لاسيما بعد تقييده بكنهه ابتغاء وجهه تعالى ، كما لا وجه لنفي الصلاة والانفاق بناء على أن المراد منه اعطاء الزكاة من لا يحوم حول الايمان بالله تعالى فضلا عن فروع الشرائع ، وإن أريد بالانفاق ما يشمل ذلك وغيره ففيه مندرج تحت قطع ما أمر الله تعالى بوصله بل قد يقال باندراج نفي الصلاة أيضا تحت ذلك ، وأما درء السيئة بالحسنة فانتفاؤه عنهم ظاهر مما سبق ولحق فان من يجازى احسانه عز وجل بنقض عهده سبحانه ومخالفة الامر وبياسر الفساد حسبما يحكيه قوله عز وجل : ﴿ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ﴾ بالظلم لانفسهم وغيرهم وتهميج 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 ينبي عنها قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ ﴾ الخ أي أولئك الموصوفون بتلك القبائح ﴿ لَهُمْ ﴾ بسبب ذلك ﴿ اللَّعْنَةُ ﴾ أي الابعاد من رحمة الله تعالى ﴿ وَلَهُمْ ﴾ مع ذلك ﴿ سُوءُ الدَّارِ ۚ ﴾ أي سوء عاقبة الدار ، والمراد بها الدنيا وسوء عاقبتها عذاب جهنم أو جهنم نفسها ، ولم يقل : سوء عاقبة الدار تفاديا 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 بقريظة السابق ولأنها الحاضرة في أذهانهم ولما ذكر من النكتة السرية وذلك لأن ترتيب الحكم على الموصول يشعر بعالية الصلة له ، ولا يخفى أنه لا دخل له في ذلك على أكثر التفاسير فإن مجازاة السيئة بمثلها ، أذن فيها ، ودفع الكلام السيئ بالحسن وكذا الاعطاء عند المنع والعفو عند الظلم والوصل عند القطع ليس مما يورث تركه تبعة ، 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 مما 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 يوث بنحو ذلك في الآخر تذييها على مزيد الاعتناء بشأن المؤمنين قولا وفعلًا وعدم الاعتناء بشأن اضدادهم فانهم أبحاس يتمضمض من ذكرهم هذا ، مع الجزم بأن مقتضى الحال هو هذا ، وقيل : إن المسلكين من آثار الرحمة الواسعة فتأمل ، وتكرير (لهم) للتأكيد والايذان باختلافهما واستقلال كل منهما في الثبوت ﴿ اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ ﴾ أي يوسعهُ ﴿ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ من عباده ﴿ وَيَقْدِرُ ﴾ أي يضيق ، وقيل : يعطى بقدر الكفاية ، والمراد بالرزق الدنيوي لا ما يعم الآخروي لأنه على ما قيل غير مناسب للسياق ، وقال صاحب الكشف : إنه شامل للرزقين الحسى والمعنوي الدنيوي والآخروي وذكر في بيان ربط الآية على ذلك ما ذكره ، وهي كما روى عن ابن عباس نزلت في أهل مكة ثم اهلها وإن كانت كذلك عامة وكأنها دفع لما يتوهم من أنه كيف يكون مع ما هم عليه من الضلال في سعة من الرزق فينبى سبحانه أن سعة رزقهم ليس تكريماً لهم كما أن تضيق رزق بعض المؤمنين ليس لاهانة لهم وإنما كل من الامرين صادر منه تعالى لحكم إلهية يعلمها سبحانه وربما وسع على الكافر املاء واستدرجا له وضيق على المزم من زيادة لأجره . وتقديم المسند اليه في مثل هذه الآية للتقوى فقط عند السكاني ، والزخشرى يرى أنه لا مانع من أن يكون للتقوى والتخصيص ولذا قال : أي الله وحده هو يبسط ويقدر دون غيره سبحانه ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ويقدر) بضم الدال حيث وقع ﴿ وَفَرِحُوا ﴾ استئناف ناع قبج 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 وهضياً أي فرحوا فرح أشرو بطر لا فرح سرور بفضل الله تعالى . ﴿ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أي بما بسط لهم فيها من النعيم لأن فرحهم ليس بنفس الدنيا فنسبة الفرحة اليها مجازية أو هناك تقدير أي يبسط الحياة أو الحياة الدنيا مجاز عما فيها ﴿ 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 فيها .

(وفي) هذه معناها المقايسة وهي كثيرة في الكلام كما يقال : ذنوب العبد في رحمة الله تعالى كقطرة في بحر وهي الداخلة بين منضول سابق وفاضل لاحق وهي الظرفية المجازية لأن ما يقاس بشيء يوضع بجانبه ،

وإسناد (متاع) في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَتَّعَ ٢٦﴾ 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 التمر أو الشيء من الدقيق أو نحو ذلك، والمعنى أنهم رضوا بحظ الدنيا معرضين عن نعيم الآخرة والحال أن ما أشروا به في جنب ما أعرضوا 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: مالي وللدينا ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها»، وقيل: معنى الآية كالخبز «الدنيا مزرعة الآخرة» يعنى كان ينبغي أن يكون مابسط لهم في الدنيا وسيلة إلى الآخرة كمتاع تاجر يبيعه بما يهمله وينفقه في مقاصده لأن يفرحوا بها ويعدوها مقاصد بالذات والأول أولى وأنسب.

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أى أهل مكة عبدالله بن أبى أمية . وأصحابه ، وإيثار 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 أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ فان ذلك فى أقصى مراتب المكابرة والعناد كأن ما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات العظام الباهرة ليست عندهم بآية حتى اقترحوا ما لا تقتضيه الحكمة من الآيات كسقوط السماء عليهم كسفاً وسير الاخشبين وجعل البطاح محارث ومفتراً كالاردن واحياء قصى لهم إلى غير ذلك ﴿قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِنَاسٍ خَيْرًا يَصِلْ لَهُمْ آيَاتُهُ﴾ 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 يؤتتهانبي قبله ، 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 هذا موضعه للإشارة إلى أن المتعجب منه يقول : (إن الله يضل) الخ أى أنه تعالى يخلق فيمن يشاء الضلال بصرف اختياره إلى تحصيله ويدعه منهم كما فيه لعله بأنه لا ينجع فيه اللطف ولا ينفعه الارشاد لسوء استعداده كمن كان على صفتكم فى المكابرة والعناد وشدة الشكيمة والغلو فى الفساد فلا سبيل له إلى الاهتداء ولو جاءت كل آية •

﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ﴾ أى إلى جانبه العلى الكبير .

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 أو للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خلاف الظاهر جداً ﴿مَنْ أَنَابَ ٢٧﴾ أى أقبل إلى الحق وتأمل فى تضاعيف ما نزل من دلائله الواضحة وحقيقة الانابة الرجوع إلى نوبة الخير ، وإيثارها فى الصلة على إيراد المشيئة كما فى الصلة الاولى على ما قال مولانا شيخ الإسلام للتنبيه على الداعى إلى الهداية بل الى مشيئتها والاشعار بما دعا إلى المشيئة الاولى من المكابرة ، وفيه حث للكفرة على الافلاج عما هم عليه من العتو والعناد ، وإيثار صيغة الماضى للايماء إلى استدعاء الهداية السابقة كما أن إيثار صيغة المضارع فى الصلة الاولى 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 عن ثوابه ورحمته عقوبة له على كفره فلستم ممن 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 الذي يفعله سبحانه بالمؤمن هر الثواب لأنه يستحقه على إيمانه ، وذلك يدل على أنه تعالى يضل عن الثواب بالعقاب لاعن الدين بالكفر على ما ذهب إليه من خالفنا اه ولا يخفى ما فيه *

(الَّذِينَ آمَنُوا) بدل من (من أناب) بكل من كل فان أريد بالهداية الهداية المستمرة فالأمر ظاهر لظهور كون الايمان مؤديا إليها، وان أريد احدائها فالمراد بالذين آمنوا الذين صار أمرهم إلى الايمان كما قالوا في (هدى للمتقين) 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 يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو المروى عن مقاتل ، وإطلاق الذكر على ذلك شائع فى الذكر ، ومنه قوله تعالى : (وهذا ذكر مبارك) و(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وسبب اطمئنان قلوبهم بذلك عليهم أن لا آية أعظم ومن ذلك لا يقترحون الآيات التى يتمترحها غيرهم ، والعدول الى صيغة المضارع لافادة دوام الاطمئنان وتجده حسب تجديد المنزل من الذكر ﴿الْأَبَدُ ذَكَرَ اللَّهُ﴾ وحده ﴿تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ۲۸﴾ لله دون غيره من الأمور التى تميل إليها النفوس من الدنيا ويات ، وإذا أريد سائر المعجزات فالقصر من حيث انها ليست فى 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 قلوب لهم وأفقدتهم هواء حيث لم يطمئنا به ولم يعدوه آية وهو أظهر الآيات وأبهرها ، وقيل : فى الكلام مضاف مقدر أى لتطمئن قلوبهم بذكر رحمته تعالى ومغفرته بعد القلق والاضطراب من خشيته تعالى كقوله تعالى : (ثم تاتين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله) وهذا مناسب على ما فى الكشف للآية الىه تعالى ، والمصدر عليه مضاف إلى الفاعل ، وقيل : المراد بذكر الله دلالة سبحانه الدالة على وحدانيته عز وجل والاطمئنان عن قلق الشك والتردد ، وهذا مناسب لذكر الكفر ووقوعه فى مقابله ، وقيل : المراد بذكره تعالى أنسا به وتبتلا اليه سبحانه فالمراد بالهداية دوامها واستمرارها . قيل : وهذا مناسب أيضا حديث الكفر لأن الكفرة إذا ذكر الله تعالى وحده اشمازت قلوبهم ، والمصدر على القولين مضاف إلى المفعول . والوجه الاول أشد ملاءمة للنظم لاسيما لقوله تعالى : (لولا أنزل عليه آية من ربه) والمصدر فيه بمعنى المفعول .

ومن الغريب ما نقل فى تفسير الخازن أن هذا فى الحلف بالله وذلك أن المؤمن إذا حلف له بالله تعالى سكن قلبه ، وروى نحو ذلك أبو الشيخ عن السدى فان الحمل عليه هنا بما لا يناسب المقام ، وأما ما روى عن أنس من أنه ﷺ قال لأصحابه حين نزلت هذه الآية : «هل تدرؤن 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 : «ذاك من أحب الله تعالى ورسوله وأحب أهل بيتي صادقا 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 فليتأمل ، ولا تنافي بين هذه الآية على سائر الأوجه وقوله تعالى : (إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) لأن المراد هناك وجلت من هيبة تعالى واستعظامه جلت عظمته . وذكر الإمام في بيان اطمئنان القلب بذكره تعالى وجوهاً فقال : إن الموجودات على ثلاثة أقسام : مؤثر لا يتأثر . ومتأثر لا يؤثر . وموجود يؤثر ويتأثر فالاول هو الله تعالى . والثاني هو الجسم فإنه ليس له خاصية إلا القبول للآثار المتنافية والصفات المختلفة . والثالث الموجودات الروحانية فإنها إذا توجهت إلى الحضرة الإلهية صارت قابلة للآثار الفائضة عليها منها وإذا توجهت إلى أعلام الأجسام اشتاقت إلى التصرف فيها لأن عالم الأرواح مدبر لعالم الأجسام فإذا عرف هذا فالقلب كلما توجه إلى مطالعة عالم الأجسام حصل فيه الاضطراب والقاق والميل الشديد إلى الاستيلاء عليه والتصرف فيه وإذا توجه إلى مطالعة الحضرة الإلهية وحصلت فيه الأنوار الصمدية فهناك يكون ساكناً مطمئناً ، وأيضاً أن القلب كلما وصل إلى شيء فإنه يطلب الانتقال منه إلى أمر آخر أشرف منه لأنه لا سعادة في عالم الجسم إلا وفوقها مرتبة أخرى أما إذا انتهى إلى الاستسعاد بالمعارف الإلهية والأنوار القدسية ثبت واستقر فلم يقدر على الانتقال من ذلك ألبتة لأنه ليس هناك درجة أخرى في السعادة أعلى منه وأكمل ، وأيضاً أن الأكسير إذا وقعت منه ذرة على الجسم النحاسي انقلب ذهباً باقياً على عمر الدهور صابراً على الذوبان الحاصل بالنار فأكسير نور الله تعالى إذا وقع في القلب أولى أن يقلبه جوهرًا 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 القاق والوحشة ونحو ذلك ، وللمناقشة فيما ذكره مجال وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة ما يشبه ذلك ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ بدل من (القلوب) أي قلوب الذين آمنوا ، والظاهر أنه بدل الكل لأن القلوب في الأول قلوب المؤمنين المطمئنين وكذلك لو عمم القلب على معنى أن قلوب هؤلاء الأجلاء كل القلوب لأن الكفار أقدنهم هواء ، وأما الحمل على بدل البعض ليعمم القلب من غير الملاحظة المذكورة واستنباط هذا المعنى من البدل فيعيد ، وأما احتماله لبذل الاشتغال وان استحسنه الطيبي فكلاً أو مبتدأ خبره الجملة الدعائية على التأويل أعني قوله سبحانه : ﴿ طُوبَىٰ لَهُمْ ﴾ أي يقال لهم ذلك ، أولاً حاجة إلى التأويل والجملة خبرية أو خبر مبتدأ مضمراً 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 وتطمئن 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 إشارة إلى أن ذكر الله تعالى أفضل الأعمال الصالحة بل هو كلها و (طوبى لهم) خبر الاول فيتم التقابل بين القرينتين (ويقول الذين كفروا) و (الذين آمنوا وتطمئن) وبين جزئي التذييل : (يضل من يشاء ويهدى إليه 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 كبشرى وزلفى والوار منقلبة من الياء كموسر وموقن . وقرأ مكوزة الاعرابى (طوبى) ليسلم الياء ، وقال أبو الحسن الهنائى : هي جمع طيبة كما قالوا فى كيسة كوسى . وتعقبه أبو حيان بأن فعلى ليست من أبنية الجموع فلعله أراد أنه اسم جمع ، وعلى الاول فلهم فى المعنى المراد عبارات . فأخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس أن المعنى فرح وقررة عين لهم ، وعن الضحاك غبطة لهم ، وعن قتادة حسنى لهم . وفى رواية أخرى عنه اصابوا خيرا ، وعن النخعى خير كثير لهم . وفى رواية أخرى عنه كراهة لهم ، وعن سميط بن عجلان دوام الخير لهم ويرجع ذلك الى معنى العيش الطيب لهم . وفى رواية عن ابن عباس . وابن جبير أن (طوبى) اسم للجنة بالحبشية وقيل بالهندية ، وقال القرطبي : الصحيح أنها علم لشجرة فى الجنة ، فقد أخرج أحمد . وابن جرير . وابن ابى حاتم . وابن حبان . والطبرانى . والبيهقى فى البعث والنشور ، وصححه السهيلي . وغيره عن عتبة ابن عبد قال . « جاء اعرابى الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : يا رسول الله أى الجنة فاكهة ؟ قال : نعم فيها شجرة تدعى طوبى هي نطاق الفردوس قال : أى شجر ارضنا تشبهه ؟ قال : ليس تشبه شيئا من شجر ارضك ولكن أتيت الشام ؟ قال : لا قال : فانها تشبه شجرة بالشام تدعى الجوزة تنبت على ساق واحد ثم ينتشر أعلاها قال : ما عظم أصلها ؟ قال : لو ارتحلت جذعة من ابل أهلك ما أحطت بأصلها حتى تنكسر ترقوقاتها هرما قال : فهل فيها عنب ؟ قال : نعم . قال : ما عظم العنقود منه ؟ قال : مسيرة شهر للغراب الا بقع ، والاخبار المصرحة بأنها شجرة فى الجنة منتشرة جدا ، وحينئذ فلا كلام فى جواز الابتداء بها وإن كانت نكرة فسوغ الابتداء بها ما ذهب اليه سيويه من أنه ذهب بها مذهب الدعاء كقولهم : سلام عليك الا

ذهب ابن مالك الى أنه التزم فيها الرفع على الابتداء ، ورد عليه بأن عيسى الثقفى قرأ (وَحَسُنُ مَا آبَ ۲۹) نصب ، وخرج ذلك ثعلب على أنه معطوف على طوبى وأنها فى موضع نصب ، وهي عنده مصدر معمرل رأى طاب واللام للبيان كما فى سقياله ، ومنهم من قدر جعل (طوبى لهم) وقال صاحب اللوامع : ان التقدير يا طوبى لهم ويا حسن مآب . فحسن . معطف على المنادى وهو مضاف للضمير واللام مقحمة كما فى قوله . يابؤس للجهل ضرار الاقوام . ولذلك سقط التنوين من بؤس وكأنه قيل . ياطوباهم ويا حسن ما بهم أى ما أطيهم وأحسن ما بهم كما تقول : ياطيبها ليلة ولا يخفى ما فيه من التكلف . وأجاب السفاقي عن ابن مالك بأنه يجوز نصب (حسن) بمقد رأى ورزقهم حسن . آب وهو بعيد .

وقرى (حسن مآب) بفتح النون ورفع (مآب) وخرج ذلك على أن (حسن) فعل ماض أصله حسن نقلت ضمة السين إلى الحاء ومثله جائز فى فعل إذا كان للمدح أو الذم كما قالوا : حسن ذا أدبا (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك الارسال العظيم الشأن المصحوب بالمعجزة الباهرة ، ويجوز أن يراد مثل ارسال الرسل قبلك (أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ) فيكون قد شبه ارساله ﷺ بارسال من قبله وإن لم يجر لهم ذكر لدلالة قوله تعالى : (قَدْ خَلَتْ) أى مضت (مَنْ قَبْلَهَا أُمَّةٌ) كثيرة قد أرسل اليهم رسل عليهم وروى هذا عن الحسن ، وقيل : الكاف متعلقة بالمعنى الذى فى قوله تعالى : (قل إن الله يضل من يشاء) الخ أى كما أنفذنا ذلك أرسلناك

ونقل نحوه عن الحوفي ؛ وقال ابن عطية : الذي يظهر أن المعنى كما أجرينا العادة في الامم السابقة بأن نضل ونهدي بوحى لا بالآيات المقترحة كذلك أيضا فعلنا في هذه الامة وأرسلناك اليهم بوحى لا بالآيات المقترحة فضل من نشاء ونهدي من أناب ، وقال أبو البقاء : التقدير الامر كذلك ، والحسن ما قدمناه وما روى عن الحسن هـ (في) بمعنى إلى كما في قوله تعالى : (فردوا أيديهم في أفواههم) وقيل : هي على ظاهرها ، وفيها اشارة إلى أنه من جملتهم 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 يعني أرسلنا رسالته شأن وفضل على الارسلات ثم فر كيف أرسله بقوله : (إلى أمة قد خلت من قبلها أمة) أي 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 المبهم لما كان ما بعده تفخيما كان بيانه بصلة ذلك الفعل حتى يزول الابهام ، ويجوز أن يريد ذلك فيقدر أرسلناك ثانيا ويكون قوله : أي أرسلناك في أمة اظهارة للمحذوف أيضا لبياننا لحاصل الآية وهو الذي آثره العلامة الطيبي ، والتعلق بالمذكور هو الظاهر ، وجملة (قد خلت) الخ في موضع الصفة - لامة - وفائدة الوصف بذلك قيل : ما أشار اليه الزمخشري هـ واعتراض 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 بكون رساله عليه الصلاة والسلام عجيبا أن رسالته أعظم من كل رسالة فهي جامعة لكل ما يحتاج اليه فيلزم أن لا نسخ إذ النسخ إنما يكون للتكميل والكامل أتم كال غير محتاج لتكميل كما قال تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم) اهـ ولعمري أن الاعتراض قوي والبحث في غاية الضعف إذ لا يلزم من كون رساله صلى الله عليه وسلم عجيبا ما ادعاه ، ولو سلمنا ذلك لا يلزم منه أيضا كونه عليه الصلاة والسلام خاتماً إذ بعثه مقرر دينه الكامل كما بعث كثير من أنبياء بني اسرائيل لتقرير دين موسى عليه السلام لا يأتى ما ذكر من جامعية رسالته عليه الصلاة والسلام ولزوم عدم النسخ لذلك كما لا يخفى ، ولعله لهذا اختار بعضهم ما روى عن الحسن وقال : منها على فائدة الوصف يعني مثل إرسال الرسل قبلك أرسلناك إلى أمة تقدمها أمة أرسلوا اليهم فليس يبدع إرسالك اليها (لتتلوا) لتقرأ (عليهم الذي أوحينا إليك) أي الكتاب العظيم الشأن ، ويشعر بهذا الوصف ذكر الموصول غير جار على موصوف ، وإسناد الفعل في صلته إلى ضمير العظمة وكذا الايصال إلى المخاطب المعظم بدليل سابقه على ما سمعت أولا ، وتقديم المجرور على المنصوب من قبيل الابهام ثم البيان كما في قوله تعالى : (ووضعنا عنك وزرك) وفيه ما لا يخفى من ترقب النفس إلى ما سيرد وحسن قبوله له عند وروده عليها ، وضمير الجمع للامة باعتبار معناها كما روى في ضمير (خلت) لفظها (وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ) أي بالبليغ الرحمة الذي أحاطت بهم نعمته ووسعت كل شيء رحمته فلم يشكروا نعمه سبحانه لاسيما ما أنعم به عليهم برسالك اليهم وانزال القرآن الذي هو مدار المنافع الدينية والدينية عليهم بل قابلوا رحمته ونعمه بالكفر ومقتضى العقل عكس ذلك ، وكان الظاهر - بنا - إلا أنه التفت إلى الظاهر وأثر هذا الاسم الدال على المبالغة في الرحمة للاشارة إلى أن الارسل ناشئ منها كما قال سبحانه : (وما أرسلناك إلا 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 لعلهم بأفانين البلاغة ولا ينافي تلاوته عليهم بعد اسلامهم ، وجوز في الجملة أن تكون مستأنفة والضمير حسبما علمت ، وقيل : انه يعود على الذين قالوا (لو لا 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 يا رحمن 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 ، وضعف كل ذلك بأنه غير مناسب لأنه يقتضى أنهم يكفرون بهذا الاسم واطلاقه عليه سبحانه وتعالى والظاهر أن كفرهم بمسماه (قل) حين كفروا به سبحانه ولم يوحده (هو) أى الرحمن الذى كفرتم به (ربي) خالقى ومتولى أمرى ومبلغى الى مراتب الكمال ، و اراد هذا قبل قوله تعالى : (لا إله إلا هو) 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 تأنيباً لهم فقال : قل هو ربي الذى أرسلنى اليكم وأيدنى بما أيدنى ولا ربي سواه (عليه) لا على أحد سواه (توكلت) فى جميع أمورى لاسيما فى النصره عليكم (وإليه) خاصة (متاب ٣٠) أى مرجعى فيثبني على مصابرتكم ومجاهدتكم ، وقوله سبحانه (لا اله الا هو) اعتراض أكد به اختصاص التوكل عليه سبحانه وتفويض الامور عاجلاً وآجلاً 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 يرحمنى وينتقم لى منكم ، وهو تهديد أيضاً 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 فكلا إلا ان يجعل حالاً مؤكدة ولا يغير الاعتراض اذا كثير مغايرة لكن الاول أملاً بالفائدة اه ولا يخفى ما فى توجيه كلام الكشاف بذلك من الخفاء ، وفى كون المقصود أن المتوحد بالإلهية ربي دون الاخبار بأنه تعالى متوحد بها على ما قيل تأمل . ولعل مبناه أن ما أثبتته أوفق بالغرض الذى يشير كلامه الى اعتباره مساقاً للآية ، وفيه من المبالغة فى وصفه تعالى بالتوحد ما لا يخفىه نعم قيل للقول بالاعتراض وجه وأنه حينئذ لا يبعد أن يقال : إنه تعالى بعد أن ذكر إرساله ﷺ اليهم وأن حالهم أنهم يكفرون بالبليغ الرحمة ولا يقابلون رحمته بالشكر فيؤمنوا به ويوحده أمره بالاخبار بتخصيص توكله واعتماده على ذلك البليغ الرحمة ورجوعه فى سائر أمورهِ 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 أنه عز شأنه أمره أولاً أن يقول : (هو ربي) توطئة لذلك وجيء بلا إله إلا هو اعتراضاً للتأكيد ، والذي يميل إليه الطبع بعد التأمل وملاحظة الاسلوب القبول 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 وبعثاً للكفرة على الرجوع عمائم عليه بأبلغ وجه وأطفه ، فانه عليه الصلاة والسلام حيث أمر بها وهو منزه عن شائبة اقتراف ما يوجبها من الذنب وإن قل فتوبتهم وهم عاكفون على أنواع الكفر والمعاصى مما لا بد منه أصلاً ، وفيه أن هذا إنما يصلح باعثة للاقلاع عن الذنب على أبلغ وجه وأطفه لو كان الكلام مع غير الكفرة الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، ولعل ذلك ظاهر عند المنصف ، وقال العلامة البيضاوى ، فى ذلك : أى اليه مرجعى ومرجعكم وكأنه أراد أيضاً فيرحمنى ويفتقم منكم ، والانتقام من الرحمن أشد كما قيل : أعوذ بالله تعالى من غضب الحلیم . 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 فى الآية اكتفاء على ما قيل : أى متابى ومتابكم أو أن الكلام دال عليه التزاماً وهذا أولى على ما قيل فتأمل ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا ﴾ أى قرآنا ماء والمراد به المعنى اللغوى ، وهو اسم أن والخبر قوله تعالى شأنه : ﴿ سِيرَتْ بِهِ الْجِبَالُ ﴾ وجواب (لو) محذوف لانسياق الكلام اليه كما فى قوله :

فأقسم لوشىء أتاانا رسوله سواك ولاكن لم نجد لك مدفعا

والمقصود اما بيان عظم شأن القرآن العظيم وفساد رأى الكفرة حيث لم يقدرُوا قدره ولم يعدوه من قبيل الآيات واقترحوا غيره ، وإما بيان غلوم فى المكابرة والعناد وتماديهم فى الضلالة والفساد ، والمعنى على الأول لو أن كتابا سيرت بانزاله أو بتلاوته الجبال وزعزعت عن مقارها كما فعل ذلك بالطور لموسى عليه السلام ﴿ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ ﴾ أى شققتم وجعلت انهاراً وعيوناً كما فعل بالحجر حين ضربه موسى عليه السلام بعصاه أو جعلت قطعاً متصدعة ﴿ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى ﴾ أى ظم أحد به الموتى بأن أحيام بقراءته فتكلم معهم بعد ، وذلك كما وقع الاحياء لعيسى عليه السلام لكان ذلك هذا القرآن لكونه الغاية القصوى فى الانطواء على عجائب آثار قدرة الله تعالى وهيبته عز وجل كقوله تعالى : (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت حاشعاً متصدعاً من خشية الله) قاله بعض المحققين ، وقيل : فى التعليل لكونه الغاية فى الاعجاز والنهاية فى التذكير والانذار . وتعقب بأنه لا مدخل للاعجاز فى هذه الآثار والتذكير والانذار محتصان بالعقلاء مع أنه لا علاقة لذلك بتكليم الموتى واعتبار فيض العقول اليها مخل بالمبالغة المقصودة ، وبحث فيه بأن ما ذكر أولاً من مزيد الانطواء على عجائب آثار قدرة الله تعالى أمر يرجع إلى الهيبة وهى أيضاً مما لا يترتب عليها تكليم الموتى بل لعلها مانعة من

ذلك لأنها حيث اقتضت تزعزع الجبال وتقطع الأرض فلا تنفتق موت الأحياء دون أحياء الأموات 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 الإبهام ، ثم التفسير لزيادة التقرير على ما مر غير مرده (أو) في الموضوعين لمنع الخلو لا الجمع ، والتذكير في (كلم) لتغليب المذكر من الموتى على غيره ، واقتراحهم وإن كان متعلقا بمجرد ظهور مثل هذه الأفاعيل العجيبة على يده ﷺ لا بظهورها بواسطة القرآن لكن ذلك حيث كان مبنيا على عدم اشتماله في زعمهم على الخوارق نيط ظهورها به مبالغة في شأن اشتماله عاينها وأنه حقيق بأن يكون مصدرا لكل خارق وإبانة لركاكة رأيهم في شأنه الرفيع كأنه قيل : لو أن ظهور أمثال ما اقترحوه من مقتضيات الحكمة لكان مظهرها هذا القرآن الذي لم يعدوه آية ، وفيه من تفخيم شأنه العزيز ووصفهم بركالة العقل ما لا يخفى كذا حقيقه بعض الاجلة وهو من الحسن بمكان ، وعلى الثاني لو أن قرآنا فعلت به هذه الأفاعيل العجيبة لما آمنوا به كقوله تعالى : (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى) الآية ، والكلام على ما استظهره الشهاب على التقديرين حقيقة على سبيل الفرض كقوله :

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

وجعله على الأول تمثيلا كآية المذكورة هناك على ما قال لا وجه 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 وإن السعيد كل السعيد من تمسك بحبله والشقى كل الشقى من أعرض عنه إلى هواه حيث قال تعالى أولا : (والذي أنزل إليك 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 الذي هو القرآن ومن انتفع به على ما فسره المحققون ، ثم صرح تعالى بنتيجة ذلك كله بالبرهان النير في قوله سبحانه : (أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى) ثم أعاد جل شأنه قوله : (ويقول الذين كفروا) دلالة على إنكارهم أول ما أتاهم وبعد رصانة عليهم بحقيقته فهم متمادون في الإنكار ، ثم كر إلى بيان الحقيقة فيما نحن فيه وبالغ المبالغة التي ليس بعدها سواء جعل داخل في حيز القول أو جعل ابتداء كلام منه تعالى تذييلا وهو الإبلغ ليكون مقصودا بذاته في الإفادة المذكورة مؤكدا لمجموع ما دل عليه قوله تعالى : (وكذلك أرسلناك) من تعظيم الرسول عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه وشدة إنكارهم وتصميمهم لاعلاوة في أن لم يبق إلا التوكل والصبر على مجاهدتهم إذ لا وراء هذا القرآن حتى أجيء به لتسلوا ثم فخمه ونعى عليهم مكابرتهم بقوله تعالى (وكذلك أنزلناه حكما عربيا) وأيد حقيقة الكتاب فيمن أنزل عليه في خاتمة السورة بقوله جل وعلا : (كفى بالله) إلى قوله سبحانه : (علم الكتاب) تنبيها على أنه مع ظهور أمره في إفادة الحقائق العرفانية والخلائق الإيمانية لا يعلم حقيقة ما فيه إلا من تفرد به وبأنزله تبارك وتعالى اهـ وفي سبب النزول واستعمله قريبا إن شاء الله تعالى ما يؤيد الثاني ، والظاهر على حقيقته وأشرنا إليه أولا أن الآية على الأول متعلقة بقوله تعالى : (ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية) وهي 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 لَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ أى له الأمر الذى يدور عليه فلك الأكوان وجوداً
وعداً يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حسبما تقتضيه الحكيم البالغة، قيل : إضراب عما تقتضيه الشرطية من معنى النفي
لا بحسب منطوقه بل باعتبار موجهه ومؤداه أى لو أن قرآنا فعل به ما ذكر لكان ذلك هذا القرآن ولكن
لم يفعل سبحانه بل فعل ما عليه الشأن الآن لأن الأمر كله له 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 أَرَادَهُ اللهُ 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 ءَامَنُوا ﴾ أفلم يعلموا وهى - كما قال القاسم بن معن لغة هوازن، وقال
ابن الكلبي : هى لغة حى من النخع ، وأنشدوا على ذلك قول سحيم بن وثيل الرباحى :

أقول لهم بالشعب إذ يأسرونى ألم تياسوا أنى ابن فارس زهدم

وقول رباح بن عدى :

ألم يياس الاقوام أنى أنا ابنه وان كنت عن أرض العشيرة نائياً

فإنكار الفراء ذلك وزعمه أنه لم يسمع أحد من العرب يقول يئست بمعنى علمت ليس فى محله ، ومن حفظ
حجة على من لم يحفظ ، والظاهر أن استعمال اليأس فى ذلك حقيقة ، وقيل : مجاز لأنه متضمن للعلم فان الآيس
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 .
والجحدري . وأبى يزيد المدنى . وجماعة (أفلم يتبين) من تبينت كذا إذا علمته وهى قراءة مسندة إلى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ليست مخالفة للسواد إذ كتبوا يئس بغير صورة الهمزة (١) وأما قول من قال:
إنما كتبه الكاتب وهو ناعس فسوى اسنان السين فهو قول زنديق ابن ملحد على ما فى البحر ، وعليه فرواية
ذلك كما فى الدر المنثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما غير صحيحة ، وزعم بعضهم أنها قراءة تفسير وليس
بذلك ، والفاء للعطف على مقدر أى أغفلوا عن كون الأمر جميعه لله تعالى فلم يعلموا ﴿ أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ ﴾ بتخفيف
أن وجعل اسمها ضمير الشأن والجملة الامتناعية خبرها وأن وما بعدها ساد مسد مفعولى العلم ﴿ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا ﴾
أى باظهار أمثال تلك الآثار العظيمة ، والانكار على هذا متوجه إلى المعطوفين جميعاً أو أعلموا 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 إنكار الوقوع لا الواقع ومناطق الانكار ليس
عدم علمهم بمضمون الشرطية فقط بل عدم علمهم 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 عنهما أن الكفار

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

لما سألوا الآيات ود المؤمنون أن يظهرها الله تعالى ليجتمعوا على الايمان هذا على التقدير الأول ، وأما على التقدير الثاني فالاضراب متوجه إلى ماسلف من اقتراحهم مع كونهم في العناد على ما شرحه 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 ايمانهم حتى ودوا ظهور مقترحاتهم فالانكار متوجه إلى المعطوفين أو أعلوا ذلك فلم يقنطوا من ايمانهم 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) الى آخره مفعول به لعلمنا محذوف وقع مفعولا له أى أفلم يأسوا من ايمان الكفار علما منهم بأنه لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وأنه لم يشأ ذلك ، وقد يجعل العلم في موضع الحال أى عالمين بذلك ، ولم يعتبر التضمنين لبعده ، ويجوز أن يكون متعلقا - با آمنوا - بتقدير الباء أى أفلم يقنط الذين آمنوا وصدقوا بأن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا على معنى أفلم يأس من ايمان هؤلاء الكفرة المؤمنون بمضمون هذه الشرطية وبعدم تحققها المنفهم من مكابرتهم حسبما يحكيه كلمة (لو) فالوصف المذكور من دواعى انكار يأسهم ، وبما أشرنا اليه ينحل ما قيل : من أن تعلق الايمان بمضمون الشرطية وتخصيصه بالذكر يقتضى أن لذلك دخلا فى 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 بعدم تحقق المضمون أيضا •

وقال بعضهم فى 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 فى معنى ما أشير اليه ، وذكر أبو حيان احتمالا آخر فى الآية وهو أن الكلام قد تم عند قوله سبحانه : (أفلم يأس الذين آمنوا) وهو تقرير رأى قد يئس المؤمنون من ايمان هؤلاء المعاندين و (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 وأنتم 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 مطلقا عما تضمنه (لو) من معنى النفى على معنى بل الله تعالى قادر على الاتيان بما اقترحوا الا أن ارادته لم تتعلق بذلك لعلمه سبحانه بأنه لا تلبس له شكيمتهم ، ولا يخفى أنه ظاهر على التقدير الثانى . وأما على التقدير الاول فقد قيل : إن ارادة تعظيم شأن القرآن لا تنافى الرد على المقترحين ، وأيد جانب الرد بما أخرجه ابن ابى شيبه . وابن المنذر وغيرهما عن الشعبي قال : قالت قريش لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت نبيا كما تزعم فباعد جبلى مكة أخشبيها هذين مسيرة أربعة أيام أو خمسة فإها ضيقة حتى نزرع فيها ونرعى وابعث لنا أبانا من الموقى حتى يكلمونا ويخبرونا أنك نبى أو احلنا الى الشام أو الى اليمن أو الى الحيرة حتى نذهب ونجى . فى ليلة كما زعمت أنك فعلته فنزلت هذه الآية . وأخرج ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس أنهم قالوا : سیر بالقرآن الجبال ، قطع بالقرآن الارض . أخرج

به موتانا فنزلت ، وعلى هذا لا حاجة الى الاعتذار في اسناد الافاعيل المذكورة الى القرآن كما احتجج اليه فيما تقدم ، وعلى خبر الشعبي يراد 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 عشيرتك الاقربين » صاح رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على أبي قبيس يا آل عبد مناف اني نذير فجاهته عليه الصلاة والسلام قريش فحذروهم وأنذروهم فقالوا ، تزعم أنك نبي يوحى اليك وإن سايمان سخر له الريح والجبال وإن موسى سخر له البحر وإن عيسى كان يحيى الموتى فادع الله تعالى أن يسير عنا هذه الجبال ويفجر لنا الارض أنهارا فتتخذ محارث فنزرع ونأكل والا فادع الله تعالى أن يحيى لنا موتانا فذلكمهم ويكلمونا والا فادع الله تعالى أن يجعل هذه الصخرة التي تحتك ذهابا فنحنت منها وتغنينا عن رحلة الشتاء والصيف فانك تزعم أنك ككهيستهم ه الخبر ، وفيه فنزلت (وما منعنا أن 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 النحويين 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 لا فرق 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 والتأدي فيه ، وابهامه اما المقصد تهويله أو استهجانته ، وهو تصريح بما أشعر به بناء الحكيم على الموصول من عاية الصلة له مع ما في صيغة الصنع من الايدان برسوخهم في ذلك (قَارِعَةٌ) من القرع وأصله ضرب شئ بشئ بقوة ، ومنه قوله :

ولما قرعنا النبع بالنبع بعضه بيبعض 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 الابهام لزيادة التقرير والاحكام مع ما فيه من بيان أن مدار الاصابة من جهتهم أثر ذى أثر (أَوْ تَحُلُّ) تلك القارعة (قَرِيْبًا) مكانا قريبا (مِنْ دَارِهِمْ) فيفزعون منها ويتطير اليهم شررها ، شبه القارعة بالعدو المتوجه اليهم فاسند اليها الاصابة تارة والحلول أخرى ففيه استعارة بالكناية وتخيل وترشيح (حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ) أى موتهم أو القيامة فان كلا منهما وعد محتوم لا مرد له ، وفيه دلالة على أن ما يصيبهم حينئذ من العذاب أشد ، ثم حقق ذلك بقوله سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُفُ الْمِعَادَ) أى الوعد كالميلاد والميثاق بمعنى الولادة والتوثيق ، 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 قيدها 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 ولتأمل فيما هنا على الوجه الذي تقرر ه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بالقارعة السرايا التي كان رسول الله ﷺ يبعثها كانوا بين غارة واختطاف وتخويف بالهجوم عليهم في دارهم . فالإصابة والحلول حينئذ من أحوالهم ، وجوز على هذا أن يكون قوله تعالى : (أو تحل) خطابا لرسول الله ﷺ مراداً به حلول الحديدية ، والمراد بوعد الله تعالى ما وعده من فتح مكة . وعزا ذلك الطبري إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وروى عن مقاتل . وعكرمة . وذهب ابن عطية إلى أن المراد - بالذين كفروا - كفار قريش . والعرب ، وفسر القارعة 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 بالقارعة سرايا رسول الله عليه الصلاة والسلام فيراد بها حينئذ ما ذكر أولا ، وأنت تعلم أنه إذا أريد جنس الكفرة لا يلزم منه حلول ما تقدم بجميعهم . وقرأ مجاهد . وابن جبير (أو يحل) بالياء على الغيبة ، وخرج ذلك على أن يكون الضمير عائدا على القارعة باعتبار أنها بمعنى البلاء أو بجملة هاتها للمبالغة أو على أن يكون عائدا على الرسول عليه الصلاة والسلام . وقرأ أيضا (من ديارهم) على الجمع

(وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرَسُولٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَمَلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا) أي تركتهم ملاوة أي من الزمان ومنه الملوان في أمن ودعة كما يملى للبهيمة في المرعى ، وهذا تسلية للحبيب صلى الله تعالى عليه وسلم عما لقي 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 برسول جليلة 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 لاستهزائهم فقط (ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۚ) أي عقابي ايام ، والمراد التعجيب مما حل بهم وفيه من الدلالة على شدته وفضاعته مالا يخفى ه

(أَفَنْ 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 بيني آدم فما لا يكاد يعرج عليه هنا ، و (من) مبتدأ والخبر محذوف أي كمن ليس كذلك ، ونظيره قوله تعالى : (أفمن شرح الله صدره للإسلام 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 إليك من ربك الحق كمن هو أعمى) إلى غير ذلك ، والهزمة للاستفهام الانكارى ، وادخال الفاء قيل : لتوجيه الانكار إلى توهم المماثلة غيب طاعلم مما فعل سبحانه بالمستهزين من الاملاء والاخذ ومن

كون الامر كله له سبحانه وكون هداية الناس جميعا منوطة بمشيئته جل وعلا ومن تواتر القوارح الى الكفرة حتى يأتي وعده تعالى كأنه قيل : الامر كذلك فمن هذا شأنه كما ليس في عداد الاشياء حتى يشر كونه بالانكار متوجه الى 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 الترتيب 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 تتراعى بهم إلى دار البوار وأهوالها كمن لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا فضلا عن اتخذه ربا يرجو منه دفعا أو جلبا . وزعم بعضهم أن الفاء للتعقيب الذكري أي 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 : إنما عطف على (استهزئ) وجوز أن تكون حالة على معنى أمن هذه صفاته كمن ليس كذلك وقد جعلوا له شركاء لا شريكا واحدا ، وقال صاحب حل العقد : المعنى على الحالة أمن هو قائم على كل نفس بما كسبت موجود والحال أنهم جعلوا له شركاء ، وهذا نظير قولك : أجواد يعطى الناس ويغنيهم موجود ويحرم مثلي . ومنهم من أجاز العطف على جملة (أمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) كمن ليس كذلك لأن الاستفهام الانكاري بمعنى النفي فهي خبرية معنى ، وقد رآه آخرون الخبر - لم يوحده - وجعل العطف عليه أي أمن هذا شأنه لم يوحده وجعلوا له شركاء وظاهر كلامهم اختصاص العطف على الخبر بهذا التقدير دون تقدير كمن ليس كذلك ، قال البدر الدماميني : ولم يظهر وجه الاختصاص ، ووجه ذلك الفاضل الشمسي بأن حصول المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه التي هي 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 للتشابه على طريق الانكار فلو عطف جعلهم شركاء عليه يقتضى انه لم يكن وليس بصحيح ، وعلى التقدير الاخير الاستفهام تويخي والانكار فيه بمعنى لم كان وعدم التوحيد وجعل الشركاء واقع وبنح 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 الاشراك فليس محلا للعطف عند أهل المعاني على ما ذكره فهو محتاج الى توجيه آخر •

واختار بعض المحققين التقدير الاول ، وفي ذلك الحذف تعظيم للقاله وتحقير لمن زن بتلك الحالة ، وفي العدول عن صريح الاسم في (أمن هو قائم) تفخيم فخيم بواسطة الابهام المضمرة في ايراده موصولا مع تحقيق أن القيام كائن وهم محققون ، وفي وضع الاسم الجليل موضع المضمرة الراجع الى (من) تنصيص على وحدانيته تعالى ذاتا واسما وتنبية على اختصاصه باستحقاق العبادة مع ما فيه من البيان بعد الابهام ، ولعل توجيه الوضه المذكور بما لا يختص به تقدير دون تقدير وخصه بعضهم فيما يحتاج عليه الى ضمير ﴿ قُلْ سَمُّوهُ ﴾ .

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

إثر تبكيت أي سموهم من هم وماذا أسماؤهم؟ وفي 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: سمه حتى أبين لك زيفه وأنه معزل عن استحقاق ذلك، وقريب منه ما قيل: إن ذلك إنما يقال في الشيء المستحق الذي يباغ في الحقارة إلى أن لا يذكر ولا يوضع له اسم فيقال سمه على معنى أنه أحسن من أن يذكر ويسمى ولكن ان شئت أن تضع له اسماً فافعل فكأنه قيل: سموهم بالآلهة على التهديد، والمعنى سواء سميتهم بذلك أم لم تسموهم به فانهم في الحقارة بحيث لا يستحقون، أن يلتفت إليهم 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 (أم تبشرونه) أي بل أتخبرون الله تعالى (بما لا يعلم في الأرض) أي بشركاء مستحقين للعبادة لا يعلمهم سبحانه وتعالى، والمراد نفياً بنفي لازمها على طريق الكناية لأنه سبحانه إذا كان لا يعلمها وهو الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فهي لاحقيقة لها أصلاً، وتخصيص الأرض بالذكر لأن المشركين إنما زعموا أنه سبحانه له شركاء فيها، والضمير المستقر في (يعلم) على هذا التفسير لله تعالى والعائد على (ما) محذوف كما أشرنا إلى ذلك هـ وجوز أن يكون العائد ضمير (يعلم) والمعنى اتبشرون الله تعالى بشركة الاصنام التي لا تتصف بعلم البتة، وذكر نفي العلم في الأرض لأن الأرض مقر الاصنام فاذا اتقى علمها في المقر التي هي فيه فانتفاؤه في السموات العلى أخرى، وقرأ الحسن (أتبشرونه) بالتخفيف من الانباء (أم بظاهر من القول) أي بل أتموهم شركاء بظاهر من القول من غير معنى متحقق في نفس الامر كتسمية الزنجي كافوراً كقوله تعالى: (ذلك قولهم بأفواههم) وروى عن الضحاك: وقناة أن الظاهر من القول الباطل منه، وأنشدوا من ذلك قوله:

أعيرتنا البانها ولحومها وذلك عار يا ابن ربيعة ظاهر

ويطلق الظاهر على الزائل كما في قوله:

وعيرها الواشون أني أحبها وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

ومن أراد ذلك هنا فقد تكلف، وعن الجبائي أن المراد من -ظاهر من القول- ظاهر كتاب أنزله الله تعالى وسمى به الاصنام آلهة حقة، وحاصل الآية نفي الدليل العقلي والدليل السمي على حقية عبادتها واتخاذها آلهة، وجوز أن تكون (أم) متصلة والانقطاع هو الظاهر، ولا يخفى ما في الآية من الاحتجاج والاساليب العجيبة ما ينادى بلسان طلق ذلق أنه ليس من كلام البشر كما نص على ذلك الزمخشري، وبين ذلك صاحب الكشف بأنه لما كان قوله تعالى: (أفمن هو قائم) كافياً في هدم قاعدة الاشراف للتمرع السابق والتحقق بالوصف اللاحق مع ما ضمن من زيادات النكت وكان ابطالا من طرف الحق وذيل باطلاله من طرف النقيض على معنى وليتهم إذ اشركوا بمن لا يجوز أن يشرك به اشركوا من يتوهم فيه ادنى توهم وروعي فيه أنه لا أسماء للشركاء فضلاً عن المسمى على الكناية الايمائية ثم بولغ فيه بأنه لا يستأهل السؤال عن حالها بظهور فسادها وملك فيه مملك الكناية التلويحية من نفي العلم بنفي المعلوم ثم منه بعدم الاستهال، والهمزة المضمنة فيها تدل على التوبيخ وتقرير

(٢- ٢١- ج- ١٣- تفسير روح المعاني)

أنهم يريدون أن يثبتوا عالم السر والخفيات بما لا يعلمه وهذا محال على محال ، وفي جعله اتخذهم شركاء ومجادلتهم رسول الله ﷺ نكتة سرية بل نكتة سرية ثم أضرب عن ذلك ، وقيل : قد بين الشمس لذي عينين وماتلك 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 ، تتضاءل عن بلوغ طرف من أسرارها ففهم البشره وقد ذيل الزمخشري كلامه بقوله فتبارك الله أحسن الخالقين ، وهي كما في الانتصاف كلمة حق أريد بها باطل يدندن بها من هو عن حلية الانتصاف عاقل هذا ﴿ بَلْ زَيْنَ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ اضراب عن الاحتجاج عليهم ، ووضع الموصول موضع المضمرة ذمهم وتسجيلا عليهم بالكفر كأنه قيل : دع هذا فإنه لا فائدة فيه لأنهم زين لهم ﴿ مَكْرَهُمْ ﴾ كيدهم للاستلام بشرهم أو تمويههم الاباطيل فتكفوا ايقاعها في الخيال من غير حقيقة ثم بعد ذلك ظنوها شيئاً لتمامهم في الضلال ، وعلى هذا المراد مكرهم بأنفسهم وعلى الأول مكرهم بغيرهم ، وإضافة مكر - إلى ضميرهم من إضافة المصدر إلى الفاعل ، وجوز على الثاني أن يكون مضافاً إلى المفعول وفيه بعدة وقرأ مجاهد (بل زين) على البناء للفاعل و(مكرهم) بالنصب ﴿ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ ﴾ أى سبيل الحق فتعريفه للعهد أو ما عداه كأنه غير سبيل ، وفاعل الصد اما مكرهم ونحوه أو الله تعالى بختمه على قلوبهم أو الشيطان باغوائه لهم ، والاحتمالان الاخيران جاربان في 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 في المؤمن والكافر هنا لابن يعمر ، والفعل على ذلك مجهول نقلت فيه حركة العين إلى الفاء اجراء له مجرى الاجوف . وقرأ ابن أبي اسحق (وصد) بالتثنية عطا على مكرهم ﴿ وَمَنْ يُضِلُّ اللَّهُ ﴾ أى يخلق فيه الضلال لسوء استعداده ﴿ فَمَالَهُ مِنْ هَادٍ ۙ ﴾ يوفقه للهدى ويوصله إلى ما فيه نجاته ﴿ لَهُمْ 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 لشدة ودوامه ﴿ وَمَالَهُمْ مِنْ اللَّهِ ﴾ أى عذابه سبحانه ﴿ مِنْ وَاقٍ ﴾ من حافظ يعصمهم من ذلك - فمن - الاولى صلة (واق) والثانية مزيدة للتأكيد ، ولا يضر تقديم معمول المجرور عليه لأن الزائد لا حكم له . وجوز أن تكون (من) الاولى ظرفاً مستقراً وقع حالاً من (واق) وصلته محذوفة ، والمعنى ما لهم واق وحافظ من عذاب الله تعالى حال كون ذلك الواق من جهة تعالى ورحمته و(من) على هذا للتبيين ، وجوز أيضاً أن تكون لغوا متعلقة بما في الظرف أعني (لهم) من معنى الفعل وهي للابتداء ، والمعنى ما حصل لهم من رحمة الله تعالى واق من العذاب ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ ﴾ أى نعمتها وصفتها كما اخرج ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن عكرمة ، فهو على ما في البحر من مثلت الشيء إذا وصفته وقربته 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 . وقال بعض المحققين : إنه يستعمل في ثلاثة معان . فيستعمل بمعنى الشبيه في أصل اللغة ، وبمعنى القول

السائر المعروف في عرف اللغة ، وبمعنى الصفة الغريبة ، وهو معنى مجازي له مأخوذ من المعنى العرفي بعلاقة الغرابة لأن المثل إنما يسير بين الناس لغرابته ، وأكثر المفسرين على تفسيره هنا بالصفة الغريبة ، وهو حينئذ مبتدأ خبره - عند سيويه - محذوف أي فيما يقص ويتلى عليكم صفة الجنة (التي وعد المتقون) أي عن الكفر والمعاصي ، وقد مر مقدما لطول ذيل المبتدأ وكثلا 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 استثنافا بيانيا وحال من العائد المحذوف من الصلة أي التي وعدها ، وقيل : هي الخبر على طريقة قولك : شأن زيد يأتيه الناس ويعظمونه . واعترض بأنه غير مستقيم معنى لأنه يقتضى أن الأنهار في صفة الجنة وهي فيها لا في 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 إلى 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 إليه وذكره توطئة له وليس نحو غلام زيد . وتعقب كل ذلك الشهاب بأنه كلام ساطع متعسف لأن تأويل الجملة بالمصدر من غير حرف سابق شاذ ، وكذا التأويل بأنه أريد بالصفة لفظها الموصوف به وليس في اللفظ ما يدل عليه وهو تجوز على تجوز ولا يخفى تكلفه ، وقياسه على ضمير الشأن قياس مع الفارق ، وأما عود الضمير على المضاف إليه دون المبتدأ في مثل ذلك فأضعف من بيت العنكبوت 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 وعائنا . 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 المماثلة التي بين الشئين 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 أمور من أحوال 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 جنان الدنيا على سبيل الفرض وأزفيا ذكر انتشارا واكتفاء في النظر بمجرد جريان الأنهار وهو لا يناسب البلاغة القرآنية وهو كما ترى • 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 أقحامه بهذا المعنى ، ومنه قوله تعالى : (ليس كمثل شيء) وتعقبه أبو حيان بأن أقحام الأسماء لا يجوز ، ورد بأنه في كلامهم كثير - كثم اسم السلام عليكما - ولا صدقة إلا عن ظهر غنى - إلى غير ذلك ، والأولى بعد القيل والقال الوجه الأول فإنه 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 تزداد بجوع ولا تمل بشبع وهو خلاف الظاهر •

وفسر بعضهم الاكل بالثمرة ، 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 ، والظل 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 بالغدأة والنوى 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 كما ينسخ في الدنيا بالشمس اذ لا شمس هناك على الشائع عند أهل الاثر أو لأنها 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 جهنم . وأتباعه لهذه الآية . وبها استدل القاضى على أنها لم تخلق 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 تخلق 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 العمودين سقط الدليل فنحن نخصص أحدهما بالدلائل الدالة على أن الجنة مخلوقة كقوله تعالى : (وجنة عرضها كعرض السماء والارض أعدت للذين آمنوا) اهـ ويرد على الاستدلال أنه مشترك الالزام 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 لطف في عدم اشتراك الالزام وفيه أنه ان أريد أن معنى الشيء هو الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان ، وان أريد أن المراد ذلك بقربته كونه محكوماً عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا لأنها دار الفناء فنقول : انه تخصيص بالقربنة اللفظية فنحن نخصصه 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 ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى 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 الحقيقى أعنى عدم طريان العدم مطلقاً ، والمراد بدوام الأكل دوام النوع وبالهلاك 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 الاكثرون من أن الجنة لا يطرأ 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 اللوامح عن السلي (أمثال الجنة) أى صفاتها (تلك) الجنة المنعوتة بما ذكر (عَقَبِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) الكفر والمعاصى أى ما لهم ومنتهى أمرهم (وَعَقَبِي الْكَافِرِينَ النَّارُ ٣٥) لا غير كما يؤذن به تعريف الخبر ، وحمل الاتقاء على اتقاء الكفر والمعاصى لأن المقام مقام ترغيب وعليه يكون العصاة مسكوتاً عنهم ، وقد يحمل على اتقاء الكفر بقرينة المقابلة فيدخل العصاة فى الذين اتقوا لأن عاقبتهم الجنة وإن عذبوا ٥

(وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ) نزلت - كما قال الماوردى - فى مؤمنى أهل الكتابين كعبدالله بن سلام . وكعب . وأضربهما من اليهود وكالذين أسلموا من النصارى كالثمانين المشهورين وهم أربعون رجلاً بنجران وثمانية باليمن واثنتان وثلاثون بالحبشة ، فالمراد بالكتاب التوراة والانجيل (يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ) إذ هو الكتاب الموعود فيما أوتوه (وَمَنْ 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 نجران . وأشياءهما ، وأصله جمع حزب بكسر وسكون الطائفة المتحزبة أى المجتمع لآمر ما كعداوة وحرب وغير ذلك ، وإرادة جماعة مخصوصة منه بواسطة العهد (مَنْ يَنْكُرُ بَعْضَهُ) وهو ما لا يوافق كتبهم من الشرائع الحادثة انشاء أو نسخاً وأما ما يوافق كتبهم فلم ينكروه وإن لم يفرحوا به ، وعن ابن عباس . وابن زيد أنها نزلت فى مؤمنى اليهود خاصة . فالمراد بالكتاب التوراة وبالأحزاب كفرتهم . وعن مجاهد . والحسن . وقتادة أن المراد بالموصول جميع أهل الكتاب فانهم كانوا يفرحون بما يوافق كتبهم . فالمراد - بما أنزل إليك - بعضه وهو الموافق ، واعترض عليه بأنه ياباه مقابلة قوله سبحانه : (وَمَنْ الْأَحْزَابِ مَنْ يَنْكُرُ بَعْضَهُ) لأن انكار البعض مشترك بينهم ، وأجيب بأن المراد من الأحزاب من حظها انكار بعضه فحسب ولا نصيب له من الفرح ببعض منه لشدة بغضه 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 لئلا يتبع أحد منهم شريعته صلى الله تعالى عليه وسلم كما فى قصة الرجم ، وأنت تعلم أن الجوابين ليسا بشيء ، وعلى تفسير الموصول بعامة أهل الكتاب فسر البعض البعض بما لم يوافق ما حرفوه ، وبين ذلك بأن منهم من يفرح بما وافق ومنهم من ينكره لعناده وشدة فسادة ، 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 وبالأحزاب اليهود والنصارى والمجوس (١) ٥

وأخرج ذلك ابن جرير عن قتادة ، فالمراد بالكتاب القرآن، ومعنى (يفرحون) استمرار فرحهم وزيادة وقالت فرقة : المراد بالأحزاب أحزاب الجاهلية من العرب ، وقال مقاتل : هم بنو أمية . وبنو المغيرة . وآل أبي طلحة (قُلْ) صادعا بالحق غير مكترث بمنكربعض ما أنزل إليك (إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ عَبَدَ اللَّهَ وَلَا يُشْرِكْ بِهِ)

(١) وهم لا ينكرون كثيراً من القصص اه منه

أى شيئاً من الأشياء أولاً 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 الابداع لله تعالى وهو يدل على أنه لا تكليف ولا أمر ولا نهى الا بذلك ، وقيل : معناه انما أمرت بعبادته تعالى وتوحيده لا بما أتم عليه • وفى ارشاد العقل السليم أن المعنى الزاماً للمشركين ورداً لانكارهم انما أمرت الى آخره ، والمراد قصر الامر بالعبادة على الله تعالى لا قصر الامر مطلقاً على عبادته سبحانه أى قل لهم : انما أمرت فيما أنزل الى بعبادة الله تعالى وتوحيده . وظاهر أن لاسبيل لكم الى انكاره لا طباق جميع الانبياء عليهم السلام والكتب على ذلك لقوله تعالى : (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً) فما لكم تشركون به عزيراً . 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 كالمثلكة من النصارى •

وأجيب بأنهم مع التثليث يزعمون التوحيد ولا ينكرونه كما يدل عليه قولهم : باسم الاب والابن وروح القدس الهاً 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 والانفسية وفى كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فانكاره دليل الحماقة وشاهد الجهالة لا ينبغي لعاقل أن يلتفت اليه ، ويجرى هذا على سائر تفاسير الاحزاب هـ وقرأ أبو خليل عن نافع (ولا أشرك) بالرفع على القطع أى وأنا لا أشرك ، وجوز أن يكون حالاً أى أن أعبد الله غير مشرك به قيل : وهو الاولى لخلو 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 شيء آخر مما لا يطبق عليه الكتب الالهية والانبياء عليهم السلام فما وجه انكاركم ؟ قاله فى الارشاد أيضاً ، والاولى عود الضمير على الله تعالى كتنظيره السابق وكذا اللاحق فى قوله سبحانه : (وآية) أى الله تعالى وحده (مآب ٣٦) أى مرجعى للجزاء وعلى ذلك اقتصر العلامة البيضاوى وكان قد زاد ورجعكم فيما تقدم غير بعيد ، واعتراض بأنه كان عليه أن يزيده هنا أيضاً بل هذا المقام أنسب بالتعميم ليدل على ثبوت الحشر عموماً وهو المروى عن قتادة ، وقد جعل الامام هذه الآية جامعة لكل ما يحتاج المرء اليه من معرفة المبدأ والمعاد فقوله سبحانه : (قل إنما أمرت الله ولا أشرك به) جامع لكل ما ورد التكليف به وقوله تعالى : (اليه أدعو) مشير إلى نبوته عليه الصلاة والسلام. وقوله جل وعلا : (وآية مآب) إشارة إلى الحشر والبعث والقيامة . وأجاب الشهاب عن ذلك بقوله : إن قول الزمخشري اليه لا إلى غيره مرجعى وأتم تقولون مثل ذلك فلا معنى لانكاركم فيه بيان لنكتة التخصيص من أنهم ينكرون حقيقة أو حكماً فلا حاجة إلى ما يقال لا حاجة لذكره هنا لدلالة قوله تعالى : (تلك عقبي الذين اتقوا وعقبى الكافرين النار) انتهى وهو كما ترى ، ولعل الاظهر أن يقال : إن دلالة الكلام عليه هنا ليست كدلالة عليه هناك إذ مساق الآية فيه للتخويف اللائق به اعتباره ومساقتها هنا لآخر والاقتصار على ذلك كاف فيه •

وأنت تعلم أنه لا مانع من اعتباره ويكون معنى الآية قل في جوابهم: إني إنما أمرني الله تعالى بما هو من معالي الأمور واليه أدعوا وقتا فوقتا واليه مرجعي ومرجعكم فيثبني على ما أنا عليه وينتقم منكم على انكاركم وتخلفكم عن اتباع دعوتي أو فحينئذ يظهر حقيقة جميع ما أنزل إلى ويتبين فساد رأيكم في انكاركم شيئا 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 ادعوا واليه مرجعي فيما عرض لي في أمر الدعوة وغيره فلا أبالي بانكاركم فانه سبحانه كاف من رجع إليه، ولعل هذا المعنى هنا من حيث انه فيه تأسيس محض أولى منه هناك، واقتصر في الارشاد على جعل الكلام الزاما وجعله نكتة أمره ﷺ بأن يخاطبهم بذلك، وذكر أن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ شروع في رد إنكارهم لفروع الشرائع الواردة ابتداء 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 حاكما يحكم في القضايا والواقعات بالحق، يحكم به كذلك، والتعرض لهذا العنوان مع أن بعضه ليس بحكم لتربيته وجوب مراعاته وتحتم المحافظة عليه، والتعرض لكونه عربيا أي مترجما بلسان العرب للاشارة إلى أن ذلك إحدى مواد المخالفة للكتب السابقة مع أن ذلك مقتضى الحكمة إذ بذلك يسهل فهمه وإدراك اعجازه يعني بالنسبة للعرب، وأما بالنسبة إلى غيرهم فعمل الحكمة أن ذلك يكون داعيا 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 وانه 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 الذي أنزلناه بلسان العرب كما أن الكتب السابقة بلسان من أنزلت عليه (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) وإلى هذا ذهب الامام. وأبو حيان، وقال ابن عطية: المعنى كما يسرنا هؤلاء للفرح وهؤلاء لانكار البعض أنزلناه حكما إلى آخره وليته ما قيل، والابلاغ الاحتمال الأول بما أشرنا إليه، ونصب (حكما) على الحال من منصوب (أنزلناه) وإذا أريد به حاكما كان هناك مجاز في النسبة كما لا يخفى، ونصب (عربيا) على الحال أيضا اما من ضمير (أنزلناه) كالحال الأولى فتكون حالا مترادفة أو من المستتر في الأولى فتكون حالا متداخلة، ويصح أن يكون وصفا - للحكما - الحال وهي موطنه وهي الاسم الجامد الواقع حالا لوصفه بمشتق وهو الحال في الحقيقة، والاول أولى لأن (حكما) مقصود بالحالية هنا والحال الموطنة لا تقصد بالذات • واختار الطبرسي أن معنى حكما حكمة كما في قوله تعالى: (وآتيناها الحكم والنبوة) وهو أحد أوجه ذكرها الامام، ونصبه على الحال أيضا فلا تغفل. واستدل المتعزلة بالآية على حدوث القرآن من وجوه الاول أنه تعالى وصفه بكونه منزلا وذلك لا يليق الا بالمحدث الثاني أنه وصفه بكونه عربيا والعربي أمر وضعي وما كان كذلك كان محدثا. الثالث أنها دلت على أنه إنما كان حكما عربيا لأن الله تعالى جعله كذلك والمجمول محدث. وأجاب الامام بأن كل ذلك إنما يدل على ان المراد من الحروف والاصوات محدث ولا نزاع فيه

أى بين المعتزلة والاشاعرة والافالحنابلة على ما اشتهر عنهم قائلون بقدم الكلام اللفظي ، وقد أسلفنا في المقدمات كلاما نفيسا في مسألة الكلام فارجع اليه ولا يهولك قعاقع المخالفين لسلف الامة •

(وَأَنْ أَتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ) التي يدعونك اليها كالصلاة إلى بيت المقدس بعد تحويل القبلة إلى الكعبة و كترك الدعوة إلى الاسلام (بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) العظيم الشأن الفائض عليك من ذلك الحكم العربي أو العلم بمضمونه (مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ) من جنابه العزيز جل شأنه والالتفات من التكلم إلى الغيبة وإيراد الاسم الجليل لتربية المهابة (مِنْ وَلِيٍّ) بلى أمرك وينصرك على من يبغيك الغوائل (وَلَاوَأَقِ ٣٧) بقيك من مصارع السوء ، وحيث لم يستازم نفى الناصر على العدو نفى الواقي من نكايته أدخل في المعطوف حرف النفي للتأكيد كقولك : مالى دينار ولا درهم أو مالك من بأس الله تعالى من ناصر وواق لا تباعك أهواهم بعدما جاءك من الحق ، وأمثال هذه القوارع إنما هي لقطع أطماع الكفرة وتبيح المؤمنين على الثبات في الدين لا للنبي ﷺ فإنه عليه الصلاة والسلام بمكان لا يحتاج فيه إلى باعث أو مبهج ، ومن هنا قيل : إن الخطاب لغيره ﷺ ، واللام في اثنين موطئة و (من) الثانية مزيدة و (مالك) ساد مسد جوابى الشرط والقسم (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولًا) كثيرة كائنه (مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً) أى نساء وأولادا كما جعلناها لك ، روى عن الكلبي أن اليهود عبرت رسول الله ﷺ وقالوا : ما نرى لهذا الرجل همه الا النساء والنكاح ولو كان نبيا كما زعم لشغله أمر النبوة عن النساء فنزلت ردا عليهم حيث تضمنت أن التزوج لا ينافى النبوة وأن الجمع بينهما قد وقع في رسل كثيرة قبله ه ذكر أنه كان لسليمان عليه السلام ثلثمائة امرأة مهرية وسبعمائة سرية وأنه كان لداود عليه السلام مائة امرأة ، ولم يتعرض جل شأنه لرد قولهم : ما نرى لهذا الرجل همه الا النساء للاشارة إلى أنه لا يستحق جوابا بالظهور أنه عليه الصلاة والسلام لم يشغله أمر النساء عن شيء هامن أمر النبوة ، وفي أدائه صلى الله تعالى عليه وسلم للامرين على أكمل وجه دليل وأى دليل على مزيد كماله ملكية وبشرية . وما يوضح ذلك أنه ﷺ كان يجوع الأيام حتى يشد على بطنه الشريف الحجر ومع ذا يطوف على جميع نسائه في الليلة الواحدة ولا يمنعه ذلك عن هذا ه وفي تكثير نسائه عليه الصلاة والسلام فوائد جمعة ، ولو لم يكن فيه سوى الوقوف على استواء سره وعلنه لكفى ، وذلك لأن النساء من شأنهن أن لا يحفظن سرا كيفما كان فلو كان منه عليه الصلاة والسلام في السر ما يخالف العلن لو قفن عليه مع كثرتهن ولو كن قد وقفن لأفشوه عملا بمقتضى طباع النساء لاسيما الضرائر • ومن وقف على الآثار وأحاط بخبرها بما روى عن هاتيك النساء الطاهرات علم أنهن لم يتركن شيئا من أحواله الخفية الاذكروه ، وناهيك ما روى أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم اختلفوا في الايلاج بدون انزاله هل يوجب الغسل أم لا؟ فسألوا عائشة رضى الله تعالى عنها فقالت ولا حياء في الدين : فعل ذلك رسول الله ﷺ معي فاغتسلنا جميعا ، وروى أنهم طعنوا في نبوته بالتزوج وبعدم الاتيان بما يقترحونه من الآيات فنزل ذلك وقوله تعالى : (وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) أى وما صح وما استقام ولم يكن فى وسع رسول من الرسل الذين من قبل أن يأتى من أرسل اليهم بآية ومعجزة يقترحونها عليه الا بتيسير الله تعالى ومشيته المبنية على الحكيم والمصالح التي بدور عليها أمر الكائنات ، وقد يراد بالآية الآية الكتابية النازلة بالحكم

على وفق مراد المرسل اليهم وهو أوفق بما بعد ، وجوز ارادة الامرين باعتبار عموم المجاز أى الدال مطلقا أو على استعمال اللفظ فى معنيه بناء على جوازه ، والالتفات لما تقدم ولتحقيق مضمون الجملة بالايهام الى العلة •
 (لِكُلِّ أَجَلٍ) أى لكل وقت ومدة من الاوقات والمدد (كِتَابٌ ٣٨) حكم معين يكتب على العباد حسبما تقتضيه الحكمة ، فان الشرائع كلها لاصلاح أحوالهم فى المبدأ والمعاد ، ومن قضية ذلك أن تختلف حسب أحوالهم المتغيرة حسب تغير الاوقات كاختلاف العلاج حسب اختلاف أحوال المرضى بحسب الاوقات ، وهذا عند بعض رد لما أنكروه عليه عليه الصلاة والسلام من نسخ بعض الاحكام كما أن ما قبله رد لظنهم بعدم الاتيان بالمعجزات المقترحة •

(يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ) أى ينسخ ما يشاء نسخه من الاحكام لما تقتضيه الحكمة بحسب الوقت (وَيُثَبِّتُ) 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 : يغفر ما يشاء من ذنوب عباده ويترك ما يشاء فلا يغفره ، وقال : يمحو ما يشاء ممن حان أجله ويثبت ما يشاء ممن لم يأت أجله ، وقال على كرم الله تعالى وجهه : يمحو ما يشاء من القرون لقوله تعالى : (أو لم يروا كم أهلكنا قبلهم 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 والضحاك يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا بسيئة لأنهم مأمورون بكتب كل قول وفعل ويثبت ما هو حسنة أو سيئة ، وقيل : يمحو بعض الخلائق ويثبت بعضها من الاناسى وسائر الحيوانات والنباتات والأشجار وصفاتها وأحوالها ، وقيل : يمحو الدنيا ويثبت الآخرة ، وقال الحسن . وفرقة : ذلك 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 فانها 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 شيبه 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 والاكرام يا ذا الطول لا اله الا أنت ظهر اللاجين وجار 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 مقترا على رزقى فامح حرمانى ويسر رزقى وأثبتنى عندك سعيدا موفقا 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 فاحمه 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 فاثبتنا فانك تمحو ما تشاء وتثبت •
وأخرج ابن سعد . وغيره عن الكلبي انه قال : يمحو الله تعالى من الرزق ويزيد فيه ويمحو من الاجل
ويزيد فيه فقيل له : من حدثك بهذا ؟ فقال : أبو صالح عن جابر بن عبد الله بن رثاب 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 لانبثت
بما هو كائن الى يوم القيامة قال : وما هي ؟ قال قوله تعالى : (يمحو الله ما يشاء) الآية يشعر بذلك ، وأنت تعلم
أن المحو والاثبات اذا كانا بالنسبة الى ما في أيدي 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 والا لكان
جهلا وما في نفس الامر مما لا يتصور فيه التغير والتبدل ، وكيف يتصور تغير زوجية الاربعة مثلا وانقلابها
الى الفردية مع بقاء الاربعة اربعة هذا مما لا يكون أصلا ولا أظنك في مرتبة من ذلك ، ولا يأتي هذا عموم
الادلة الدالة على أنه ما شاء الله تعالى كان لأن المشيئة تابعة للعلم والعلم بالشئ تابع لما عليه الشئ في نفس الامر
فهو سبحانه لا يشاء الا ما عليه الشئ في نفس الامر ، قيل : ويشير الى أن ما في العلم لا يتغير قوله سبحانه :
﴿ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۝ ۳۹ ﴾ بناء على أن (أم الكتاب) هو العلم لأن جميع ما يكتب في صحف الملائكة
وغیرها لا يقع حيثما يقع الا موافقا لما ثبت فيه فهو أم لذلك أى أصل له فكأنه قيل : يمحو ما يشاء محوه ويثبت
ما يشاء اثباته مما 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 اذا ما من شيء من الذاهب والثابت إلا وهو مكتوب فيه كما هو •
والظاهر أن المراد الذاهب والثابت . ما يتعلق بالدنيا (۱) لا ما يتعلق بها وبالآخرة أيضا لقيام الدليل العقلى
على تنهى الابعاد مطلقا والنقل على تنهى اللوح بخصوصه ، فقد جاء أنه من درة بيضاء له دفتان
من ياقوت طوله 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 التغير 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
وفىها أنه ما من شيء الا ويمكن تغييره وتبديله حتى القضاء الازلى واستدل لذلك بأمر . منها أنه قد صح من دعائه

(۱) وفي الاخبار ما يؤيد ذلك انه منه

صلى الله تعالى عليه وسلم في القنوت : «وقتي شر ما قضيت» وفيه طلب الحفظ من شر القضاء الأزلى ولولم يمكن تغييره ما صح طالب الحفظ منه . ومنها ما صح في حديث التراويح من عذره ﷺ عن الخروج اليها ، وقد اجتمع الناس ينتظرونه لمزيد رغبتهم فيها بقوله : « خشيت ان تفرض عليكم فتعجزوا عنها » فانه لاعمى لهذه الخشية لو كان القضاء الأزلى 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 فما معنى الخشية بعد العلم بذلك لولا العلم بإمكان 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 لاعمى لهذه الخشية أيضا مع اخبار الله تعالى أن بين يديها ما لم يوجد إذ ذاك كظهور المهدي وخروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج أجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك مما يستدعي 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 أم تلدني ، وكان عمر رضي الله تعالى عنه يقول : لو نادى مناد كل الناس في الجنة الا واحدا لظننت أني ذلك الواحد ، وهذا بما لاعمى له مع اخبار الصادق وتبشير له بالجنة والعلم بأن القضاء لا يتغير . ومنها أنه لولا إمكان 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 مجرد اظهار العبودية والافتقار إلى الله تعالى وكفى بذلك فائدة ياباه ظاهر قوله تعالى : (ادعوني أستجب لكم) وأيضا أخرج الحاكم وصححه عن ابن عباس قال : « لا ينفع الحذر من القدر ولكن الله تعالى يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر ، وأخرج ابن مردويه . وابن عساكر عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن قوله تعالى : (يمحو الله ما يشاء) الآية فقال له عليه الصلاة والسلام : « لا قرن عينك بتفسيرها ولا قرن عين أمي بعدى 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 بما هو ظاهر في إمكان التغيير ما لا يحصى كثرة ، ولعل من ذلك الدعاء المار عن ابن مسعود ، ثم ان القضاء المعاق يرجع في المآل 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 نفى علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة فانهم قالوا : إنه تعالى إذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما أن يزول ذلك العلم ولا يعلم سبحانه أنه في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والاول يوجب التغيير في ذاته سبحانه ، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه بما دفعوا به تلك الشبهة ، وهو ما ذكر في المواقف وشرحه من منع لزوم التغيير فيه تعالى بل التغيير إنما هو في الاضافات لأن العلم عندنا اضافة مخصوصة وتعلق بين العالم والمعلوم . أو صفة حقيقية ذات اضافة ، فعلى الاول يتغير نفس العلم ، وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط ، وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة

بل في مفهوم اعتباري 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 عليه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له ؛ وإنما يحتاج احدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول ، والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان عليه 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 والالتين عليه سبحانه الفعل أو الترك وفيه من الحجر عليه جل جلاله ما لا يخفى ، ولا يلزم من ذلك التغير سوى التغير في التعلقات وهو غير ضار ، واعتراض 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 أخبر ثم تعلق علمه بخلافه لكنه سبحانه لم يخبر ولا نقص في الاخبار الاوّل لأنه اخبار عما كان متعلق العلم إذ ذاك ، وأيضاً يلزم من ذلك نفي نفس الامر أو نفي كون تعلق العلم على وفقه وكلا النفيين كما ترى . بقى الجواب عما تمسك به وهو عن بعض ظاهر وعن بعض يحتاج إلى تأمل فتأمل . واستدل بالآية بعض الشيعة القائلين بجواز البداء على الله سبحانه وفيه ما فيه هذا .

ويخطر لي في الآية معنى لم أر من ذكره وهو أن يراد بقوله سبحانه : (يمحوا الله ما يشاء ويثبت) ما ذكرناه أولاً قبل حكاية الاقوال وهو مما رواه البيهقي في المدخل . وغيره عن ابن عباس ، وابن جرير عن قتادة ويخص ذلك بالاحكام الفرعية ، ويراد بأمر الكتاب الاحكام الاصلية فانها مما لا تقبل النسخ وهي أصل لكل كتاب باعتبار أن الاحكام الفرعية التي فيه انما تصح من اتى بها لكن لا يساعد على هذا المأثور عن السلف . نعم هو مناسب للمقام كما لا يخفى ، وزعم الضحاك . والفراء ان في الآية قلباً والاصل 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 فسره غير واحد بالجمع . وقرأ نافع . وابن عامر (ويثبت) بالتشديد (وَإِنْ مَأْتُرَيْنَكَ) أصله إن نريك و (ما) مزيدة لتأكيد معنى الشرط ، ومنه الحقت النون بالفعل ، قال ابن عطية : ولو كانت (إن) وحدها لم يجز الحاق النون ، وهو مخالف لظاهر كلام سيويه ، قال ابن خروف : أجاز سيويه الايتان . بما . وعدم الايتان بها والaitان بالنون مع (ما) وعدم الايتان بها ، والاراءة هنا بصرية والكاف مفعول أول وقوله سبحانه : (بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ) مفعول ثان ، والمراد بعض الذي وعدناهم من انزال العذاب عليهم ، والعدول 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 الموعد (أَوْ تَوَفَّيْنَكَ) قبل ذلك (فَأَنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ) أي تبليغ أحكام ما أنزلنا عليك وما تضمنه من الوعد والوعيد لا تحقيق مضمون الوعيد الذي تضمنه ذلك ، فالمقصود عليه البلاغ ولهذا قدم الخبر ، وهذا الحصر مستفاد من (إنما) لا من التقديم والالانعكس المعنى ، وقوله تعالى : (وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ) الظاهر أنه معطوف على ما في حيز (إنما) فيصير المعنى إنما علينا محاسبة أعمالهم السيئة والمواخذة بها دون جبرهم على اتباعك أو انزال ما اقترحوه عليك من الآيات . واعتبر الزمخشري عطفه على جملة (إنما)

عليك البلاغ) فيصير المعنى وعلينا لا عليك محاسبة أعمالهم ، قيل: وهو الظاهر ترجيحاً للمنطوق على المفهوم إذا اجتمع دليلاً حصر ، وحاصل معنى الآية كيفما دارت الحال أريناك بعض ما وعدناهم من العذاب الديوى أو لم نركه فعلينا ذلك وما عليك إلا التبليغ فلا تهتم بما وراء ذلك فنحن نكفيك ونتم ما وعدناك به من الظفر ولا يضجرك تأخره فان ذلك لما نعلم من المصالح الخفية . وفى البحر عن الحوفى انه قد تقدم فى الآية شرطان (نرينك . وتوفينك) لأن المعطوف على الشرط شرط ، وقوله تعالى : (فانما عليك البلاغ) لا يصلح 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 نرينك 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 بطولع تباشير الظفر فقال جل شأنه : ﴿ أَلَمْ يَرَوْا ﴾ الخ ، والاستفهام للانكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام أى أنكروا نزول ما وعدناهم أو أشكوا أو ألم ينظروا فى ذلك ولم يروا ﴿ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ ﴾ أى أرض الكفرة ﴿ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ﴾ من جوانبها بأن نفتحها شيئاً فشيئاً ونالحقها بدار الاسلام ونذهب منها أهلها بالقتل والاسر والاجلاء أليس هذا 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 الحاكم عنه وصححه أن انتقاص الأرض موت أشرافها وكبرائها وذهاب العلماء منها . وفى روايه عن أبى هريرة يرفعه الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاقتصار على الاخير ، وروى أيضاً عن مجاهد ، فالمراد من الأرض جنسها ، والأطراف كما قيل بمعنى الأشراف ، ومجئ ذلك بهذا المعنى محكى عن ثعلب ، واستشهد له الواحدى بقول الفرزدق :
واسأل بنا وبكم اذا وردت منى أطراف كل قبيلة من يمنع
وقريب من ذلك قول ابن الاعرابى : الطرف والطرف الرجل الكريم . وقول بعضهم : طرف كل شىء خياره ، وجعلوا من هذا 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 . وتعقبه الامام بأنه يمكن القول بلباقة الثانى ، وتقرير الآية عليه أولم يروا أنا نحدث فى الدنيا من الاختلافات خراباً بعد عمارة وهو تا بعد حياة وذلا بعد عز ونقصاً بعد كمال وهذه تغييرات مدركة بالحس فما الذى يؤمنهم أن يقلب الله تعالى الامر عنهم فيجعلهم أدلة بعد ان كانوا أعزة ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين وهو كما ترى ، وقيل : نقصها هلاك من هلك من الأمم قبل قريش وخراب أرضهم أى ألم يروا هلاك من قبلهم وخراب ديارهم فكيف يأمنون من حلول ذلك بهم ، والاول أيضاً أوفق بالمقام منه ، ولا يخفى ما فى التعبير بالأتان المؤذن بعظيم الاستيلاء من الفخامة كما فى قوله تعالى : (وقدمننا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وفى الحواشى الشهائية ان المعنى يأتيها أمرنا وعذابنا ، وجملة (ننقصها) فى موضع الحال من فاعل (يأتى) أو من مفعوله ؛ وقرأ الضحاك (ننقصها) مثقلاً من نقص.

عداه بالتضعيف من نقص اللازم على ما في البحر (وَاللَّهُ يُحْكِمُ) ما يشاء كما يشاء وقد حكم لك ولا تباعك بالعز والاقبال وعلى أعدائك ومخالفيك بالقهر والاذلال حسبما يشاهده ذوو الابصار من المخائل والآثار، وفي الالتفات من التكلم الى الغيبة وبناء الحكم على الاسم الجليل من الدلالة على الفخامة وتربية المهابة وتحقيق مضمون الخبر بالاشارة الى العلة ما لا يخفى، وهي جملة اعتراضية جىء بها لتأكيد فحوى ما تقدمها، وقوله سبحانه: (لَا مُعَقَّبَ 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 الزمخشري، قيل: وإنما أول الجملة الاسمية بالمفرد لأن تجردها من الواو اذا وقعت حالا غير فصيح عنده ولا يخفى عليك أن جعلها معترضة أولى وأعلى، والمعقب من يكر على الشيء فيطاله وحقيقته الذى يعقب الشيء بالابطال، ومنه يسمى الذى يطلب حقا من آخر معقبا لأن يعقب غريمه ويتبعه للتقاضى، قال ليده: حتى تهجر بالرواح وهاجها طلب المعقب حقه المظلوم

وقد يسمى الماثل معقبا لأنه يعقب كل طالب برد، وعن أبي على عقبنى حتى أى مطلقى، ويقال للبحث عن الشيء تعقب، وجوز الراجب أن يراد هذا المعنى هنا على أن يكون الكلام نهيا للناس أن يخوضوا فى البحث عن حكمه وحكمته اذا خفيت عليهم، ويكون ذلك من نحو النهى عن الخوض فى سر القدر (وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) فعما قليل يحاسبهم ويجازيهم فى الآخرة بعد ما عذبهم بالقتل والاسر والاجلاء فى الدنيا حسبما يرى، وكأنه قيل: لا تستبطئ عقابهم فانه آت لا محالة وكل آت قريب، وقال ابن عباس: المعنى سريع الانتقام (وَقَدْ مَكَرَ) الكفار (الَّذِينَ) خلوا (مَنْ قَبْلَهُمْ) من قبل كفارهم بأنبيائهم وبالؤمنين كما فعل هؤلاء، وهذا تسلية لرسول الله ﷺ بأنه لا عبرة بمكرهم ولا تأثير بل لا وجود له فى الحقيقة، ولم يصرح سبحانه بذلك اكتفاء بدلالة القصر المستفاد من تعليقه أعنى قوله تعالى: (فَلِلَّهِ الْمَكْرُ) أى جنس المكر (جميعاً) لا وجود لمكرهم أصلا، اذ هو عبارة عن اىصال المكروه الى الغير من حيث لا يشعر به وحيث كان جميع ما يأتون ويذرون بعلمه وقدرته سبحانه وانما لهم مجرد الكسب من غير فعل ولا تأثير حسبما بينه قوله تعالى: (يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ) ومن فضيته 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 ظه لله تعالى حيث يؤاخذهم بما كسبوا من فنون المعاصى 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 عليه وسلم والصحابة رضوا الله تعالى عنهم والتابعون واللغويون، 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 الكشف ان قوله تعالى: (يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ) الخ تفسير لقوله سبحانه: (فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جميعاً) لأن من علم ما تكسب كل نفس وأعد لها جزاءها فهو له المكر لأنه يأتيهم من حيث لا يعلمون وهم فى غفلة مما يراد بهم، وقيل: الكلام على حذف مضاف أى فله جزاء المكر، وجوز فى آل أن تكون للمهد أى له

تعالى المكر الذى باشروه جميعا لا لهم ، على معنى أن ذلك ليس مكرًا منهم بالانبياء بل هو بعينه مكر من الله تعالى بهم وهم لا يشعرون حيث لا يحيق المكر السوء إلا بأهله ﴿ وَسَيَعْلَمُ الْكُفْرُ الَّذِينَ يُكَفِّرُونَ بَيْنَهُمْ يَأْتِيهِمْ الْعَذَابُ ﴾ (لَمَنْ عُقْبَى الدَّارِ ٤٢) أى العاقبة الحميدة من الفريقين وان جهل ذلك قبل ، وقيل : السين لتأكيده وقوع ذلك وعلمه به حينئذ ، والمراد من الكافر الجنس فيشمل سائر الكفار ، وهذه قرارة 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 للمفعول من أعلم أى سيخبر واللام للنفع ، وجوز أن تكون للملك على معنى سيعلم الكفرة من يملك الدنيا آخرا ، وفسر عطاء (الكافر) بالمستهزئين وهم خمسة والمقسمين وهم ثمانية وعشرون ، وقال ابن عباس: يريد بالكافر أبا جهل ، وما تقدم هو الظاهر ، ولعل ما ذكر من باب التمثيل ﴿ 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 أقوى 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 بالموصول المتصف بذلك العنوان من ترك العناد وآمن .

وفى الكشف أن المعنى كفى هذا العالم شهيدا بينى 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 . واضرابه فانهم يشهدون بنعته 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 عبد الله بن سلام . والجارود . وتميم الدارى . وسليمان الفارسي ، 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 بعضا من باب المسجد ثم قال : أنشدكم بالله تعالى أتعلون 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 أنكر أن يكون شئ من القرآن نزل فيه

وهذا لا يعول عليه فمن حفظ حجة علي من لم يحفظ ، وأجيب عن شبهة ابن جبير بأنهم قد يقولون : إن السورة مكية وبعض آياتها مدنية فلتكن هذه من ذلك ، وأنت تعلم أنهم لا بد لهذا من نقله .
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 يبازم من كفاية من ذكر في الشهادة اداؤها لم يضر كون الآية مكية وعدم إسلام عبد الله 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 أهلها فانهم في جواركم . نعم قال شيخ الإسلام : 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 بالذي يستحق العبادة والذي لا يعلم علم ما في اللوح إلا هو شهيداً بيني وبينكم ، وبهذا التأويل صار العطف مثله في قوله : إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في المزدحم فلا محذور في العطف ، والحصر إما من الخارج لأن علم ذلك مخصوص به تعالى أول للذهاب إلى أن الظرف خبر مقدم فيفيد الحصر . 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 النكتة ، ولهذا فسره الزمخشري بقوله : كفى بالذي الخ عطفه عطف ذات على ذات إشارة إلى الاستقلال بالشهادة من كل واحد من الوصفين من غير نظر إلى الآخر فالذي يستحق العبادة قد شهد بما شحن الكتاب من الدعوة إلى عبادته وبما أيد عبده من عنده بأنواع التأييد والذي لا يعلم علم ما في اللوح أي علم كل شيء إلا هو قد شهد بما ضمن الكتاب من المعارف وأنزله على أسلوب فائق على المعارف ، ويعضد ذلك القول أنه قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبي . وابن عباس . وعكرمة . وابن جبير . وعبد الرحمن بن أبي بكرة . والضحاك . وسالم بن عبد الله ابن عمر . وابن أبي اسحق . ومجاهد : والحكم . والاعمش (ومن عنده علم الكتاب) يجعل من حرف جر والجار والمجرور خبر 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 القراءة السابقة على ذلك التأويل والاصل توافق للقراءات ، وقيل : المراد - بالكتاب - اللوح (وبمن) جبريل 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) حينئذ القرآن ، ولعمري أن عنده رضى الله تعالى عنه علم الكتاب كمالاً لكن الظاهر أنه كرم الله تعالى وجهه غير مراد ، والظاهر أن (من) في قراءة الجمهور في محل جر بالعطف على لفظ الاسم الجليل ، ويؤيده أنه قرئ باعادة الباء في الشواذ ، وقيل : إنه في محل رفع بالعطف على محله لأن الباء زائدة ، وقال ابن

(١) وقد ذكرناه فيما حرقه ذكرناه منه •

يحتمل أن يكون في موضع رفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره أعدل أو أمضى قولاً أو نحو هذا بما يدل عليه لفظ (شهيدياً) ويراد بذلك الله تعالى ، وفيه من البعد ما لا يخفى ، والعلم في القراءة التي وقع (عنده) فيها صلة مرفوع بالمقدر في الظرف ، فيكون فاعلاً لأن الظرف إذا وقع صلة أو غل في شبه الفعل لا يعتمد على الموصول فعمل عمل الفعل كقولك : مررت بالذي في الدار أخوه فأخوه فاعلاً كما تقول : بالذي استقر في الدار أخوه قاله الزمخشري ، وليس بالمتحتم لأن الظرف وشبهه إذا وقعاصلتين أو صفتين أو حالين أو خبرين أو تقدمهما أداة تبنى أو استفهام جاز فيما بعدهما من الاسم الظاهر أن يرتفع على الفاعلية وهو الوجود وجاز أن يكون مبتداً 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 سيويو على اجازة ذلك في نحو مررت برجل حسن وجهه فجاز 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) مبتداً وخبراً في صلة (من) وهو ميل إلى المرجوح ، وفي الآية على القراءتين بمن الجارة دلالة على أن تشریف العبد بعلوم القرآن من احسان الله تعالى اليه وتوفيقه ، نسأل الله تعالى أن يشرفنا بهاتيك العلوم ويوقفنا للوقوف على أسرار ما فيه من المنطوق والمفهوم ويجعلنا ممن تمسك بعروته الوثقى واهتدى بهداه حتى لا يضل 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 (ويخشون ربهم) عند تجلي الصفات في مقام القلب فيشاهدون جلال صفة العظمة وبازمهم الهيبة 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 الزاقي 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 طلباً لرضاه (وأقاموا الصلاة) صلاة المشاهدة أو اشتغلوا بالتزكية بالعبادات البدنية (وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية) أفادوا مما مننا عليهم من الاحوال والمقامات والكشوف وهذبوا المرادين حتى صار لهم ما صار لهم ظاهراً وباطناً أو اشتغلوا بالتزكية بالعبادات المالية أيضاً (ويدرون بالحسنة) الحاصلة لهم من تجلي الصفة الالهية السنية (السيئة) التي هي صفة النفس ، وقال بعضهم : يعاشرون الناس بحسن الخلق فان عاملهم أحد بالجفاء قابله بالوفاء (أو لك لم عقبى الدار) البقاء بعد الفناء أو العاقبة الحميدة (جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آباؤهم 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

(م - ٢٣ - ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

عين تكرم - (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 الاشراقات النورية 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 العلمى 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 بالمناجاة في العشق، وذكر الله تعالى بالفناء فيه (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وذلك أن النفس تضطرب بظهور صفاتها وأحاديثها وتطيش فيتلون القلب ويتغير لذلك فاذا تفكر في الملكوت ومطالعة أنوار الجمال والجبروت استقر واطمأن، وسائر أنواع الذكر انما يكون بعد الاطمئنان، قال الهزجورى: قلوب الاولياء مطمئنة لا تتحرك دائما خشية أن يتجلى الله تعالى عليها فجأة فيجدها غير متممة بالادب (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) تخلية وتحلية (طوبى لهم) بالوصول الى الفطرة وكمال الصفات (وحسن ماآب) بالدخول في جنة القلب وهي جنة الصفات أو طوبى لهم الآن حيث لم يوجد منهم ما يخالف رضاهم محبوبهم وحسن ماآب في الآخرة حيث لا يجدون من محبوبهم خلاف مأمولهم (أمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) أى بحسب كسبها ومقتضاه أى كما تقتضى مكسوباتها من الصفات والاحوال التي تعرض لاستعدادها يفيض عليها من الجزاء (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،

وقال الجنيد قدس سره: لا يرتقى أحد في درجات العبودية حتى يحكم فيما بينه وبين الله تعالى أوائل البدايات وهي الفروض والواجبات والسنن والاوراد، ومطايا الفضل عزائم الامور فمن أحكم على نفسه هذا من الله تعالى عليه بما بعده (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلناهم ازواجا وذرية) فيه على ما قيل اشارة الى أنه اذا شرف الله تعالى شخصا بولايته لم يضرب به مباشرة أحكام البشرية من الأهل والولد ولم يكن بسط الدنيا له قدحاً في ولايته، وقوله سبحانه: (وما كان لرسول أن يأتي بآية 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 لأوقاتها، وقيل: لله تعالى خواص في الازمنة والامكنة والاشخاص (يمحو الله ما يشاء ويثبت) قيل: يمحو عن ألواح العقول صور الافكار ويثبت فيها انوار الاذكار ويمحو عن اوراق القلوب علوم الحدثان ويثبت فيها لذنات علم العرفان، وقيل: يمحو العارفين بكشف جلاله ويثبتهم في وقت آخر بلطف جماله، وقال ابن عطاء: يمحو أوصافهم ويثبت أسرارهم لأنها موضع المشاهدة، وقيل: يمحو ما يشاء عن الألواح الجزئية التي هي 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 التي يفصل فيها ظليات اللوح الاول وهو المسمى باللوح المحفوظ. ولوح النفوس الجزئية

الساوية التي ينتقش فيها كل ما في هذا العالم بشكله وهيئته 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 بهم عمارة الارض ، وقيل : الاشارة أنا نقصد أرض وقت الجسد الشيخوخة ننقصها من أطرافها بضعف الاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة شيئا فشيئا حتى يحصل الموت أو نأتى أرض النفس وقت السلوك ننقصها من أطرافها بإفناء أفعالها بأفعالنا أولا وبإفناء صفاتها بصفاتنا ثانيا وبإفناء ذاتها في ذاتنا ثالثا (لا معقب لحكمه) لا راد ولا مبدل لكل ما حكم به نسال الله تعالى أن يحكم لنا بما هو خير وأولى في الآخرة والاولى بحرمه 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 أنهما أرادا أنها كلها كذلك وهو الذي عليه الجمهور ، وأخرج النحاس في ناسخه عن الخبر أنها مكية إلا آيتين منها فانهما نزلتا بالمدينة وهما (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) الآيتين نزلتا في قتلى 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 يختف الغرض فيه إلا أن يكون فيها ناسخ أو منسوخ فتظهر فائدته يعني أنه لا يختلف الحال وتظهر ثمرته إلا ما ذكر فان لم يكن ذلك فليس فيه الاضبط زمان النزول وكفى به فائدة، وهل في هذه السورة منسوخ أو لا؟ قولان والجمهور على الثاني . وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن فيها آية منسوخة وهي قوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الانسان لظلم لظلوم كفار) فإنه قد نسخت باعتبار الآخر بقوله تعالى في سورة النحل : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم) وفيه نظر ، وهي إحدى وخمسون آية في البصرى ، وقيل : خمسون فيه ، وإثنان وخمسون في الكوفي ، وأربع في المدني ، وخمس في الشامي . وارتباطها بالسورة التي قبلها واضح جدا لأنه قد ذكر في تلك السورة من مدح الكتاب وبيان أنه مغن عما اقترحوه ما ذكر ، وافتتحت هذه بوصف الكتاب والايما إلى أنه مغن عن ذلك أيضا ، وإذا أريد (بمن عنده علم الكتاب) الله تعالى ناسب مطلع هذه ختام تلك أشد مناسبة ، وأيضا قد ذكر في 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 بأية إلا 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 تركهم عليه سبحانه وأمرهم بالتوكل عليه جل شأنه ، واشتملت تلك على تمثيل للحق والباطل واشتملت هذه على ذلك أيضا بناء على بعض ما ستسمعه إن شاء الله تعالى في قوله سبحانه : (مثلا كلمة طيبة) إلى آخره ، وأيضا ذكر في 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 إيات وما ذكر ثانيا نعماء وصرح في كل بأشياء لم يصرح بها في الآخر ، وأيضا قد ذكر هناك مكر الكفرة وذكر هنا أيضا وذكر من وصفه مالم يذكر هناك ، وأيضا قال الجلال السبوطي : إنه ذكر في

الأولى قوله تعالى : (ولقد استهزىء برسول من قبلك فأمليت للذين كفروا ثم أخذتهم) وذلك مجمل في أربعة مواضع الرسل . والمستهزئين . وصفة الاستهزاء . والأخذ وقد فصلت الأربعة في قوله سبحانه : (ألم يأتهم نبال الذين من قبلهم قوم نوح) الآيات ، وقد اشتركت السورتان مما عدا افتتاح كل منهما بالمشابهة بأن كلا قد افتتح بالالف واختم بالباء ، وجما 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 (كَتَبَ) جوز فيه أن يكون خبرا - لال - على تقدير كونه مبتدأ أو لمبتدأ مضمرة 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 الابتداء به كونه موصوفا في التقدير أى كتاب عظيم ، وقوله تعالى : (أَنْزَلْنَاهُ الْكِتَابَ) إمامي موضع الصفة أو الخبر وهو مع مبتدأته قيل في موضع التفسير ، وفي اسناد الانزال إلى ضمير العظمة ومخاطبته عليه الصلاة والسلام مع اسناد الاخراج اليه ﷺ في قوله سبحانه : (لَتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) ما لا يخفى من التغميم والتعظيم ، واللام متعلقة (بأنزلناه) ، والمراد من الناس جميعهم أى أنزلناه اليك لتخرجهم كافة بما في تضاعيفه من البينات الواضحة المفصحة عن كونه من عند الله تعالى الكاشفة عن العقائد الحققة من عقائد الكفر والضلال وعبادة الله عز وجل من الآلهة المختلفة كالملائكة وخواص البشر والكواكب والاصنام التي كلها ظلمات محضة وجهالات صرفة إلى الحق المؤسس على التوحيد الذي هو نور بحت وقرىء (ليخرج الناس) بالياء التحتانية في (يخرج) ورفع (الناس) به (يَا ذَنْ رَبِّهِمْ) أى بتيسيره وتوفيقه تعالى وهو مستعار من الاذن الذي يوجب تسهيل الحجاب لمن يقصد الورد ، ويجوز أن يكون مجازا مرسلا بعلاقة الزوم ، وقال محي السنة : إذنه تعالى أمره ، وقيل : عليه سبحانه وقيل : ارادته جل شأنه وهي على ما قيل متقاربة ، ومنع الامام أن يراد بذلك الامر أو العلم وعمله 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 كلها استعارة مركبة تمثيلية بتصوير الهدى بالنور والضلال بالظلمة والمكلف المنغمس في ظلمة الكفر بحيث لا يتسنى له الخروج إلى نور الايمان الا بتفضل الله تعالى بارسال رسول بكتاب يسهل عليه ذلك فمن وقع في تيه مظلم ليس منه خلاص فبمك ملك توقيعا 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 واللفظ والفضل وبأن الهداية لطف محض ، وفيه أن الكتاب والرسول والدعوة لا تجدى دون اذن الله تعالى كما قال سبحانه : (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) 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 المفصح عن الترية التي هي عبارة عن تبليغ الشيء إلى كماله المتوجه اليه ، وشمول

الاذن بذلك المسمى للسلك واضح وعليه يدور كون الانزال لاخراجهم جميعا ، وعدم تحقق الاذن بالفعل في بعضهم لعدم تحقق شرطه المستند إلى سوء اختيارهم ووردادة استعدادهم غير محل بذلك ، ومن هنا فساد قول الطبرسي : إن اللام لام الغرض لا لام العاقبة والالزم أن يكون جميع الناس مؤمنين والواقع بخلافه ، وذكر الامام أن المعتزلة استدلووا 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 المائة على وجه يضطر معه إلى التأويل ، وللشيخ ابراهيم الكوراني في بعض رسائله كلام نفيس في هذا الغرض سالم فيما أرى عن العلة إن أردته فارجع اليه ، والباء متعلقة - بتخرج - على ما هو الظاهر ، وجوز أن يكون متعلقا بضمير وقع حالا من مفعوله أي ملتبسين باذن ربهم ، ومنهم من جوز كونه حالا من فاعله أي ملتبسا باذن ربهم . وتعقب بأنه يأباه إضافة الرب اليهم لآية وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ . ورد بما رد 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 كالمبته وأما المعرفة فإما تحصل من الدليل ، واستدل بها أيضاً 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 أعنى قوله تعالى : (إلى النور) وقال غير واحد : إن (صراط) بدل من (النور) وأعيد عامله وكرر لفظا ليبدل على البدلية كما هي قوله تعالى : (للذين استضعفوا لمن آمن منهم) ولا يضر 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 واستضاءة الضلال في مهواة الهوى به ، ثم جعل ثانيا جادة مسلوكة مأمونة لا كبنيات الطرق دلالة على تمام الارشاده

وفي الارشاد أن اخلال البيان والبدل 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 اليه تعالى لأنه مقصده أو المبين له ، وتخصيص الوصفين الجليلين بالذكر للترغيب في سلوكه إذ في ذلك إشارة إلى أنه يعز سالكه ويحمد سائله ، وقال أبو حيان : النكتة في ذلك أنه لما ذكر قبل أنزاله 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 ، والعزير هو القادر والحميد هو العالم الغني فلما كان العلم بكونه تعالى قادراً متقدماً على العلم بكونه عالماً باكل غنيا عنه لا جرم قدم ذكر العزيز على ذكر

الحميد اه ولم نر تفسير (الحميد) بما ذكر لغيره ، وفي المواقف وشرح أسماء الله تعالى الحسنى لحجة الاسلام الغزالي وغيرهما أن (الحميد) هو المحمود المثنى عليه وهو سبحانه محمود بحمده لنفسه أزلا وبمحمد عباده له تعالى أبداً ، وبين هذا وما ذكره الامام بعد بعيد ، وأما ما ذكره في (العزیز) 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 :

(الله) بالرفع على ما قرأ نافع . وابن عامر خبر مبتدا محذوف أي هو الله والموصول الآتي صفة ، وبالجر على قراءة باقي السبعة . والأصمعي عن نافع بدل مما قبله في قول ابن عطية : والحوفي . وأبي البقاء ، وعطف بيان في قول الزمخشري قال : لأنه أجرى مجرى الأسماء الأعلام لغلبته واختصاصه بالمعبود بحق كما غلب النجم على اثريا ، ولعل جعله جاريا مجرى ذلك ليس لاشتراطه في عطف البيان بل لأن عطف البيان شرطه إفادة زيادة إيضاح لمتبوعه وهي هنا بكونه كالعلم باختصاصه بالمعبود بحق وقد خرج عن الوصفية بذلك فليس صفة كالعزیز الحميد ه ثم انه لا يخفى عليك أنه عند الأئمة المحققين علم لا أنه 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 نعنا مقدما . والثاني أن يجعل ما بعد الصفة بدلا ، والوجه الثاني أن تضيف الصفة إلى الموصوف اه ، وعلى هذا يجوز أن يكون (العزیز الحميد) صفتين متقدمتين ويعرب الاسم الجليل موصوفا متأخرا ، وبما جاء فيه تقديم ما لو آخر لكان صفة وتأخير ما لو قدم لكان موصوفا قوله :

والمؤمن العائذات الطير يمسحها ركبان مكة بين الغيل والسعد

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

لو كنت ذا نبل وذا تشديب لم أخش شدات الخبيث الذيب

وجوز في قراءة الرفع كون الاسم الجليل مبتداً وقوله تعالى (الذی له) ای ملکاً وملكاً (ما في السموات وما في الأرض) خبره وما تقدم أولى ، فان في الوصفية من بيان كمال فخامة شأن الصراط واظهار تحم سلوكه على الناس ما ليس في الخبرية ، والمراد بما في السموات وما في الأرض ما وجد داخلها فيهما أو خارجا عنهما متمكنا 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 انما يقال : ويل له فينصب نصب المصادر ثم يرفع رفعها لإفادة معنى الثبات فيقال : ويل له كسلام عليك ، وقال الراغب : قال الأصمعي ويل قبوح وقد يستعمل للنحس ، 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 مقرا من النار وثبت له ذلك ، وقوله سبحانه : (من عذاب شديد) في موضع الصفة لويل ولا يضر الفصل على ما في البحر وغيره

بالخبر ، وجوز أن يكون في موضع الحال على ما في الحواشي الشهائية و(من) بيانية ، وجوز أن تكون 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 ويلاه كقوله تعالى : (دعوا هنا لك ثبوراً) ومنع أبو حيان وأبو البقاء ذلك لما فيه من الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر 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 تعالى : (فويل لهم مما كتبت أيديهم) وأمثاله اشار هنا الى ان الاتصال معنوي لا من ذلك الوجه فانه هناك جعل الويل نفس العذاب وهنا جعله تلفظهم بكلمة التلهف من شدة العذاب وكلاهما صحيح ، ولم يرد أن هنالك فصلاً بالخبر لقرب ما مر في قوله تعالى : (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 للشئ يطلب من نفسه أن يكون أحب اليه من غيره ، فالسين للطلب ، والمحبة مجاز مرسل عن الاختيار والايثار بعلاقة اللزوم في الجملة فلا يضر وجود أحدهما بدون الآخر كاختيار المريض الدواء المر لنفعه وترك ما يحبه ويشتهي من الاطعمة اللذيذة لضرره ، ولا اعتبار التجوز عدى الفعل بعلى ويجوز أن يكون استفعل بمعنى أفعل كاستجاب بمعنى أجاب والفعل مضمن معنى الاختيار والتعدي بعلى لذلك ﴿ وَيُصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ يعوقون الناس ويمنعونهم عن دين الله تعالى والإيمان به وهو الصراط نبي بين شأنه ، والاقصار على الاضافة الى الاسم الجليل المنطوي على كل وصف جميل لزوم الاختصاره وقرأ الحسن (يصدون) من أصد المنقول من صده صدور اذا تنكب وحاد وهو ليس بفهيم بالنسبة الى القراءة الاخرى لأن في صده مندوحة عن تكلف النقل ولا محذور في كون القراءة المتواترة أفصح من غيرها ، ومن مجيء أصد قوله :

أناس أصدوا الناس بالسيف عنهم صدود السواقي عن أنوف الحوام

ونظير هذا وقفه وأوقفه ﴿ وَيَبْغُونَهَا ﴾ أى يبغون لها فحذف الجار وأوصل الفعل الى الضمير أى يطلبون لها ﴿ عَوْجاً ﴾ أى زيغا وأعوجاجا 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 عرجاقادحافها كقول من لم يصل إلى العنقود وليسوا بواجدين ذلك ، وكلا المعنيين أنسب بما قيل : إن المعنى يبغون أهلها أن يعوجوا بالردة . ومحل موصول هذه الصلوات الجر على أنه بدل كما قيل من (الكافرين) فيعتبر كل وصف من أوصافهم بما يناسبه من المعانى المعتبرة في الصراط ، فالكفر المنهي عن الستر بازاء كونه نورا ، واستحباب

الحياة الدنيا الفانية المهصحة عن وخامة العاقبة بمقابلة كون مسلوكة محمود العاقبة. والصدعته بازاء كونه سالكة عزيزاه
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 القرشى وهو لا يجوز لأنك قد فصلت بين زيد وصفته بأجنبي عنهما ،
والتركيب الصحيح فيه أن يقال : الدار الحسنه لزيد القرشى أو الدار لزيد القرشى الحسنه ، وقيل إذا جعل
(من عذاب شديد) خبر مبتدأ محذوف والجملة اعتراضية لا يضر الفصل بها وهو كما ترى ، وجوز أن يكون
محلّه النصب على الذم أو الرفع عليه بأن يقدر أنه كان نعتا فقطع أى هم الذين ، وجوز أن لا يقدر ذلك
ويجوز مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ ﴾ أى 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 ووقعوا 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 مانحن فيه وذلك أن المسند اليه في الأول مصدر غير المسند وفي
ذاك 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 يبعد عنه ، فيكون كقولك : قتل
فلانا عصيانه ، والاسناد مجازي وفيه المبالغة المذكورة أيضا ، وفي الكشف هو من الاسناد المجازي والبعد
في الحقيقة للضال 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 ابعادهم في الضلال وتعمقهم فيه .
وأما قوله : فيجوز أن يراد في ضلال ذي بعد فعلى هذا البعد صفة للضلال حقيقة بمعنى بعد غوره وأنه هاوية
لأنهاية لها ، وقوله : أو فيه بعد على جعل الضلال مستقرا للبعد بمنزلة مكان بعيد عن الجادة وهو معنى بعده
في نفسه عن الحق لتضادهما ، واليه الإشارة بقوله : لأن الضال قد يضل مكانا بعيدا وقريبا ، والغرض بيان
غاية التضاد وأنه بعد لا يوازن وزانه ، وعلى جميع التقادير البعد مستفاد من البعد المسافى إلى تفاوت ما بين
الحق والباطل أو ما بين أهلها وجاز 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 : ﴿ أولئك في ضلال ﴾
دون أن يقول سبحانه : أولئك ضالون ضلالا بعيدا للدلالة على تمكنهم فيه تمكن المظروف في الظرف وتصوير
اشتغال الضلال عليهم اشتغال المحيط على المحاط وليكون كناية بالغة في اثبات الوصف أعني الضلال على الأوجه فافهم
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا ﴾ أى في الأمم الخالية من قبلك كما سيدكر ان شاء الله تعالى إجمالا ﴿ من رسول إلا ﴾ متلبسا
﴿ بلسان قومه ﴾ متكلم بلغة من أرسل اليهم من الأمم المتفقة على لغة سواء بعث فيهم أولا ، وقيل : بلغة
قومه الذين هم منهم 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 الأكثر

الأغلب 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 وإلى ذلك ذهب ابن عطية . وقرأ أبو رجاء . وأبو المتوكل . والجحدري (بلسن) بضم اللام والسين وهو جمع لسان كعباد وعمد . وقرئ (بلسن) بضم اللام وسكون السين وهو مخفف لسن كرسل ورسل (ليبين) ذلك الرسول (لهم) لأولئك 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 السنة الامم ادعى إلى التنازع واختلاف الكلمة وتطرق أيدى التحريف مع أن استقلال بعض من ذلك بالاعجاز مئنة لقدح القادحين، واتفاق الجميع فيه أمر قريب من الاجاء المنافي للتكليف ، وحصل البيان بالترجمة والتفسير اقتضت (١) الحكمة المنبئ عن العزة وجلالة الشأن المستبغ 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 ظهرانيهم ولغتهم 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 أبقى الكلام على عمومه بحيث يشمل النبي (٢) ﷺ 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 تميم يعني بني دارم ، والذي يذهب هذهب السجستاني يقول : إن في القرآن ما نزل بلغة حمير . وكنانة . وجرم . وأزد شنوة . ومدحج . وخشم . وقيس عيلان . وسعد العشيرة . وكندة . وعذرة . وحضرموت . وغسان . وهزينة . ولخم . وجدام . وحنيفة . واليمامة . وسبا . وسليم . وعمارة . وطى . وخزاعة . وعمان . وتميم .

(١) قوله اقتضت الخ هكذا بخطه اه منه (٢) ادعى بعضهم أنه ﷺ كان يعلم كل اللغات لعموم البعثة وان كان لم يتكلم على خلاف بغير العربية فانهم ولا تغفل اه منه

(٢ - ٢٤ ج - ١٣ - تفسير روح المعاني)

وأما . والاشعريين . والاوز . والخزرج . ومدين ، وقد مثل لكل ذلك أبو القاسم ، وذكر أبو بكر الواسطي أن في القرآن من اللغات خمسين لغة وسردها مثلاً لها إلا أنه ذكر أن فيه من غير العربية الفرس والنبط والحبشة والبربر والسريانية والعبرانية والقبط ، والذاهب إلى ما ذهب إليه ابن قتيبة يقول: إن ما نسب إلى غير قريش على تقدير صحة نسبه مما يوافق لغتهم ، ونقل أبو شامة عن بعض الشيوخ أنه قال : إنه نزل أولاً بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء ثم أتيح 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 الحية ولطلب تسهيل المراد ، لكن أنت تعلم أن هذه الاباحة لم تستمر ، وكون المتبادر من قومه عليه الصلاة والسلام قريشاً مما لا أظن ان أحدا 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 الا 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 فالت 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 الكشاف انه لا يدفع عن الابهام على خلاف مقتضى المقام . واحتج بعض الناس بهذه الآية على أن اللغات اصطلاحية لا توقيفية قال : لأن التوقيف لا يحصل الا بارسال 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 الذي 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 ينجع فيه الا لطف (وَيَهْدِي) يخلق الهداية أو يمنح الا لطف (مَنْ يَشَاءُ) هدايته لما فيه من الاسباب المؤدية الى ذلك ، والالتفات باسناد الفعلين الى الاسم الجليل لتفخيم شأنهما وترشيح مناط كل منهما ، والفاء قيل فصيحة مثلها في قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) (١) كأنه قيل : فينبوه لهم فأضل الله

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

تعالى من شاء اضلاله وهدى من شاء هدايته حسبما اقتضته حكمته تعالى البالغة، والحذف للايدان بأن مسارعة كل رسول الى ما أمر به وجريان كل من الفعلين على بسننه أمر محقق غنى عن الذكر والبيان. وفي الكشف وجه التعقيب عن السابق كوجهه في قوله تعالى : (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) على معنى أرسلنا الكتاب للتبيين فمنهم من نفعناه بذلك البيان ومنهم من جعلناه حجة عليه ، والفاء على هذا تفصيلية ، والعدول الى صيغة الاستقبال لاستحضار الصورة أو الدلالة على التجدد والاستمرار حيث تجدد البيان من الرسل عليهم السلام المتماقبة 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 بايهاً أن ترتب الضلالة أسرع من ترتب الاهتداء ، وهذا محقق لما سلف من تقييد الاخراج من الظلمات الى النور باذن ربهم (وَهُوَ الْعَزِيزُ) فلا يغالب في مشيئته تعالى (الْحَكِيمُ) فلا يشاء ما يشاء الا لحكمة بالغة ، وفيه كما في البحر وغيره أن ما فوض 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 ان هذه الآية ظاهرة في مذهب أهل السنة من أن الضلالة والهداية بخلق سبحانه ، وقد ذكر المعتزلة لها عدة تأويلات ، وللإمام فيها كلام طويل ان أردته فارجع اليه (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى) شروع في تفصيل ما أجمل في قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) الآية (بآياتنا) أي ملتبساً بها وهي كما أخرج ابن جرير . وغيره عن مجاهد . وعطاء . وعبيد بن عمير الآيات التسع التي اجراها الله تعالى على يده عليه السلام ، وقيل : يجوز أن يراد بها آيات التوراة (أَنْ أَخْرَجَ قَوْمَكَ) بمعنى أي أخرج - فإن - تفسيرية لأن في الارسال معنى القول دون حروفه أو بأن أخرج فهي مصدرية حذف قبلها حرف الجر لأن أرسل يتعدى بالباء ، والجار يطرد حذفه قبل أن وأن ، واتصال المصدرية بالأمر أمر مرتبطة .

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 (مِنَ الظُّلُمَاتِ) من الكفر والجهالات التي كانوا فيها وأدت بهم الى أن يقولوا : (يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) (إِلَى النُّورِ) إلى الايمان بالله تعالى وتوحيده وسائر ما مروا به ، وقيل : أخرجهم من ظلمات النقص إلى نور الكمال (وَذَكَرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ) أي بنعماته وبلاته كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، واختاره الطبري لأنه الأنسب بالمقام والأوفق بما سيأتي إن شاء الله تعالى من الكلام ، والعطف على (أخرج) وجوز أن تكون الجملة مستأنفة ، والاتفات من التكلم إلى الغيبة باضائة الايام إلى الاسم الجليل للايدان بفخامة شأنها والاشعار - على ما قيل - بعدم اختصاص ما فيها من المعاملة بالمخاطب وقومه كما يوجهه الاضائة إلى ضمير المتكلم ، وحاصل المعنى عظمهم بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد . وعن ابن عباس أيضا . والربيع . ومقاتل . وابن زيد المراد - بأيام الله - وقائه سبحانه ونعماته في الأمم الخالية ، ومن ذلك أيام العرب لحروبها وملاحمها كيوم ذي قار . ويوم الفجار . ويوم قنفة . وغيرها ، واستظهره الزمخشري للغلبة العرفية وأن العرب استعملته للوقائع ، وأنشد الطبرسي

لذلك قول عمرو بن كلثوم :

وأيام لنا غرر طوال عصينا الملك فيها ان ندينا

وأشده الشهاب للذمى السابق ، وأنشد لهذا قوله : هـ وأيامنا مشهورة في عدونا هـ

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 فسّر 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 الطبرسيه وأنت تعلم أنه إن صح الحديث فعليه الفتوى ، لكن ذكر شيخ الإسلام في ترجيح التفسير المروى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنها أولاً على ما روى ثانياً بأنه يرد الثاني ما تصدى له عليه السلام بصدد الامتثال من التذكير بكل من السراء والضراء مما جرى عليهم وعلى غيرهم حسبما يتلى بعد ، وهو يعد صحة الحديث ، والقول بأن النعم بالنسبة إلى قوم نعم بالنسبة إلى آخرين كما قيل : هـ مصائب قوم عند قوم فوائد هـ مما لا ينبغي أن يلتفت إليه عاقل في هذا المقام . نعم ان قوله تعالى : (اذكروا نعمة الله عليكم) ظاهر في تفسير الأيام بالنعم وما يستدعي غير ذلك ستسمع فيه أقوالاً لا يستدعيه على بعضها هـ

وزعم بعضهم أن المراد من قومه عليه السلام القبط (والظلمات والنور) الكفر والإيمان لا غير، وقيل: قومه عليه السلام القبط . وبنو إسرائيل وكان عليه السلام مبعوثاً إليهم جميعاً إلا أنه بعث إلى القبط بالاعتراف بوحداية الله تعالى وأن لا يشركوا به سبحانه شيئاً ، وإلى بني إسرائيل بذلك وبالتكليف بفروع الشريعة هـ وقيل : هم بنو إسرائيل فقط إلا أن المراد من (الظلمات . والنور) إن كانوا ظلمة مؤمنين ظلّمت ذل العبودية ونور عزة الدين وظهور أمر الله تعالى ، ونحن نقول : نسأل الله تعالى أن يخرجنا وأهل هذه الأقوال من ظلّمت الجهل إلى نور العلم (إن في ذلك) أي في التذكير بأيام الله تعالى أو في الأيام (آيات) عظيمة أو كثيرة دالة على وحداية الله تعالى وقدرته وعلمه وحكمته ، وهي على الأول الأيام ، ومعنى كون التذكير ظرفاً لها كونه مناطاً لظهورها ، وعلى الثاني كذلك أيضاً إلا أن كلمة (في) تجريدية أو هي عليه كل واحدة من النعماء والبلاء ، والمشار إليه المجموع المشتمل عليها من حيث هو مجموع ، وجوز أن يراد بالأيام فيما سبق أنفسها المنطوية على النعم والنقم ، فإذا كانت الإشارة إليها وحملت الآيات على النعماء والبلاء فأمر الظرفية ظاهر (لكل صبار) كثير الصبر على بلائه تعالى (شكوره) كثير الشكر لنعمائه عز وجل هـ

وقيل : المراد لكل مؤمن ، فعلى الأول الوصفان عبارتان لمعنيين ، وعلى هذا عبارة عن معنى واحد على طريق الكناية كحى مستوى القامة بآدى البشارة في الكناية عن الانسان ، والتعير عن المؤمن بذلك للاشعار بأن الصبر والشكر عنوان المؤمن الدال على مافى باطنه . والمراد على ما قيل لكل من يليق بكمال الصبر والشكر أو الإيمان ويصير أمره إلى ذلك لا لمن اتصف به بالفعل لأن الكلام تعليل للامر بالتذكير المذكور السابق على التذكير المؤدى إلى تلك المرتبة ، فان من تذكر مفاض أو نزل عليه أو على ما قبله من النعمة والنعمة وتنبه لعاقبة الصبر والشكر أو الإيمان لا يكاد يفارق ذلك وتخصيص الآيات بالصبر والشكر لأنه المنتفع بها لآلتها خافية عن غيره فان التبيين حاصل بالنسبة إلى الكل ، وتقديم الصبر على الشكر لما أن الصبر مفتاح

الفرج المقتضى للشكر ، وقيل : لأنه من قبيل التروك يقال : صبرت الدابة إذا حبستها بلا علف والشكر ليس كذلك فإنه - كما قال الراغب - تصور النعمة وإظهارها ، قيل : وهو مقلوب الكشر أى الكشف ، وقيل : أصله من عين شكرى أى تمتلئ 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 لم يثن سبحانه بالشكر على أحد من أوليائه إلا 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 مُوسَى) شروع فى بيان تصديه عليه السلام لما أمر به من التذكير للاخراج المذكور (وإذ) 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 اذ كر لهم وقت قوله عليه السلام (لِقَوْمِهِ) الذين أمرناه باخراجهم من الظلمات إلى النور (اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ) تعالى الجليلة (عَلَيْكُمْ) وبدأ عليه السلام بالترغيب لأنه عند النفس أقبل وهى إليه أميل ، وقيل : بدأ بهذا الأمر لما بينه وبين آخر الكلام السابق من مزيد الربط ، ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير أن يكون عليه السلام مأموراً بالترغيب والترهيب ، أما إذا كان مأموراً 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 ، و(اذ) فى 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 معمول لمتعلقه كأنه قيل : اذكروا نعمة الله تعالى مستقرة عليكم وقت إنجائكم ، ويجوز أن يكون بدل اشتغال من نعمة الله مراداً بها الانعام أو العطفية المنعم بها (يَسُومُونَكُمْ) يبيغونكم من سامه خسفاً إذا أولاه ظلماً، وأصل السوم - كما قال الراغب - الذهاب فى طلب الشيء فهو لفظ لمعنى مركب من الذهاب والطلب فأجرى مجرى الذهاب فى قولهم : سامت الأبل فهى سائمة ، ومجرى الطلب فى قولهم : سمته كذا (سُوءَ الْعَذَابِ) مفعول ثانٍ - ليسومونكم - 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 لأنه مفسر بالتذيع والتقتيل ثم ومعطوف عليه التذيع المفاد بقوله تعالى : (وَيَذَّبُونَ أَبْنَاءَكُمْ) ههنا ، وفيه إشارة إلى وجه العطف وتركه مع أن القصة واحدة ، وحاصل ذلك أنه حيث طرح الواو قصد تفسير العذاب وبيانه فلم يعطف لما بينهما من كمال الاتصال وحيث عطف لم يقصد ذلك ، والعذابان فإن المراد به الجنس فالتذيع لكونه أشد

(١) قال تعالى فيه (إذ أنجى الله نوحاً وابراهيماً) (٢) قال فيه (شكراً لنعمة 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 كالأستعباد فهما متغايران والمحل محل العطف ، وقد جوز أهل المعاني أن يكونا بمعنى في الجميع 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 الكهنة . انه سيولد لبنى اسراييل من يذهب بملكه فاجتهدوا في ذلك فلم يغن عنهم من قضاء الله تعالى شيئا . وقرأ ابن محيصة (ويذبحون) مضارع ذبح ثلاثيا . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما كذلك الا انه حذف الواو ﴿ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ﴾ اي ييقونهن في الحياة مع الذل ، ولذلك عد من جملة البلاء او لان ابقاهن دون البنين رزية في نفسه كما قيل :

ومن أعظم الرزء فيما ارى بقاء البنات وموت البنينا

والجمل أحوال من آل فرعون او من ضمير المخاطبين أو منهما جميعا لان فيها ضمير كل منهما ، ولا اختلاف في العامل لانه وان كان في آل فرعون من في الظاهر لكنه لفظ (أنجاكم) في الحقيقة ، والاقطار على الاحتمالين الاولين هنا وتجويز الثلاثة في سورة البقرة كما فعل البيضاوي بيض الله تعالى غرة احواله لا يظهر وجهه ﴿ وَفِي ذَلِكُمْ ﴾ اي فيما ذكرنا من الافعال الفطرية ﴿ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ اي ابتلاء منه تعالى لان 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 بالحنة قال تعالى : (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) وقال زهير :

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم فأبلاهما خير البلاء الذي ييلو

وهو الانسب بصدر الآية ، ويلوح اليه التعرض لوصف الربوبية ، وعلى الاول يكون ذلك باعتبار الماسل 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 ايذانا بليغا وأعلم اعلاما لا يبقى معه شبهة لما في صيغة التفعّل من معنى التكلف المحمول في حقه تعالى لاستحالة حقيقته عليه سبحانه على غايته التي هي الكمال ، 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 ينالون به خيري الدنيا والآخرة ، وفي قراءة ابن مسعود (واذ قال ربكم) ﴿ لَنْ شَكَرْتُمْ ﴾ ما خولتكم من نعمة الانجاء من اهلاك وغير ذلك وقابلتموه بالايان أو بالثبات عليه أو الاخلاص فيه والعمل الصالح ﴿ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ أي نعمة الى نعمة فان زيادة النعمة ظاهرة في سبق نعمة أخرى ، وقيل : يفهم ذلك أيضا من لفظ الشكر فانه دال على سبق النعم فليس الزيادة لمجرد الاحداث ، والظاهر - على ما قيل - ان هذه الزيادة في الدنيا ، وقيل : يحتمل أن تكون في الدنيا وفي الآخرة وليس بعيد ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لئن وحدتم وأطعتم

لازيدنكم فى الثواب ، وعن الحسن . وسفيان الثورى أن المعنى لئن شكرتم انعامى لازيدنكم من طاعتى ، والكل خلاف الظاهر . وذكر الامام أن حقيقة الشكر الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه ، وبيان زيادة النعم به أن النعم منها روحانية ومنها جسمانية والشاكر يكون أبداً فى مطالعة أقسام نعم الله تعالى وأنواع فضله وكرمه وذلك يوجب تأكد محبة الله تعالى المحسن عليه بذلك ومقام المحبة أعلى مقامات الصديقين ، ثم قد يترقى العبد من تلك الحالة الى ان يكون حبه للمنعم شاغلاً له عن الالتفات الى النعمة وهذه أعلى وأعلى فثبت من هذا أن الاشتغال بالشكر يوجب زيادة النعم الروحانية ، وكونه موجبا لزيادة النعم الجسمانية فللاستقراء الدال على أن كل من كان اشتغاله بالشكر أكثر كان وصول النعم اليه أكثر وهو كما ترى ﴿ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ ﴾ ذلك وغمطتموه ولم تشكروه كما تدل عليه المقابلة ، وقيل : المراد بالكفر ما يقابل الايمان كأنه قيل : ولئن أشركتم ﴿ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾ فمضى يصيبكم منه ما يصيبكم ، ومن عادة الكرام غالباً التصريح بالوعد والتعريض بالوعيد فما ظنك بأكرم الاكرمين ، فلذا لم يقل سبحانه : إن عذابي لكم لا عذبتكم كما قال جل وعلا : (لا يزيدنكم) هـ وجوز أن يكون المذكور تعليلاً للجواب المحذوف أى لا عذبتكم ، وبين الامام وجه كون كفران النعم سبباً للعذاب انه لا يحصل الكفران الا عند الجهل بكون تلك النعمة من الله تعالى ، والجاهل بذلك جاهل بالله تعالى والجهل به سبحانه من أعظم أنواع العذاب . والآية مما اجتمع فيها القسم والشرط فالجواب ساد مسد جوابيهما ، والجملة إما مفعول - لتأذن - لأنه ضرب من القول أو مفعول قول مقدر منصوب على الحال ساد معموله مسده أى قائلاً لئن شكرتم الخ ، وهذان مذهبان مشهوران للكوفية والبصرية فى أمثال ذلك هـ

واستدل بالآية على أن شكر المنعم واجب وهو مما أجمع عليه السنيون والمعتزلة الا أن الأولين على وجوبه شرعاً والآخريين على وجوبه عقلاً ، وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين ، وقد هدد أركانهم أهل السنة ، على أنه لو قيل به لم يكذبتم لهم الاستدلال بذلك فى هذا المقام كما بين فى محله ﴿ وَقَالَ مُوسَى ﴾ لهم : ﴿ إِنَّ تَكْفُرُوا ﴾ نعمه سبحانه ولم تشكروها ﴿ أَنتُمْ ﴾ يا بنى اسرائيل ﴿ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ من الناس وقيل من الخلائق ﴿ جَمِيعاً ﴾ لم يتضرر هو سبحانه وإنما يتضرر من يكفر ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ ﴾ عن شكركم وشكرهم ﴿ حَمِيدٌ ﴾ مستوجب للحمد بذاته تعالى لكثرة ما يوجه من أياديه وان لم يحمد أحد أو محمود تحمده الملائكة عليهم السلام بل كل ذرة من ذرات العالم ناطقة بحمده ، والحمد حيث كان بمقابلة النعمة وغيرها من الفضائل كان أدل على كماله جل وعلا ، وهو تعليل لما حذف من جواب (إن تكفروا) كما أشرنا اليه ، ثم ان موسى عليه السلام بعد أن ذكرهم أولاً بنعماته تعالى عليهم صريحاً وضمنه بذكر ما أصابهم من الضراء ، وأمرهم ثانياً بذكر ما جرى منه سبحانه من الوعد بالزيادة على الشكر والوعيد بالعذاب على الكفر وحقق لهم مضمون ذلك ، وحذرهم من عند نفسه عن الكفران ثالثاً لما رأى منهم ما يوجب ذلك شرع فى التهيب بتذكير ما جرى على الامم الدارجة فقال : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُوءَاتُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ ليتدبروا ما أصاب كل واحد من حزبي المؤمن والكافر فيتم له عليه السلام مقصوده منهم . وجوز أن يكون من تمة قوله عليه

السلام : (ان تكفروا) الخ على أنه كاليان لما أشير إليه في الجواب من عود ضرر الكفران على الكافر دونه عز وجل ، وقيل : هو من كلامه تعالى جيء تنمة لقوله سبحانه : (لئن شكرتم) الخ وبيانا 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 أهلاً كه تعالى الظالمين ونصره المؤمنين عادة قديمة له سبحانه وتعالى ، ومن الناس من استبعد ذلك .

(قَوْمُ نُوحٍ) بدل من الموصول أو عطف بيان (وَعَادٌ) معطوف على قوم نوح (وَنُوحٌ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ)

أى من بعد هؤلاء المذكورين عطف على قوم نوح وما عطف عليه ، وقوله تعالى : (لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ)

اعتراض أو الموصول مبتدأ وهذه الجملة خبره وجملة المبتدأ وخبره اعتراض ، والمعنى على الوجهين انهم (١) من الكثرة بحيث لا يعلم عددهم إلا الله تعالى ، ومعنى الاعتراض على الأول الم يأتكم أبناء الجم الغفير الذى لا يحصى كثرة فتعتبروا بها ان فى ذلك لمعتبراً ، وعلى الثانى هو ترق ومعناه ألم يأتكم نبأ هؤلاء ومن لا يحصى عددهم كأنه يقول : دع التفصيل فانه لا مطمع فى الحصر ، وفيه لطف لايهام 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 النسابون يعنى أنهم يدعون علم الانساب وقد نفى الله تعالى عليها عن العباد أظهر فيه على ما قيل .

ومن هنا يعلم أن ترجيح الطيبي الوجه الأول بما رجحه به ليس فى 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 فما ذكره هنا على مصطلح أهل المعاني وهم لا يشترطون الشرط المذكور ، حتى جوزوا أن يكون الاعتراض فى آخر الكلام كما صرح به ابن هشام فى المعنى ، مع ان الجملة الآتية مفسرة لما فى الجملة الأولى فهى مرتبطة بها معنى ، واشترط الارتباط الاعرابى عند النحاة غير مسلم أيضاً فتأمل . وجعل أبو البقاء جملة (لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ) على تقدير عطف الموصول على ما قبل حالاً من الضمير فى (من بعدهم) . وجوز الاستئناف ، ولعله أراد بذلك الضمير المستقر فى 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 ، فبين كل رسول منهم لأمته طريق الحق وهداهم إليه ليخرجهم من الظلمات إلى النور (فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ) أى أشاروا بأيديهم إلى أفواههم وما نطقت به (وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ) أى على زعمكم ، وهى البيئات التى أظهرها حجة على صحة رسالتهم .

(١) إلا ان مرجع الضمير فى انهم مختلف اه منه

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 ، والأيدي على حقيقتها ، والرد مجاز عن الإشارة وهي تحمل المقارنة والتقدم والتأخر ، وقال أبو صالح : المراد أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم مشيرين بذلك للرسول عليهم السلام أن يكفوا ويسكتوا عن كلامهم كأنهم قالوا : اسكتوا فلا ينفعكم الا كثار ونحن نصرون على الكفر لا نقلع عنه . فكم أنا لأصغى وأنت تطيل * فالضمير ان للكفار أيضاً وسائر ما في النظم على حقيقته . وأخرج ابن المنذر . والطبراني . والحاكم وصححه عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان المراد أنهم عضوا أيديهم غيظاً من شدة نفرتهم من رؤية الرسول وسماع كلامهم ، فالضمير ان أيضاً كما تقدم ، واليد والفم على حقيقتهما ، والرد كناية عن العض ، ولا ينافي الحقيقة كون العضو الأنامل كما في قوله تعالى : (عضوا عليكم الأنامل من الغيظ) فان من عض موضعاً من اليد يقال حقيقة إنه عض اليد ، وعن ابن عباس رضي 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 الضمير في (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 منعاً 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 . شبيهاً بوضع اليد على فم المتكلم لاسكاته .

وظاهر ما في البحر يقتضي انه حقيقة حيث قال : إن ذلك أباغ في الرد واذهب في الاستطالة على الرسول عليهم السلام والنيل منهم ، وان يكون الضمير في (أيديهم) للكفار وضمير (أفواههم) للرسول عليهم السلام • والأيدي جمع يد بمعنى النعمة أي ردوا نعم الرسول عليهم السلام التي هي أجل النعم من مواعظهم ونصائحهم وما أوحى إليهم من الشرائع والأحكام في أفواههم ، ويكون ذلك مثلاً لردها وتكذيبها بأن يشبه رد الكفار ذلك برد الكلام الخارج من الفم فقول : ردوا أيديهم أي مواعظهم في أفواههم والمراد عدم قبولها ، وقيل : المراد بالأيدي النعم والضمير الاول للرسول عليهم السلام أيضاً لكن الضمير الثاني للكفار على معنى كذبوا ما جاؤوا به بأفواههم أي تكذبوا لا مستند له ، (وفي) بمعنى الباء ، وقد أثبت الفراء مجيئها بمعناها وأنشد وأرغب فيها (١) عن لقيط ورهطه ولا كنى عن منبس 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 الأيدي كما في قوله :

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

سأشكر عمرا إن تراخت منيتي أبادي لم تمنن وان هي جلت
وبأن الرد والافواه يناسب ارادة الجارحة ، وقال أبو عبيدة الضميران للكفار والكلام ضرب مثل أى
لم يؤمنوا ولم يجيوا ، والعرب تقول للرجل اذا سكت عن الجواب وأمسك رديده في فيه ، ومثله عن الاخفش •
وتعقبه القتيبي بأننا لم نسمع أحدا من العرب يقول رد فلان يده في فيه اذا سكت وترك ما أمر به ، وفيه أنها
سمما ذلك ومن سمع حجة على من لم يسمع ، قال أبو حيان : وعلى ما ذكرناه يكون ذلك من مجاز التمثيل
كأن الممسك عن الجواب الساكت عنه وضع يده على فيه . ورد الطبري بأنهم قد أجابوا بالكذب لأنهم
قالوا : (انا كفرنا) الى آخره . وأجيب بأنه يحتمل أن يكون مراد القائل أنهم أمسكوا وسكتوا عن الجواب المرضي
الذي يقتضيه مجيء الرسل عليهم السلام بالبينات وهو الاعتراف والتصديق ، وقال ابن عطية : الضميران
للكفار ويحتمل أن يتجاوز في الايدي ويراد منها ما يشمل أنواع المدافعة ، والمعنى ردوا جميع مدافعتهم
في أفواههم أى الى ما قالوا بأفواههم من التكذيب ، وحاصله أنهم لم يجدوا 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 ، والذي يطابق المقام وتشهد له بلاغة التنزيل هو الوجه الأول ، ونص غير واحد على أنه
الوجه القوي 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 بان ، ويلى ذلك
على ما في الكشف الوجه الثاني ولا يخفى ما في أكثر الوجوه الباقية فنأمل ﴿ وَإِنَّا لَنِي شَكِّ عَظِيمٍ ﴾
﴿ تَمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ ﴾ من الايمان والتوحيد ، وبهذا وتفسير (ما أرسلتم به) بما ذكر أولا يندفع ما يتوهم من
المنافاة بين جزمهم بالكفر وشكهم هذا ، وقيل في دفع ذلك على تقدير كون متعلقى الكفر والشك واحدا :
إن الواو بمعنى أو أى أحد الأمرين 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 رضي الله تعالى عنهما وذلك لا ينافي الشك . 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 بادرت 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 أرابني بمعنى أوقعني في ريبة أودى ريبة من أراب صار ذا ريبة ، وهي قلق
النفس وعدم اطمئنانها بالشئ ، وهو صفة توكيدية ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ ﴾ استئناف مبني على سؤال ينساق اليه
المقام كأنه قيل : فاذا قالت لهم رسلكم حين قابلوهم بما قابلوهم به ؟ فأجيب بأنهم قالوا منكبين عليهم

ومتعجبين من مقالتهن الحمقاء: ﴿أفي الله شك﴾ بتقديم الظرف وإدخال الهمزة 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 اليهم لم يكونوا دهرية منكرين للصانع بل كانوا عبدة أصنام، وقيل: يقدر في شأن الله ليعم الوجود والوحدة لأن فيهم دهرية ومشركين. وقيل: يقدر حسب المخاطبين وتقدير الشأن مطلقاً ذو شأن، وفي عدم تطبيق الجواب على كلام الكفرة بأن يقولوا: أأنتم في شك مريب من الله تعالى مبالغته في تنزيهه ساحة الجلال عن شائبة الشك وتسجيل عليهم بسخافة العقول أي أفي شأنه تعالى شأنه من وجوده و وحدته 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 الأقصى الدعوة إلى الإيمان والتوحيد وكان إظهار البيئات وسيلة إلى ذلك لم يتعرضوا للجواب عن قولهم: (أنا كفرنا) إلى آخره واقتصروا على بيان ماهو 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.

﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي مبدعهما وما فيهما من المصنوعات على نظام أنيق شاهد بتحقق ما أنتم في شك منه.

وفي الآية - كما قيل - إشارة إلى دليل التمانع. وجر (فاطر) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفة له. وحيث كان (شك) فاعلاً بالظرف وهو كالجزم من عامله لا يعد أجنياً فليس هناك فصل بين التابع والمتبوع بأجنبي وبهذا رجحت الفاعلية على المبتدئية لأن المبتدأ ليس كذلك. نعم إلى الابتدائية ذهب أبو حيان وقال: إنه لا يضر الفصل بين الموصوف وصفته بمثل هذا المبتدأ فيجوز أن تقول: في الدار زيد الحسنه وإن كان أصل التركيب في الدار الحسنه زيد.

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (فاطر) 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 بارساله إيانا لأننا ندعوكم إليه من تلقاء أنفسنا كما يوم قولكم (ما تدعوننا إليه) ﴿لِيَغْفَرَ لَكُمْ﴾ بسببه، فالمدعو إليه غير المغفرة. وتقدير الإيمان لقريته ماسبق. ويحتمل أن يكون المدعو إليه المغفرة لأن اللام بمعنى إلى فإنه من ضيق العطن بل لأن معنى الاختصاص ومعنى الانتهاء كلاهما واقعان في حاق الموقع فكأنه قيل: يدعوكم إلى المغفرة لأجلها لا لغرض آخر. وحقيقته ان الأغراض غايات مقصودة تفيد معنى الانتهاء وزيادة قاله: في الكشف، وهذا نظير قوله:

دعوت لما نابى مسوراً فلي (١) فلي يدي مسور

(١) والمعنى دعوته فاجابني فكان مجاباً دعا له بأن يكون مجاباً كما كان مجيباً، وكتب ابن حبيب الكاتب لبي الاول بالالف للتمييز 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 ما صح من قوله صلى الله عليه وسلم : « 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 . والاختفش إلى زيادة (من) فيما 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 للواحدى . وجوز أيضا أن تكون للتبويض ويراد من البعض الجميع توسعا . ورد الامام الأول بأن (من) لا تأتى للبدل ، والثاني بأنه عين ما نقل عن أبي عبيدة . والاختفش وهو منكر عند سيويه والجمهور وفيه نظر ظاهر ، ولو قال : إن استعمال البعض في الجميع سلم وأما استعمال من التبعية في ذلك فغير مسلم لكان أولى . وفي البحر يصح التبويض ويراد بالبعض ما كان قبل الاسلام وذلك لا ينافى الحديث وتكون الآية وعدا بغفران ما تقدم لا بغفران ما يستأنف ويكون ذلك مسكوتا عنه باقيا تحت المشيئة في الآية والحديث ، ونقل عن الاصم القول بالتبويض أيضا على معنى إنكم إذا آمنتم يغفر لكم الذنوب التي هي الكبائر واما الصغائر فلا حاجة إلى غفرانها لأنها في نفسها مغفورة ، واستطيب ذلك الطيبي قال : والذي يقتضيه المقام هذا لأن الدعوة عامة لقوله سبحانه : (قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم) كأنه قيل : أيها الشاكون الملوثون بأوضاع الشرك والمعاصي إن الله تعالى يدعوكم إلى الايمان والتوحيد ليظهركم من أخبات أنجاس الذنوب فلا وجه للتخصيص أى بحقوق الله تعالى الخالصة له ، وقد ورد (إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) و(ما) للعموم سيما في الشرط ، ومقام الكافر عند ترغيبه في الاسلام بسط لا قبض ، والكفار إذا أسلوا إنما اهتمامهم في الشرك ونحوه لا في 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 الاصم قد أبعث في هذا التأويل لأن الكفار صغائرهم كبائرهم في أنها لا تغفروا إنما تكون الصغيرة مغفورة من الموحدين من حيث انه يزيد ثوابهم على عقابها وأما من لا ثواب له أصلا فلا يكون شيء من ذنوبه صغيرا ولا يكون شيء 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 اهـ . ولو سمع الاصم هذا التوجيه لأخذ ثأره من القاضى فانه لعمرى توجيه غير وجيه ؛ ولو أن أحدا سخم وجه القاضى لسخمت وجهه ، وقال الزمخشري : إن الاستقراء في الكافرين أن يأتى (من ذنوبكم) وفي المؤمنين (ذنوبكم) وكان ذلك للفرقة بين الخطابين ولثلاث يسوى في الميعاد بين الفريقين . وحاصله على ما في الكشف أن ليس مغفرة بعض الذنوب للدلالة على أن بعضها آخر لا يغفر فانه من قبيل دلالة مفهوم اللقب ولا اعتداد به ، كيف وللتخصيص فائدة أخرى هي التفرقة بين الخطابين بالتصريح بمغفرة الكل وابقاء البعض في حق الكفرة مسكوتا عنه لثلاث يتكلموا على الايمان . وفيه أيضا أن هذا معنى حسن لا تكلف فيه . واعترض ابن الكمال بأن حديث التفرقة إنما يتم لو لم يجيء خطاب على العموم وقد جاء كذلك في سورة الانفال

في قوله سبحانه : (قل للذين كفروا إن يتنخوا يغفر لهم ما قد سلف) وأجيب بأن هذا غير وارد إذ المراد التفرقة فيما ذكر فيه صيغة و يغفر ذنوبكم لا مطلق ما كان بمعناه ولذا أسند الأمر 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 أنها المترتبت المغفرة في خطاب الكفرة على الإيمان لزم فيه (من) التبعية لاخراج المظالم لأنها غير مغفورة ، وأما في خطاب المؤمنين فلما ترتبت على الطاعة واجتناب المعاصي التي من جملتها المظالم لم يحتاج إلى (من) لاخراجها لأنها خرجت بما ترتبت عليه ، وهو مبنى على خلاف ما صححه المحدثون ، وينافيه ما ذكره في تفسير (من ذنوبكم) في سورة نوح عليه السلام ، ومع ذلك أورد عليه قوله تعالى : (يا قوم إن لكم تقيير مبين أن عبدوا الله واتقوه 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 ترتيبها على الإيمان ، والجواب بأنه لاضير إذ يكفي ترتيب ذلك على الإيمان في بعض المواد فيحمل مثله على أن القصد إلى ترتيبه عليه وحده بقريئة ذلك البعض وما ذكر معه يحمل على الأمر به بعد الإيمان أدنى من أن يقال فيه ليس بشيء ، وبالجملة توجه الزمخشري أوجه بما ذكره البيضاوي فأمل وتذكره

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

علموا أن يؤملون فجادوا قبل أن يستلوا بأعظم سؤل

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

أن تقرأن على أسماء وبحكما مني السلام وأن لا تشعرا أحدا

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

مذهب البراهمة وطلبوا الحجة على جهة التعجيز أى بعثكم محال وإلا فأتوا بساطان مبین أى إنكم لا تفعلون ذلك أبداً . وهو خلاف الظاهر ، وهذا الطلب كان بعد اتیانهم عليهم السلام لهم من الآيات الظاهرة والبيئات الباهرة ماتخر له الجبال الصم أقدمهم عليه العناد والمكابرة ﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ ﴾ مجازاة لأول مقاتلتهم : ﴿ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ كما تقولون وهذا كالتقول بالموجب لأن فيه اطماعاً فى الموافقة ثم كر الى جانبهم بالابطال بقولهم عليهم السلام : ﴿ وَلَكِنْ اللَّهُ 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 فى العدول عن ولكن الله من علينا الى ما فى النظم الجليل من التواضع منهم عليهم السلام ، وقيل : المعنى ما نحن من الملائكة بل نحن بشر مثلكم فى الصورة أو فى الدخول تحت الجنس ولكن الله تعالى يمن على من يشاء بالفضائل والكمالات والاستعدادات التى يدور عليها فلك الاصطفاء للرسالة ، وفى هذا ذهاب الى قول بعض حكماء الاسلام : ان الانسان لو لم يكن فى نفسه وبدنه ، خصوصاً بخواص شريفة علوية قدسية فانه يمتنع عقلاً حصول صفة النبوة فيه ، وأجابوا عن عدم ذكر المرسلين عليهم السلام فضائلهم النفسانية والبدنية بأنه من باب التواضع كاختيار العموم ، والحق منع الامتناع العقلى وان كانوا عليهم السلام جميعاً لهم مزايا وخواص مرجحة لهم على غيرهم ، وانما قيل لهم كما قيل : لاختصاص الكلام بهم حيث أريد الزامهم بخلاف ما سلف من انكار وقوع الشك فيه تعالى فانه عام وان اختص بهم ما يعقبه ﴿ وَمَا كَانَ لَنَا ﴾ أى ما صح وما استقام ﴿ أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَنٍ ﴾ أى بحجة ما من الحجج فضلا عن السلطان المبين الذى اقترحتموه بشيء من الأشياء وسبب من الأسباب ﴿ الْآبَازِنَ اللَّهُ ﴾ فانه أمر يتعاقب شئته تعالى ان شاء كان والافلا ﴿ وَعَلَىٰ اللَّهُ ﴾ وحده دون ما عداه . طلقاً ﴿ فَالْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ (١) فى الصبر على معاندتكم ومعاداتكم ، عمموا الأمر للشعار بما يوجب التوكل من الايمان وقصدوا به أنفسهم قصداً اولياً ، ويدل على ذلك قولهم : ﴿ وَمَا لَنَا إِلَّا التَّوَكَّلُ عَلَىٰ اللَّهِ ﴾ ومحل الخلاف فى دخول المتكلم فى عموم كلامه حيث لم يعلم دخوله فيه بالطريق الاولى أو تقم عليه قرينة كما هنا . واحتمال أن يراد بالمؤمنين أنفسهم و(ماننا) التفات لا التفات اليه ، والجمع بين الواو والفاء تقدم الكلام فيه (١) و(ما) استفهامية للسؤال عن السبب والعدر و(أن) على تقدير حرف الجر أى عذرنا فى عدم التوكل عليه تعالى ، والاظهار 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 ﴿ سَبَلْنَا ﴾ أى أرشد كلاً منا سبيله ومنهاجه الذى شرع له وأوجب عليه سلوكه فى الدين •

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

(١) فى سورة يوسف عليه السلام اه منه

التوكل قالوا على سبيل التوكيد القسمى مظهرين لكمال العزيمة. ﴿وَلَنصَبْرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا﴾ و (ما) مصدرية أى اذائكم ايانا بالعناد واقتراح الآيات وغير ذلك مما لاخير فيه ، وجوزوا أن تكون موصولة بمعنى الذى والعائد محذوف أى الذى آذيتمونا ، وكان الاصل آذيتمونابه فهل حذف به أو الباء ووصل الفعل إلى الضمير ؟ قولان ﴿ وَعَلَىٰ اللَّهِ ﴾ خاصة ﴿ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ١٢ ﴾ 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 الأول أولى .
وقرأ الحسن بكسر لام الأمر في (ليتوكل) وهو الأصل 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 واقرا عليه سبع مرات (ومالنا أن لا تتوكل على الله) الآية وتقول : ان كنتم مؤمنين فكفوا شركم واذا كم عنا ثم ترشه حول فراشك فانك تبيت آمنا من شرها . »
وأخرج الديلى في مسند الفردوس عن أبي الدرداء مرفوعا نحو ذلك إلا أنه ليس فيه « إن كنتم مؤمنين فكفوا شركم واذا كم عنا » ولم أقف على صحة الخبر ولم أجرب ذلك إذ ليس للبرغوث ولع بي والحمد لله تعالى . وأظن أن ذلك للموحة الدم كما أخبرنى به بعض الاطباء والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ قيل : لعل هؤلاء القائلين بعض المتمردين في الكفر من أولئك الأمم الكافرة التي نقلت مقالاتهم الشنيعة دون جميعهم كقوم شعيب واضرابهم ولذلك لم يقل : وقالوا ، ﴿ لُرُسُلُهُمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ وجوز أن يكون المراد بهم أهل الحل والعقد الذين لهم قدرة على الاخراج والادخال ، ويكون ذلك علة للعدول عن قالوا أيضا ، و (أو) لاحد الأمرين ، ومرادهم ليكونن أحد الأمرين اخراجكم أو عودكم ، فالمقسم عليه في وسع المقسم ، والقول بأنها بمعنى حتى أو أن قول من لم يعنى النظر كما في البحر فيما بعدها إذ لا يصح تركيب ذلك مع ما ذكر كما يصح في لالزمناك أو تقضيني حتى ، والمراد من العود الصيرورة والانتقال من حال الى 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 لقبل الى ملتنا فتعديته نبي يقتضى أنه ضمن معنى الدخول أى لتدخلن في ملتنا . ورد الطيبي بأنه انما يلزم ما ذكر لو كان (في ملتنا) صلة الفعل اما اذا جعل خبرا له لأن صار من أخوات كان فلا يرد كما في نحو صار زيد في الدار . نعم يفهم مما ذكره وجه آخر وهو جعله مجازا بمعنى تدخلن لا تضمينا لأنه على ما قرروه يقصد فيه المعنيان فلا يدفع المحذور . وفي الكشف ان (في) أبلغ من الى لدلالته على الاستقرار والتمكن كأنهم لم يرضوا بأن يتظاهروا أنهم من أهل ملتهم ، وقيل : المراد من العود في ملتهم سكوتهم عنهم وترك مطالبتهم بالايمان وهو كما ترى ، وقيل : هو على معناه المتبادر والخطاب لكل رسول ولمن 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 : (وفعلت فعلتك

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 ﴿ رَبُّهُمْ ﴾ مالك أمرهم سبحانه ﴿ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ ۝ ١٣ ﴾ أي المشركين المتناهين في الظلم وهم أولئك القاتلون ، وقال ابن عطية : خص سبحانه الظالمين من الذين كفروا إذ جائز أن يؤمن من الكفرة الذين قالوا تلك المقالة ناس فالتوعد باهلاك من خلاص للظلم ، و (أوحى) يحتمل أن يكون بمعنى فعل الإيحاء فلا مفعول له (ولنهلكن) على اضمحار القول أي قاتلا لنهلكن ، ويحتمل أن يكون جاريا مجرى القول لكونه ضربا منه (ولنهلكن) مفعوله ﴿ وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ ﴾ أي أرضهم وديارهم ، فاللام للعهد وعند بعض عوض عن المضاف إليه ﴿ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ أي من بعد اهلاكم ، وأقسم سبحانه وتعالى في مقابلة قسمهم ، والظاهر أن ما أقسم عليه جل وعلا عقوبة لهم على قولهم : ﴿ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا ﴾ وفي ذلك دلالة على مزيد شناعة ما أتوا به حيث أنهم لما أرادوا اخراج المخاطبين من ديارهم جعل عقوبته اخراجهم من دار الدنيا وتوريث 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 ﴿ لِيُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ وَلِيُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ ﴾ بياه الغيبة اعتبارا - لاوحى - كقولك : أقسم زيد ليخرجن ﴿ ذَلِكَ ﴾ 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) وانصح أي ذلك الأمر محقق ثابت •

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

وقيل : لفظ مقام مقحم لأن الخوف من الله تعالى أي لمن خافني ﴿ وَخَافَ وَعَبَدَ ۝ ١ ﴾ أي وعيدى بالعذاب فياء المتكلم محذوفة لاكتفاء بالكسرة عنها في غير الوقف . والوعيد على ظاهره ومتعلقه محذوف ، وجوز أن يكون مصدرا من الوعد على وزن فعيل وهو بمعنى اسم المفعول أي عذابى الموعود للكفار : وفيه استعارة الوعد للإيعاد ، والمراد بمن خاف على ما أشير إليه في الكشاف المتقون ، ووقوع ذلك إلى آخره بعد ﴿ وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ موقع (والعاقبة للمتقين) في قصة موسى عليه السلام حيث قال لقومه : ﴿ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ ﴿ وَأَسْتَفْتَحُوا ﴾ أي استنصروا الله تعالى على أعدائهم كقوله تعالى : ﴿ إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ ﴾ ويجوز أن يكون من الفتاحة أي الحكومة أي استحكموا الله تعالى وطلبوا منه القضاء بينهم كقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا اقْتَحِبْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ ﴾ والضمير للرسل عليهم السلام كما روى عن قتادة وغيره ، والعطف 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 المحكى ، وقيل : ما قبله لإنشاء الوعد فلا يلزم عطف الإنشاء على الخبر مع أن مذهب بعضهم تجويزه ، وآخر على القراءتين عن قوله تعالى : ﴿ لَنُهْلِكَنَّ ﴾ أو - أوحى إليهم - على ما في الكشاف

دلالة على أنهم لم يزالوا داعين الى أن تحقق الموعد 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 حيثنذ على (قال الذين كفروا) أى قالوا ذلك واستفتحوا على نحو ما قال قريش : (عجل لنا قطننا) وكأنهم لما قوى تكذيبهم وأذاهم ولم يعاجلوا بالعقوبة ظنوا أن ما قيل لهم باطل فاستفتحوا على سبيل التهكم والاستهزاء كقول قوم نوح : (فأتنا بما تعدنا) وقوم شعيب (فأسقط علينا كسفا) الى غير ذلك ، وقيل : الضمير للرسول عليهم السلام ومكذبيهم لأنهم كانوا كلهم 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 نقيصته بادعاء منزلة من التعالى لا يستحقها، ولا يقال الا على طريق الذم (عَنِيدٌ) معاند للحق مباح بما عنده ، وجاء فعيل بمعنى مفاعل كثيرا كخليط بمعنى مخالط ورضيع بمعنى مراضع ، وذكر أبو عبيدة ان اشتقاق ذلك من العند وهو الناحية ، ولذا قال مجاهد : العنيد بجانب الحق ، قيل : والوصف الاول اشارة الى ذمه باعتبار الخلق النفساني والثاني الى ذمه باعتبار الاثر الصادر عن ذلك الخلق وهو كونه بجانب 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 ؛ فالخيبة 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 الخيبة ، ويقدر اذا كان الضمير للرسول عليهم السلام وللذمرة استفتحوا جميعا فنصر الرسول وخاب كل عات متمرد ، والخيبة على الوجهين بمعنى الحرمان غيب الطلب ، وفي اسناد الخيبة الى كل منهم ما لا يخفى من المبالغة (مَنْ وَرَأَاهُ جَهَنَّمَ) أى من قدامه وبين يديه كما قال الزجاج . والطبرى . وقطرب . وجماعة ، وعلى ذلك قوله : (١)

أليس ورائي ان تراخت منيتي لزوم العصا نحني عليها الأصابع

ومعنى كونها قدامه 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 للره 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 وراثيا

اه منه

وقوله : عسى الكرب الذي أميت فيه يكون وراء فرج قريب

(٢-٢٦-ج-١٣ - تفسير روح المعاني)

والأزهري فهي من المشتركات اللفظية عندهما . وقال جماعة : انها من المشتركات المعنوية فهي موضوعة
لأمر عام صادق على القدم 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 ،
والأكثر على أنه عطف على مقدر جوابا عن سؤال سائل كأنه قيل : فماذا يكون إذن؟ فقيل : يلقي فيها ما يلقي
ويُسْقَى (من ماء) منصوص لا كالمياه المعهودة (صديد ١٦) قال مجاهد . وقتادة . والضحاك . هو ما يسيل من
أجساد أهل النار ، وقال محمد بن كعب . والربيع : ما يسيل من فروج الزناة والزواني ، وعن عكرمة هو
الدم والقيح ، وأعربه الزمخشري عطف بيان لماء . وفي إبهامه أولا ثم بيانه من التهويل ما لا يخفى ، وجواز
عطف البيان في النكرات مذهب الكوفيين . والفارسي ، والبصريون لا يرونه وعلى مذهبهم هو بدل من
(ماء) ان اعتبر جامدا أو نعت ان اعتبر فيه الاشتقاق من الصد أي المنع من الشرب كأن ذلك الماء لمزيد
قبحه مانع عن شربه ، وفي البحر قيل : إنه بمعنى مصدود عنه أي لكراهته 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 استثناء
وجوز أبو حيان كونه حالا من ضمير (يسقى) والاستثناء أظهر وهو مبنى على سؤال كأنه قيل : فماذا
يفعل به؟ فقيل : يتجرعه أي يتكلف جرعه مرة بعد أخرى لغلبة العطش واستيلاء الحرارة عليه (وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ)
أي لا يقارب أن يسيفه فضلا عن الإساعة بل يغص به فيشر به بعد اللثيا والتي جرعة غب جرعة فيطول
عذابه تارة بالحرارة والعطش وأخرى بشره على تلك الحالة ؛ فان السوغ 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 للجراد أي جرعه كما تقول عدا الشيء وتعداه ، وقيل : الإساعة الإدخال 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) أي ما قاربوا قبل الذبح ، وعبر عن ذلك بالإساعة لما أنها المعهودة في الأشربة . أخرج أحمد . والترمذي .
والنسائي . والخاتم وصححه . وغيرهم عن أبي أمامة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في الآية : « يقرب إليه
فيتكرهه فاذا أدنى منه شوى وجهه ووقعت فروة رأسه فاذا شر به قطع أمعاءه حتى يخرج من دبره يقول الله تعالى :
(وسقروا ماء حميا فقطع أمعاءهم) وقال سبحانه : (وأن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه) ، ويسيفه بضم الياء
لأنه يقال : ساغ 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) أي
أسبابه من الشدائد وأنواع العذاب فالكلام على المجاز أو بتقدير مضاف (مِنْ كُلِّ مَكَانٍ) أي من كل موضع ،
والمراد أنه يحيط به من جميع الجهات كما روى عن ابن عباس رضي 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 الاتيان في الآخرة.

وقال الاخفش: أراد البلايا التي تصيب الكافر في الدنيا سماها موتا لشدها ولا يخفى بعده لأن سياق الكلام في أحوال الكافر في جهنم وما يلقي 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 وَّرَاهُ ﴾ أي من بين يدي من حكم عليه بما مر ﴿ عَذَابٌ غَلِيظٌ ۙ ﴾ 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 ورائه يعود على العذاب المفهوم من الكلام السابق لاعلى كل جبار، وروى ذلك عن الكلبي، والمراد بهذا العذاب قيل: الخلود في النار وعليه الطبرسي، وقال الفاضل: 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 فخبب سبحانه 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 (أولئك في ضلال بعيد) لقربه لفظا ومعنى، والوجه الأول أو جهل بعد العهد وعدم قرينة تخصيص الاستفتاح بالاستتمطار ولأن الكلام على ذلك التقدير يتناول أهل مكة تناولا أو ليا فان المقصود من ضرب القصة أن يعتبروا ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ ﴾ مبتدأ خبره محذوف أي فيما يتلى عليكم صفتهم التي هي في الغرابة كالمثل كما ذهب إليه سيويو، وقوله سبحانه: ﴿ 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 بالتزام 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 يغتفر لأن الأول ملحق بالحقيقة لشهرته وليس من الاكتفاء بعود الضمير على المضاف إليه لأن المضاف ذكر توطئة له فان ذلك اضعف من بيت العنكبوت كما علمت. وذهب الكسائي والفراء إلى أن (مثل) مقحم وتقدم ما عليه وله، وقال الحوفي: هو مبتدأ و (كرماد) خبره وأعمالهم بدل من المبتدأ بدل اشتغال كما في قوله:

ماللجمال مشيا وثيدا أجنديلا 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 فتأمل، والرماد معروف وعرفه ابن عيسى بأنه جسم يسحقه الاحراق سحق الغبار ويجمع على رمد في الكثرة وأرمدة في القلة وشذ جمعه على افغلاء قالوا أرمداً كذا في البحر، وذكر في القاموس أن الارمداء كالاربعاء الرماد ولم يذكر أنه جمع، والمراد بأعمالهم ما هو من باب المكارم كصلة الارحام وعتق الرقاب وفداء الاسارى وقرى الاضياف واغاثة الملهوفين وغير ذلك، وقيل: ما فعلوه لاصنامهم من القرب بزعمهم، وقيل: ما يعم هذا وذلك ولعله الأولى، وجيء بالجملة على ما اختاره بعضهم جواباً لما يقال: ما بال أعمالهم التي عملوها حتى آل أمرهم إلى ذلك المآل؟ إذ بين فيها أنها كرماد (اشتدَّتْ به الرِّيحُ) أي حملته وأسرعت الذهاب به فاشتد من شد بمعنى عدا، والباء للتعدية أو للملابسة، وجوز أن يكون من الشدة بمعنى القوة أي قويت بملابسة حملي (في يوم عاصف) العصف اشتداد الريح وصف به زمان هبوبها على الاسناد المجازي كنهاره صائم وليله قائم للمبالغة، وقال الهروي: التقدير في يوم عاصف الريح فحذف الريح لتقدم ذكره كما في قوله: • إذا جاء يوم مظلم الشمس كاسف • (١) والتوين 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 لاختلافها تعريفات كثيرة، وقرأ نافع. وأبو جعفر (الرياح) على الجمع وبه يشتد فساد الوصفية، 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 ربح عاصف، وقد يقال: إنه من اضافة الموصوف إلى الصفة من غير حاجة إلى حذف عند من يرى جواز ذلك (لَا يَقْدُرُونَ) أي يوم القيامة (مَّا كَسَبُوا) في الدنيا من تلك الاعمال (عَلَى شَيْءٍ) ما أي لا يرون له أثراً 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 أي لا يقدرُونَ من ثواب ما كسبوا على شيء ما والاول أولى، وقدم المتعلق الأول - لا يقدرُونَ - على الثاني وعكس في البقرة لأهمية كل في آيته وذلك ظاهر لمن له أدنى بصيرة، وحاصل التمثيل تشبيه أعمالهم في حبوطها وذهابها هباء منثوراً لا بتنائها على غير أساس من معرفة الله تعالى والايان به وكونها لوجه بر ماد طيرته الريح العاصف وفرقتة، وهذه الجملة فذلك ذلك والمقصود منه، قيل: والاكتفاء ببيان عدم رؤية الاثر لأعمالهم للاصنام مع ان لها عقوبات للتصريح ببطلان اعتقادهم وزعمهم أنها شفعا لهم عند الله تعالى، وفيه تهكم بهم (ذَلِكَ) أي ما دل عليه التمثيل دلالة واضحة من ضلالهم مع حسابانهم أنهم على شيء (هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ۱۸) عن طريق الحق والصواب، وقد تقدم تمام الكلام في ذلك غير بعيد.

(الْم تَرَّ) 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 رؤية القلب، وقوله تعالى: (ان الله خلق السموات والأرض) ساد مسد مفعولها أي ألم تعلم أنه تعالى خلقهما (بِالْحَقِّ) أي ملتبسة بالحكمة والوجه الصحيح الذي يحق

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

(**إِنْ يَشَاءُ يُذَهَبُكُمْ**) بعدمكم أي الناس كما قاله جماعة أو أي الكفرة كما روى عن ابن عباس بالمرءة (**وَيَأْتِ بَخَلْقٍ جَدِيدٍ ١٩**) أي يخلق بدلکم خلقاً مستأنفاً لعلاقة بينکم وبينهم ، والجمهور على انه من جنس الآدميين ، وذهب آخرون الى أنه أعم من أن يكون من ذلك الجنس أو من غيره ، أورد 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**) بمتعذراً أو متعسرفانه سبحانه وتعالى قادر بذاته لا باستعانة وواسطة على جميع الممكنات لا اختصاص له بمقدور دون مقدور . وهذه الآية على ما في الكشف بيان لا بعداهم 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 (**وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا**) أي يبرزون يوم القيامة ، واثار الماضي لتحقق الوقوع اولاً لأنه لا مضي ولا استقبال بالنسبة اليه سبحانه ، والمراد ببروزهم لله ظهورهم من قبورهم للرائين لاجل حساب الله تعالى ، فاللام للتعليل وفي الكلام حذف مضاف ، وجوز أن تكون اللام صلة البروز وليس هناك حذف مضاف ، ويراد انهم ظهوروا 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 ما سواها وذلك هو البروز لله تعالى وهو كلام تعده العرب من الاحاجي ولذا لم يلتفت اليه المحدثون •

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (وبرزوا) مبنياً للفعول وبتشديد الراء ، والمراد أظهرهم الله تعالى وأخرجهم من قبورهم لمحاسبته (**فَقَالَ الضُّعَفَاءُ**) جمع ضعيف ، والمراد بهم ضعاف الرأي وهم الاتباع ، وكتب في المصحف العثماني بواو قبل الهمزة ، ووجه ذلك بأنه على لفظ من يفخم الألف قبل الهمزة فيميلها إلى الواو ، ونظيره علوا بنى إسرائيل . ورد ذلك الجعبري قائلاً : انه ليس من لغة العرب ولا حاجة للتوجيه بذلك لأن الرسم سنة متبعة ، وزعم ابن قتيبة أنه لغة ضعيفة ، ولو وجه بأنه اتباع للفظه في الوقف فان من القراء من يقف في مثل ذلك بالواو فان حسناً صحيحاً كذا ذكر فليراجع . ولعل من أنصف لا يرى أحسن من ترك التوجيه •

(**لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا**) أي لروسائهم الذين استبعوهم واستغفروهم (**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 . وقيل : المعنى انا تبع لكم لا رأينا ولذا سهاهم الله تعالى ضعفاء ، ولا يلزم منه كون الرؤساء اقوياء الرأى حيث ضلوا وأضلوا ، ولو حمل الضعف على كونهم تحت أيديهم وتابعين لهم كان أحسن وليس بذلك .

(فَهَلْ أَتَمُّ مَغْنُونٌ عَنَّا) استفهام أريد به التوبيخ والتقريع، والفاء 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 أتم اليوم دافعون عنا (من عذاب الله من شئ) 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 .

وأجيب بأن فى كل من هذين الأمرين اختلافاً، وقد أجاز جماعة تقديم (من) البيانية وصح ذلك لأنه إنما يفوت بالتقديم الوصفية لا البيانية، وكذا أجاز كثير كابن كيسان وغيره تقديم الحال على صاحبها المجرور فلعل الذهاب إلى هذا الوجه فى الآية يرى رأى المجوزين لكل من التقديمين .

وقال بعض المدققين : جاز تقديم هذه الحال لأنها فى الحقيقة عما سد مسده من شئ أعنى بعض لا عن المجرور وحده، وفيه من البعد ما لا يخفى، وجوز أن تكون الأولى والثانية للتبعيض، والمعنى هل أتم 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 أتم مغنون عنا بعض بعض عذاب الله تعالى ولا معنى له، وفيه أنه يفيد المبالغة فى عدم الغناء كقولهم: أقل من القليل فنفى المعنى لا معنى له، ولا يصح الالغاء إذ لا يصح أن يتعلق بفعل ظرفان من جنس دون ملابسة بينهما تصحح التبعية، وجعل الثانى بدلا من الأول بأباه - كما فى الكشف - اللفظ والمعنى؛ وقد تعقب أبو حيان توجيه التبعيض فى المكانين كما سمعت بأن ذلك يقتضى البداية فىكون 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 .

وجوز أن تكون الأولى مفعولا والثانية صفة مصدر سادة مسده، والشئ عبارة عن اغناء ما أى فهل أتم مغنون عنا بعض عذاب الله بعض الاغناء . وتعقب بأنه يلزم على هذا أن يتعلق بعامل ظرفان الى آخر ما سمعت آنفاً، وفيه نظر لأنه لكون 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 واحداً . ونص الحرفى . وأبو البقاء على أن (من) الثانية زائدة للتوكيد وسوغ زيادتها تقدم الاستفهام الذى هو هنا فى معنى النفى، و(من عذاب الله) اما متعلق - بمغنون - أو متعلق بمحذوف وقع حالا من (شئ) أى شيئاً كأننا من عذاب الله تعالى أو مغنون من عذاب الله تعالى غناء ما (قَالُوا) أى المستكبرون جواباً عن توبيخ الضعفاء وتقريعهم واعتذاراً عما فعلوا بهم: (لَوْ هَدَانَا اللَّهُ) الى الايمان ووقفنا له (لَهَدَيْنَاكُمْ) ولكن

ضللنا فضلناكم أي اخترنا لكم ما اخترنا لأنفسنا ، وحاصله على ما قيل : إن ما كان منا في حقكم هو النصح لكم قصرنا في رأينا ، وقال الزمخشري : إنهم وركوا الذنب في ضلالهم واطلالهم على الله تعالى وكذبوا في ذلك ، ويدل على وقوع الكذب من أمثالهم يوم القيامة قوله تعالى حكاية عن المنافقين : (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء) وقد خالف في ذلك أصول مشايخه لأنهم لا يجوزون صدور الكذب عن أهل القيامة فلا يقبل منه ، وجوز أن يكون المعنى لو كنا من أهل اللطف فلفظ بنا ربنا واهتدينا لهديناكم إلى الإيمان ، ونقل ذلك القاضى وزيفه كما ذكره الامام ، وقيل : المعنى لو هدانا الله تعالى إلى الرجعة إلى الدنيا فنصلح ما أفسدناه لهديناكم وهو كما ترى ، وقال الجياني . وأبو مسلم : المراد لو هدانا الله تعالى إلى طريق الخلاص من العقاب والوصول إلى النعيم والثواب لهديناكم إلى ذلك ، وحاصله لو خلصنا لخلصناكم أيضا لكان لا مطمع فيه لنا ولكم ، قال الامام : والدليل على أن المراد من الهدى هو هذا أنه الذي طلبوه والتمسوه

(سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْزَعْنَا) مما لقينا (أَمْ صَبْرًا) على ذلك و(سواء) اسم بمعنى الاستواء مرفوع على الخبرية للفعل المذكور بعده لأنه مجرد عن النسبة والزمان فحكمه حكم المصدر . والهمزة و(أم) قد جردت عن الاستفهام لمجرد التسوية ولذا صارت الجملة خبرية فكأنه قيل : جزعنا وصبرنا سواء علينا أي سيان ، وإنما أفرد الخبر لأنه مصدر في الاصل ، وقال الرضى في مثله : إن (سواء) خبر مبتدأ محذوف أي الامران سواء ثم بين الامران بقولهم : (أجزعنا أم صبرنا) وما قيل : من أن (سواء) خبر مبتدأ محذوف والجملة جزاء للجملة المذكورة بعد لتضمنها معنى الشرط ، وإفادة همزة الاستفهام معنى إن لاشتراكهما في الدلالة على عدم الجزم ، والتقدير إن جزعنا أم صبرنا فالامران سيان فتكلف كما لا يخفى ، والجزع حزن يصرف عما يراد فهو حزن شديد . وفي البحر هو عدم احتمال الشدة فهو تقيض الصبر ، وإنما أسندوا كلام الجزع والصبر واستوائهما إلى ضمير المتكلم المنتظم للمخاطبين أيضا مبالغة في النهي عن التوخيخ باعلامهم أنهم شركاء لهم فيما ابتلوا به وتسوية لهم .

وجوز أن يكون هذا من كلام الفريقين فهو مردود إلى ما سبق له الكلام وهم الفريقان ، ولا نظر إلى القرب كما قيل في قوله تعالى : (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب) وأيد ذلك بما أخرجه ابن أبي حاتم . والطبراني . وابن مردويه عن كعب بن مالك رفعه إلى النبي ﷺ فيما يظن أنه قال : يقول أهل النار : هلموا فنصبر فيصبرون خمسمائة عام فلما رأوا ذلك لا ينفعهم قالوا : هلموا فلنجزع فيكون خمسمائة عام فلما رأوا ذلك لا ينفعهم قالوا : (سواء علينا أجزعنا أم صبرنا) الآية ، وإلى كون هذه المحاوراة بين الضعفاء والمستكبرين في النار ذهب بعضهم ميلًا لظواهر الاخبار . واستظهر أبو حيان أنها في موضع العرض وقت البروز بين يدي الله تعالى ، وقول الاتباع : (فهل أتم مغنون عنا) جزع منهم ، وكذا جواب الرؤساء باعترافهم بالضلال ، واحتمال أنه من كلام الأولين فقط

خلاف الظاهر جدا ، وقوله تعالى : (مَالًا مِنْ مَّحِيصٍ ۚ) جملة مفسرة لاجمال ما فيه الاستواء فلا محل لها من الاعراب أو حال مؤكدة أو بدل منه ، والمحيص من حاص حاد وفر ، وهو إما اسم مكان كالميت والمصيف أو مصدر ميمي كالمغيب والمشيب ، والمعنى ليس لنا محل ننجا فيه من عذابه أو لا نجا لنا من ذلك (وَقَالَ الشَّيْطَانُ) الذي أضل كلا الفريقين واستتبهما عندما عتابه وقرعاه على نمط ما قاله الاتباع للرؤساء (لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ) أي

أحكم وفرغ منه وهو الحساب ودخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار خطيباً في محفل الأشقياء من الثقلين
 أخرج ابن جرير . وغيره عن الحسن قال : إذا كان يوم القيامة قام ابليس خطيباً على منبر من نار فقال :
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَّكُمْ 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 شفاعَةَ النبي ﷺ لله مؤمنين يأتون ابليس فيقولون له قد وجد المؤمنون من يشفع
 لهم فقم أنت فاشفع لنا فانك أنت أضللتنا فيقوم فيثور من مجلسه أنتن ربيع شهما أحد فيقول ما قصر الله تعالى » هـ
 ومعنى (وعد الحق) وعدم من 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 الأول
 ايجاز أي أن الله سبحانه وعدهم وعده الحق فوفاكم وأنجزكم ذلك ﴿ وَوَعَدْتُكُمْ ﴾ وعد الباطل وهو أن لا بعث
 ولا حساب وأن كانوا فالاصنام تشفع لكم ﴿ فَأَخْلَفْتَكُمْ ﴾ موعدي أي لم يتحقق ما أخبرتكم به وظهر كذبه ،
 وقد استعير الاخلاف لذلك ولو جعل مشكلة لصح ﴿ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ أي تسلط أو حجة تدل
 على صدقي ﴿ إِلَّا أَنْ دَعَوْتَكُمْ ﴾ أي الا دعائي إياكم إلى الضلالة ، وهذا وإن لم يكن من جنس السلطان حقيقة
 لكنه أبرزه في مبرزه وجعله منه ادعاء فلذا كان الاستثناء متصلاً ، وهو من تأكيد الشيء بضده كقوله :

وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب وجيع

وهو من التهمك لا من 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 : ما كان لي تسلط عليكم الا بالوسوسة
 لا بالضرب ونحوه ﴿ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ﴾ أي أسرعتم اجابتي كما يؤذن بذلك الفاء ، وقيل : يستفاد الاسراع من
 آسين لأن الاستجابة وان كانت بمعنى الاجابة لكن عد ذلك من التجريد وأنهم كأنهم طلبوا ذلك من أنفسهم
 فيقتضى السرعة وفيه بعد ﴿ فَلَا تُلُومُنِي ﴾ بوعدي اياكم حيث لم يكن على طريق القسر والالغاء كما يدل
 عليه الفاء ، وقيل : بوسوستي فان من صرح بالعداوة وقال : (لا فعدن لهم صراطك المستقيم) لا يلام بأمثال
 ذلك . وقرئ (فلا يلوموني) بالياء على الالتفات ﴿ وَلَوْ مَوْأَنْفُسِكُمْ ﴾ حيث استجبت لي باختياركم الناشئ
 عن سوء استعدادكم حين دعوتكم بلا حجة ولا دليل بل بمجرد تزيين وتسويل ولم تستجيبوا لربكم اذ دعاكم
 دعوة الحق المقرونة بالبينات والحجج ، وليس مراد اللعين التنصل عن توجه اللائمة اليه بالمرّة بل بيان
 ارحق بها منه . وفي الكشاف أن في هذه الآية دليلاً على أن الانسان هو الذي يختار الشقاوة والسعادة

ويحصلهما 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 المحكى باطلا لا يصح التعلق به والالابين الله سبحانه بطلانه وأظهر إنكاره ، على أنه لا طائل في النطق بالباطل في ذلك المقام ، ألا 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 : والالابين سبحانه بطلانه بأنه ينقلب عليه في قول المستكبرين (لو هدانا الله لهديناكم) إذ لم يعقب بالبطلان على وجه التوريك الذي ادعاه ، وكذلك قوله : على أنه لا طائل إلى آخره والجواب أن الأول غير متعين لذلك الوجه كما سمعت ، ومع ذلك قد عقب بالبطلان في مواضع عديدة ، ويكفي حكاية الكذب عنهم في ذلك الموطن ، وذلك في الموطن على توهم أنه نافع كما حكى 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 فافترقا قائلا وموطنا وحكما ، بل الجواب أن أهل الحق لا ينكرون توجه اللائمة عليهم وأن الله تعالى مقدس عن ذلك وحقته البالغة وقضاؤه سبحانه الحق ، حيث أثبتوا للعبد القدرة الكاسبة التي يدور عليها فك التكليف وجعلوا لها مدخلا في ذلك فانه سبحانه إنما يخلق أفعاله حسبما يختاره ، وسلبهم 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 الملقبين عنده بالمجبرة وبين مسلك المجبرة في الحقيقة والفرق مثل الصبح ظاهر ، هذا واستدل بظاهر الآية على أن الشيطان لا قدرة له على تصريع الانسان أو تعويج أعضائه وجوارحه أو على ازالة عقله لانه نفى أن يكون له تسلط الا بالسوسة . وأجاب من زعم القدرة على نحو ذلك بأن المقصود في الآية نفى أن يكون له تسلط في أمر الاضلال الا بمحض الوسوسة لا نفى أن يكون له تسلط 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 يطلبوا منه برهانا فحكي ذلك عنهم متضمنا لذمهم ، ثم الظاهر أن هذه الدعوة من الشيطان - أعني ابليس - بلا واسطة ، وهي إن كانت في وقت واحد لمتعددين مما يعسر تصوره ، ولا يبعد أن يقال : إن له اعوانا يفعلون كما يفعل لكن لما كان ذلك بأمره تصدى وحده لما تصدى ونسبت الدعوة اليه ، وللإمام الرازي في الآية كلام طويل ساقه لبيان كيفية الدعوة والقاء الشيطان الوسوسة في قلب الانسان ، وأكثره عند المحدثين والسلف الصالحين أشبه شيء بوساوس الشياطين ، ولعل النوبة تفضي إن شاء الله تعالى إلى تحقيق ذلك بعون الله تعالى القادر المالك (مَا أَنَا بِمُصْرَخِكُمْ) أي بمغيبكم 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 أَنْتُمْ بِمُصْرَخِي) مما أفا فيه ، وفي تعرضه لذلك مع أنه لم يكن في حيز الاحتمال مبالغة في بيان عدم اصراخه لإيham وإيدان بأنه أيضا مبتلى بمثل ما ابتلوا به ومحتاج إلى الاصراخ فكيف له باصراخ الغير ولذلك آثر 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 مآذمهم من العذاب . وقرأ يحيى بن وثاب . والاعمش (٢ - ٢٧ - ج ١٣ - تفسير روح المعاني)

وحمة (بمصرخى) بكسر الياء على الاصل فى التخلص من التقاء الساكنين، وذلك أن الاصل بمصرخين لى فاضيف وحذفت نون الجمع للاضافة فالتقت ياء الجمع الساكنة ويا المتكلم والاصل فيها السكون فكسرت لالتقاء الساكنين وأدغمت . وطعن فى هذه القراءة كثير من النحاة ، قال الفراء : لعلها من زعم القراء فانه قل من سلم منهم من الوهم . وقال أبو عبيد . نراهم غلطوا . وقال الاخفش : ماسمعت هذا الكسر من أحد من العرب ولا من أحد من النحويين ، وقال الزجاج : إنها عند الجميع رديئة مردولة ولا وجه لها الا وجهه ضعيف . وقال الزمخشري : هي ضعيفة ، واستشهدوا لها بيت مجهول .

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

وكأنهم قدروا ياء الاضافة ساكنة فحركوها بالكسر لما عليه أصل التقاء الساكنين، ولكنه غير صحيح لأن ياء الاضافة لا تكون الا مفتوحة حيث قبلها ألف نحو عصاى فما بالها وقبلها ياء والقول بأنه جرت الياء الاولى مجرى الحرف الصحيح لأجل الادغام فدأنها 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 تتضال اليه القياسات اه . وقد قلده هؤلاء الطائفتين 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 فى بنى يربوع فانهم يكسرون ياء المتكلم إذا كان قبلها ياء أخرى ويصلونها بها كعليه ولديه ، وقد يكتفون بالكسرة وذلك لغة أهل الموصل وكثير من الناس اليوم ، وقد حسنها أبو عمرو وهو امام لغة وامام نحو وامام قراءة وعربى صحيح، ورووا بيت النابغة :

على لعمر و نعمة بعد نعمة لوالده ليست بذات عقارب

بكسر ياء - على - فيه ، وأنشدوا لذلك أيضاً البيت السابق وهو للاغلب العجلى ، وجهل الزمخشري به كالزجاج لا يلتفت اليه ، وقوله : ان ياء الاضافة لا تكون الا مفتوحة الى آخره مردود بأنه روى سكون الياء بعد الالف ، وقرأ به القراء فى (محيى) وما ذكره أيضاً قياس مع الفارق فانه لا يازم من كسر هاء الياء المجانسة للكسرة كسر هاء الالف الغير المجانسة لها ولذا فتحت بعدها للهجانسة وكون الاصل فى هذه الياء الفتح فى كل موضع غير مسلم كيف وهى من المبنيات والاصل فى المبنى أن يبنى على السكون . ومن الناس من وجه القراءة بأنها على لغة من يزيد ياء على ياء الاضافة اجراء لها مجرى هاء الضمير وكافه ، فان الهاء قد توصل بالواو اذا كانت مضمومة كهذا هو وضربوه ، وبالياء اذا كانت مكسورة نحو بهى ، والكاف قد تلحقها الزيادة فيقال أعطيتكاه واعطيتكاه الا أنه حذفت الياء هنا كتفاء بالكسرة ، وقال البصير : كسر الياء ليكون طبقاً لكسر الهمزة فى قوله : (اِنِّ كَفَرْتُ) لانه أراد الوصل دون الوقف والابتداء بذلك والكسر أدل على الوصل من الفتح وفيه نظر ، وبالجملة لا ريب فى صحة تلك القراءة وهى لغة فصيحة ، وقد روى أنه تكلم بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى حديث بدء الوحي وشرح حاله عليه الصلاة والسلام لورقة بن نوفل رضى الله تعالى عنه فانكارها محض جمالة، وأراد بقوله : (انى كفرت) انى كفرت اليوم (بما أشركتمون من قبل) أى من قبل هذا اليوم - يعنى فى الدنيا - .

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

و(ما) مصدرية و(من) متعلقة بأشركتموني أى كفرت بأشراكم اياى الله تعالى فى الطاعة لانهم كانوا يطيعونه فى أعمال الشركا يطاع الله تعالى فى أعمال الخير ، فالاشراك استعارة بتشبيه الطاعة به وتنزيلها منزلته اولانهم لما أشركوا الاصنام ونحوها بايقاعه لهم فى ذلك فكأنهم أشركوه ، والكفر مجاز عن التبرى كما فى قوله تعالى: (ويوم القيامة يكفرون بشرككم) ومراد اللعين أنه ان كان اشراكم لى بالله تعالى هو الذى أطمعكم فى نصرته لكم وخيل اليكم ان لكم حقا على فاني تبرأت من ذلك ولم أحده فلم يبق بينى 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 أبيت السجود لآدم عليه السلام بالذى أشركتموني أى جعلتمونى شريكا له بالطاعة وهو الله عز وجل ، فأشرك منقول من شركت زيدا للتعدية الى مفعول ثان ، والكلام على هذا اقرار من اللعين بقدم كفره وبيان لان 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 بدليل أنى كفرت قبل أن وقعت فى الكفر بسبب وسوسة أخرى وإلا لزم التسلسل فثبت بهذا أن سبب الوقوع فى الكفر شىء آخر سوى الوسوسة ، وكان الظاهر على هذا تقديمه على قوله : (ما أبصر خكم) إلى آخره ولا يظهر لتأخيره نكتة يهش لها الخاطر . ومنهم من جعله تعليلا لعدم اصراخهم إياه وهو مما لا وجه له إذ لا احتمال لذلك حتى يحتاج إلى التعليل ، وقيل: لأن تعليل عدم اصراخهم بكفره يوم أنهم بسبيل 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: مضاف 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 الصنم أى إني كفرت بالصنم الذى أشركتموني مما لا ينبغي أن يلتفت اليه (إن الظالمين لهم عذاب اليم ٢٢) الظاهر أنه من تمام كلام إبليس قطعاً لأطماع الكفار من الإغاثة والإعانة ، وحكى الله تعالى عنه ما سبقوله 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 قائل ، 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 (بأذن ربهم) أي 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 الاخرى بقوله تعالى : (تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ۖ ۲٣) أي يحييهم الملائكة بالسلام باذن ربهم . وتعقب 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 الأجزاء عليه . ورد بأن الظاهر أنه هنا غير منحل اليهما لأنه ليس المعنى المقصود منه أن يحيوا فيها بسلام ، ولو سلم فراد القائل بالتعلق التعلق المعنوي فالعامل فيه فعل مقدر يدل عليه (تحييتهم) أي 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 ما أول به ، مع أن الظرف بما يكفيه راحة من الفعل لأنه شأننا ليس لغيره لتنزله من الشيء منزلة نفسه لوقوعه فيه وعدم انفكاكه عنه ، ولهذا اتسع في الظروف ما لم يتسع في غيرها اه ، وبالجزواز 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 المتكلم يشعر بأن ادخالهم الجنة لم يكن بواسطة بل من الله تعالى مباشرة وظاهر الاذن يشعر باضافة الدخول إلى الواسطة فينبها تنافر ، واستحسن أن يعلق - بخالدين - والخلود غير الدخول فلا تنافر ، وتعقبه في الكشف بأن ذلك لا يدفع الركالة وكأنه لما أن الاذن للدخول لا للاستمرار بحسب الظاهر ، وكون المراد بمشيئتي وتيسيري لا يدفع ذلك عند التأمل الصادق ، فذهب إليه ابن جنى واستطيه الشيخ الطيبي وارتضاه ليس بشيء لمن سلم له ذوقه (الم تر) الخطاب لسيد المخاطبين صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لمن يصلح له والفعل معلق بما بعده من قوله تعالى : (كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا) أي كيف اعتمله ووضع في موضعه اللائق به (كَلِمَةً طَيِّبَةً) نصب على البدلية من (مثلا) و(ضرب) متعدية إلى مفعول واحد كما ذهب إلى ذلك الحوفي . والمهدوي . وأبو البقاء ، وهو على ما قيل : بدل اشتغال ولو جعل بدل كل من كل لم يبعد . واعتراض عليه بأنه لا معنى لقولك ضرب الله كلمة طيبة إلا بضم (مثلا) إليه فمثلا هو المقصود بالنسبة فكيف يبدل 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 أي هي كشجرة ، وجوز أن يكون كلمة منصوبا بمضمر و(ضرب) أيضا متعدية لواحد أي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة أي حكم بأنها مثلها والجملة تفسير لقوله سبحانه : (ضرب الله مثلا) كقولك : شرف الأمير زيدا كسأه حلة وحمله على فرس . وتعقب 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 أعني (مثلا) لثلا يبعد عن صفته 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 لسكونها 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. قال ابن جني : 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 الفضلة وجعلوه رب الجملة لفظا فرفعوه بالابتداء وصار ضربته ذيل له وفضلة ملحقة به، وكذلك قولك : مررت برجل أبوه قائم أقوى معنى من قولك : مررت برجل قائم أبوه لأن المخبر 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 وضعها بأعراب المفرد وذلك لم يبلغ مبلغ الجملة بخلاف (أصلها ثابت) فإنه جملة قطعا، وقال بعضهم : إنها أبلغ ولم يذكر وجه ذلك فزعم من زعم أنه ما أشير إليه من وجه الحسن وهو بمعزل عن الصواب.

وقال ابن تمجيد : هو أنه كوصف الشيء مرتين مرة صورته ومرة معنى مع ما فيه من الاجمال والتفصيل كما في (ألم نشرح لك صدرك) فإنه لما قيل : (كشجرة طيبة ثابت) تبادر 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 بثبات أصولها ثابتة بجميع أغصانها فتدبر (وفرعها) 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 والإضافة حيث لا عهد ترد للاسمة فراق أولاً لأنه مصدر بحسب الأصل وإضافته على ما اشتهر تفيد العموم فكأنه قيل : وفروعها (في السماء ٢٤) أي في جهة العلو (تؤتي أكلها) تعطى ثمرها (كل حين) وقت أفته الله تعالى لإثمارها (بأذن ربها) بإرادة خالقها جل شأنه، والمراد بالكلمة الطيبة شهادة أن لا إله إلا الله على ما أخرجه البيهقي. وغيره عن ابن عباس، وعن الأصم أنها القرآن، وعن ابن بحر دعوة الإسلام، وقيل : التسبيح والتزويه، وقيل : الثناء 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 إطلاق الكلمة عليه نظير إطلاقها على عيسى عليه السلام، والمراد بالشجرة المشبه بها النخلة عند الأكثرين، وروى ذلك عن ابن عباس. وابن مسعود. ومجاهد. وعكرمة. والضحاك. وابن زيد. وأخرج عبد الرزاق. والترمذي. وغيرهما عن شعيب بن الحبحاب قال : كنا عند أنس فأتينا بطبق

عليه رطب فقال أنس لأبي العالية : كل يا أبا العالية فان هذا من الشجرة التي ذكرها الله تعالى في كتابه (ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة ثابت أصلها) وأخرج الترمذي أيضا والنسائي وابن حبان. والحاكم وصححه عن أنس قال : « أتى رسول الله ﷺ بقناع من بسر فقال: (مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة - حتى بلغ - كل حين) قال: هي النخلة (١) » وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنها شجرة جوز الهند ، وأخرج ابن جرير ، وابن أبي حاتم عنه رضى الله تعالى عنه أيضا أنها شجرة في الجنة ، وقيل : كل شجرة مثمرة طيبة الثمار كالنخلة وشجرة التين والعنب والرمان وغير ذلك . وأنت تعلم أنه إذا صح الحديث ولم يتأت حمل ما فيه على التمثيل لا ينبغي العدول عنه . ووجه تشبيه الكلمة الطيبة بمعنى شهادة أن لا إله الا الله بهذه الشجرة المنعوتة بما ذكر أن أصل تلك الكلمة ومشأها وهو الايمان ثابت في قلوب المؤمنين وما يتفرع منها وينبني 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 شهر ان قال : إن النخلة إنما يكون فيها حملها شهرين . وأخرج ابن جرير عن جاهد أنه سنة وقيل غير ذلك ، واختلفت الروايات عن ابن عباس والأشهر أنه فسره 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 كلمه قبل ستة أشهر حنث وهو الذي قال به الحنيفة ، فقد ذكرنا أن الحين والزمان معرفين أو منكرين واقعين في النفي أو في الاثبات ستة أشهر ، وعللوا ذلك بأن الحين قد جاء بمعنى الساعة وبمعنى أربعين سنة وبمعنى الابد وبمعنى ستة أشهر فعند عدم النية ينصرف اليه لأنه الوسط ولأن القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والاربعون سنة لا تقصد بالحلف عادة لأنه في معنى الابد، ولو سكت عن الحين تأبدا فالظاهر أنه لم يقصد ذلك ولا الابد ولا أربعين سنة فيحكم بالوسط في الاستعمال والزمان استعمال الحين ويعتبر ابتداء الستة أشهر من وقت اليقين في نحو لا أكلم فلانا حيناً مثلاً ، وهذا بخلاف لا صوم من حيناً فإنه أن يعين فيه أى ستة أشهر شاء كما بين في محله ، وهى نوى الخالف مقداراً معيناً في الحين وأخيه صدق لأنه نوى حقيقة كلامه لأن كلا منهما للقدر المشترك بين القليل والكثير والمتوسط واستعمل في كل كلاً لا يخفى على المتتبع فليتذكر ﴿ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٢٥ ﴾ لأن في 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 عطفاً على (كلمة طيبة) وقرأ أبى (وضرب الله مثلاً كلمة خبيثة) (كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ) ولعل تغيير الاسلوب على قراءة الجماعة للايدان بأن ذلك غير مقصود بالضرب والبيان وإنما ذلك أمر ظاهر يعرفه كل أحد ، وفي الكلام مضاف مقدر أى مثل شجرة خبيثة ، والمثل بمعنى الصفة الغريبة (اجثت) أى اقلعت من أصلها ، وحقيقة الاجثت أخذ الجثة وهى شخص الشئ كلها (من فوق الأرض) لكون عروقها قريبة

من الفوق فكأنها فوق ﴿ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾ أى استقرار على الارض ، والمراد بهذه الشجرة المنعوتة الحنظلة . وروى ذلك أيضا مرفوعا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن الضحاك أنها الكشوث ، ويشبهه به الرجل الذى لا حسب له ولا نسب كما قال الشاعر :

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

وقال الزجاج وفرقه شجرة الثوم ، وقيل : شجرة الشوك ، وقيل : الطحلب ، وقيل : الكهانة 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 الخبر أيضا تفسير هذه الشجرة بالكافر . وروى الامامية - وأنت تعرف حالهم - عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه تفسيرها ببني أمية وتفسير الشجرة الطيبة برسول الله ﷺ : وعلى كرم الله تعالى وجهه . وفاطمة رضى الله تعالى عنها وما تولد منهما ، وفي بعض روايات أهل السنة ما يكر على تفسير الشجرة الحبيثة ببني أمية . فقد أخرج ابن مردويه عن عدى بن أبي حاتم قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الله تعالى قلب العباد ظهراً وبطناً فكان خير عباده العرب وقلب العرب ظهراً وبطناً فكان خير العرب قريشاً وهي الشجرة المباركة التي قال الله تعالى فى كتابه : (مثل ظلمة طيبة كشجرة طيبة) » لأن بني أمية من قريش وأخبار الطائفتين فى هذا الباب ركيكة وأحوال بني أمية التي يستحقون بها ما يستحقون غير خفية عند الموافق والمخالف ، والذي عليه الاكثرون فى هذه الشجرة الحبيثة أنها الحنظل ، واطلاق الشجرة عليه للمشاكله والا فهو نجم لا شجر ، وكذا يقال فى اطلاقه على الكشوث ونحوه .

وللامام الرازى قدس سره كلام فى هذين المثالبين لا بأس بذكره ملخصاً وهو أنه تعالى ذكر فى المثل الاول شجرة موصوفة بأربع صفات ثم شبه الكلمة الطيبة بها . الصفة الاولى كونها (طيبة) وذلك يحتمل نرها طيبة المنظر وكونها طيبة الرائحة وكونها طيبة الثمرة بمعنى كونها لذينة مستطابة وكونها طيبة الثمرة بمعنى كثرة الانتفاع بها ، ويجب ارادة الجميع اذ به يحصل كمال الطيب . والثانية كون (أصلها ثابتاً) وهو صفة كمال لها لأن الشيء الطيب اذا كان فى معرض الزوال فهو وان كان يحصل الفرح بوجدانه الا أنه يعظم الحزن بالخوف 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 لأنها متى كانت مرتفعة كانت بعيدة عن عنونة الارض وقاذورات الابنية فكانت ثمرتها نقيه خالصة عن جميع الشوائب . والرابعة كونها (دائمة الثمر) لأن ثمرها حاضر فى بعض الاوقات دون بعض وهو صفة كمال أيضاً 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 الأربعة ، أما فى الاولى فظاهر بل لا لنة ولا طيب فى الحقيقة إلا لهذه المعرفة لأنها ملائمة لجوهر النفس النطقية والروح القدسية ولا كذلك اذ

الفواكه إذ هي أمر ملائم لمزاج البدن ، ومن تأمل أدنى تأمل ظهر له فروق لا تحصى 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 الكون 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 يتمتع 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 ما لا يحصى ، وهي فروع من شجرة المعرفة فإن الإنسان ظمأً كان متوغلاً فيها كانت هذه الاحوال عنده أكمل وأقوى . وأما في الصفة الرابعة فلأن شجرة المعرفة موجبة لما علمت 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 ترقيه فيصير لا يرى شيئاً الا يرى الله تعالى قبله ، وأيضاً قد يحصل للنفس من هذه المعرفة الهامات نفسانية وملكات روحانية ثم لا يزال يصعد منها في كل حين ولحظة كلام طيب وعمل صالح وخشوع وخشوع وبكاء وتذلل كثمره 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 لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول ، ●

وذكر بعضهم في هذا المثال كلاماً لا يخلو عن حسن ، وهو أنه إنما مثل سبحانه الإيمان بالشجرة لأن الشجرة لا تستحق أن تسمى شجرة الا بثلاثة أشياء : عرق راسخ . وأصل قائم . وأغصان عالية فكذلك الإيمان لا يتم الا بثلاثة أشياء : معرفة في القلب . وقول باللسان . وعمل بالاركان ، ولم يرتض قدس سره تفسير الشجرة بالنخلة ولا الحين بما شاع فقال : بعد نقل كلام جماعة إن هؤلاء وان أصابوا في البحث عن مفردات ألفاظ الآية الا أنهم بعدوا عن ادراك المقصود لأنه تعالى وصف شجرة بالصفات المذكورة ولا حاجة بنا إلى أن تلك الشجرة هي النخلة أم غيرها ، فانا نعلم بالضرورة أن الشجرة الكذائية يسعى في صيها وادغارها 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 الا أنه تعالى وصفها بثلاث صفات : الصفة الاولى كونها (خبيثة) وذلك يحتمل أن يكون بحسب الرائحة وأن يكون بحسب الطعم وأن يكون بحسب الصورة وأن يكون بحسب اشتغالها على المضار الكثيرة

ولا حاجة إلى القول بأنها شجرة كذا أو كذا فإن الشجرة الجامعة لتلك الصفات وإن لم تكن موجودة إلا أنها إذا كانت معلومة الصفة كان التشبيه بها نافعا في المطلوب • والثانية (اجتثاثها من فوق الارض) وهذه في مقابلة أصلها ثابت في الاول • والثالثة نفي أن يكون لها قرار وهذه كالمتممة للصفة الثانية، والمراد بالكلمة المشبهة بذلك الجهل بالله تعالى والاشراك به سبحانه فانه أول الآفات وعنوان المخافات ورأس الشقاوات 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 ﴾ أي يثبتهم بالبقاء على ذلك مدة حياتهم فلا يزالون إذا قيص لهم من يفنهم ويحاول زلهم عنه كما جرى لأصحاب الاخدود، ولجرجيس، وشمسون وكما جرى لبلال وكثير من أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله تعالى عنهم ﴿ وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ أي بعد الموت وذلك في القبر الذي هو أول منزل من منازل الآخرة وفي مواقف القيامة فلا يتلثمون إذا سئلوا عن معتقدكم هناك ولا تدهشمهم الاهوال. وأخرج ابن أبي شيبة عن البراء بن عازب أنه قال في الآية: التثبيت في الحياة الدنيا إذا جاء الملكان إلى الرجل في القبر فقالا له: من ربك؟ قال: ربي 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 أبي سعيد الخدري قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول في هذه الآية: (يثبت الله) الخ في الآخرة القبر» وعلى هذا فالمراد بالحياة الدنيا مدة الحياة وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء واختاره الطبري. نعم اختار بعضهم أن الحياة الدنيا مدة حياتهم والآخرة يوم القيامة والعرض؛ وكان الداعي لذلك عموم (الذين آمنوا) وشمولهم لمؤمني الامم السابقة مع عدم عموم سؤال القبر، وجوز تعلق الجار الاول - بآمنوا - على معنى آمنوا بالتوحيد الخالص فوحده ونزهوه عمالا 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 إبتاء الشجرة أكلها كل حين ﴿ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ﴾ أي يخلق فيهم الضلال عن الحق الذي ثبت المؤمنين عليه حسب ارادتهم واختيارهم الناشء عن سوء استعدادهم، والمراد بهم الكفرة بدليل مقابلتهم - بالذين آمنوا - ووصفهم بالظلم إما باعتبار وضعهم للشيء في غير موضعه، وإما باعتبار ظلمهم لأنفسهم حيث بدلوا فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها فلم يهتدوا إلى القول الثابت أوحيت قلدوا أهل الضلال وأعرضوا عن اليينات الواضحة، واضلالهم - على ما قيل - في الدنيا أنهم لا يثبتون في مواقف الفتن وتزل أقدامهم أول شيء وهم في الآخرة أضل وأزل. وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم. والبيهقي من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الكافر إذا حضره الموت تنزل عليه الملائكة عليهم السلام يضربون وجهه ودبره فاذا دخل قبره أفتد فليل له: من ربك؟ فلم يرجع اليهم شيئا وأنساه الله تعالى ذكر ذلك، وإذا قيل له: من

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

(وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ٢٧) من تثبيت بعض واضلال بعض آخرين حسبما توجه مشيئته التابعة للحكم البالغة المقتضية لذلك، وفي اظهار الاسم الجليل في الموضوعين من الفخامة وتربية المهابة ما لا يخفى مع ما فيه - كما قيل - من الايدان بالتفاوت 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 ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ تعجيب لرسول الله ﷺ أو لكل أحد مما صنع الكفرة من الاباطيل أي ألم تنظر ﴿إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ أي شكر نعمته تعالى الواجب عليهم ووضعوا موضعه ﴿كُفْرًا﴾ عظيماً وغمطاً لها، فالكلام على تقدير مضاف حذف واقم المضاف اليه مقامه وهو المفعول الثاني و(كفراً) المفعول الأول، وتوهم بعضهم عكس ذلك، وقد لا يحتاج إلى تقدير على معنى أنهم بدلوا النعمة نفسها كفراً لأنهم لما كفروها سلبوها فبقوا مسلوبين بوصوفين بالكفر، وقد ذكر هذا كالأول الزمخشري، 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 مكة فان الله سبحانه أسكنهم حرمة وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد ﷺ فكفروا نعمة الله تعالى بدل ما أكرمهم من الشكر العظيم، أو أصابهم الله تعالى بالنعمة والسعة لإيلافهم الرحلتين فكفروا نعمته سبحانه فضر بهم جل جلاله بالقحط سبع سنين وقتلوا وأسروا يوم بدر فحصل لهم الكفر بدل النعمة وبقي ذلك طوقاً في أعناقهم وأخرج الحاكم وصححه وابن جرير والطبراني وغيرهم من طرق عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال في هؤلاء المبدلين: هما الأجران من قريش بنو أمية. وبنو المغيرة فآما بنو المغيرة فقطع الله تعالى دابرهم يوم بدر، وآما بنو أمية فتمعوا إلى حين هـ وأخرج البخاري في تاريخه. وابن المنذر. وغيرهما عن عمر رضي الله تعالى عنه مثل ذلك (١) هـ وجاء في رواية كما في جامع الأصول هم والله كفار قريش هـ وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: هم جيلة بن الأيهم والذين اتبعوه من العرب فلحقوا بالروم، ولعله 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 لحلولهم لدلالة الاحلال عليه إذ هو فرع الحلول كما قالوا في قوله تعالى في فرعون: (يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار) ﴿دَارَ النَّوَارِ ٢٨﴾ أي الهلاك من باريور بوارا وبورا، قال الشاعر:

فلم أر مثلهم أبطال 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 ما لا يخفى من التهويل، وأعربه الحوفي وأبو البقاء بدلاً منها، وقوله تعالى: ﴿يَصَلُونَهَا﴾ أي يقاسون حرماً حال من الدار أو من (جهنم) أو من (قومهم) أو استئناف لبيان كيفية الحلول، وجوز أبو البقاء كون (جهنم) منصوباً على الاشتغال أي يصلون

(١) كأنهما يتاولان ما سبى من قوله عز وجل (قل تمتعوا) الآية اه منه

جهنم يصلونها واليه ذهب ابن عطية ، فالمراد بالاحلال حينئذ تعريضهم للهلاك بالقتل والاسر، وأيد بما روى عطاء أن الآية نزلت في قتي بدر ، وبقراءة ابن أبي عبلة (جهنم) بالرفع على الابتداء ، ويحتمل أن يكون (جهنم) على هذه القراءة خبر مبتدأ محذوف واختاره أبو حيان معاللاً بأن النصب على الاشتغال مرجوح من حيث أنه لم يتقدم ما يرجح ولا ما يجعله مساوياً ، وجهور القراء على النصب ولم يكونوا يقرؤا بغير الراجح أو المساوي ، إذ زيد ضربته بالرفع أرجح من زيدا ضربته فلذلك كان ارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف في تلك القراءة راجحاً ، وأنت تعلم أن قوله تعالى : (قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار) يرجح التفسير السابق ﴿ وَبَشَّ الْقَرَارُ ٢٩ ﴾ على حذف المخصوص بالذم أي بش القرار هي أي جهنم أو بش القرار قرارهم فيها ، وفيه بيان أن حلولهم وصلتهم على وجه الدوام والاستمرار ﴿ وَجَعَلُوا ﴾ عطف على (أحلوا) أو ما عطف عليه داخل معه في حيز الصلة وحكم التعجيب 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 المماثلة فإن المثل يقال في أي مشاركة كانت فكل ند مثل وليس كل مثل ندا ، ولعل المعول عليه هنا ما أشرنا إليه ﴿ لِيُضِلُّوا ﴾ قومهم الذين يشايعونهم حسبما 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 لتثنية التعجيب وتكريره والأيذان بأن كل واحد من هذه الهنات يقضى منه العجب ولو سيق النظم على نسق الوجود لربما فهم التعجيب 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 بالغرض والعلة الباعثة فاستعمل له حرفه على سبيل الاستعارة التبعية قاله غير واحد ، وقيل عليه : إن كون الضلال نتيجة للجعل لله سبحانه أندادا غير ظاهر إذ هو متحد معه أو لازم لا ينفك عنه إلا أن يراد الحكم به أو دوامه . ورد بأنهم مشركون لا يعتقدون أنه ضلال بل يزعمون أنه اهتداء فقد ترتب على اعتقادهم ضده ، على أن المراد بالنتيجة ما يترتب على الشيء أعم من أن يكون من لوازمه أو لا وفيه تأمل ﴿ قُلْ ﴾ لا أولئك الضلال المتعجب منهم ﴿ تَمَتَّعُوا ﴾ بما أتم عليه من الشهوات التي من جملة ما تبديل نعمة الله تعالى كفرا واستتباع الناس في الضلال ، وجعل ذلك متمتعاً به تشبيهاً له بالمشتبهات المعروفة لتلذذهم به كتلذذهم بها ، وفي التعبير بالامر - كما قال الزمخشري إيدان بأنهم لا نغماسهم بالتمتع بما هم عليه وأنهم لا يعرفون غيره ولا يريدونه مأمورون به قد أمرهم أمر مطاع لا يسعهم أن يخالفوه ولا يملكون لأنفسهم أمراً دونه وهو أمر الشهوة ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَانْصِرْ كُمْ إِلَى النَّارِ ٣٠ ﴾ جواب شرط ينسحب عليه الكلام على ما أشار إليه بقوله : والمعنى إن دمتم على ما أتم عليه من الامتثال لأمر الشهوة فان مصيركم إلى النار ، ويجوز أن يكون الأمر مجازاً عن التخلية والخذلان وأن ذلك الأمر متسخط إلى غاية ، ومثاله أن ترى الرجل قد عزم على أمر وعندك أن ذلك الأمر خطأ وأنه يؤدي إلى ضرر عظيم فتبالغ في نصحه واستنزاله

عن رأيه فاذا لم تر منه إلا الآباء والتصميم حردت عليه وقلت : أنت وشأنك فافعل ما شئت فلا تريد بهذا حقيقة الأمر ولكنك كأنتك تقول : فاذا قد أبيت قبول النصيحة فأنت أهل ليقال لك افعل ما شئت وتبعث عليه ليتبين لك إذا فعلت صحة رأى الناصح وفساد رأىك 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 المنقوم أمر ومن العبد طاعة أو كان منه موافقة لبعض ما يهواه ، والقسم الاخير هو ما نحن فيه والثاني ظاهر انتهى . وظاهر هذا أن التهديد على الوجهين مفهوم من صيغة الأمر ، ويفهم من كلام بعض الأجلة أن ذلك على الوجه الاول من الشرطية وعلى الثاني من الأمر وما في حيز الفاء تعليـل له ، ولعل النظر الدقيق قاض بما أفتى به ظاهر ما في الكشف ، وذكر غير واحد أن هذا كقول الطبيب لمريض يأمره بالاحتواء فلا يحتمى : كل ما تريد فان مصيرك إلى الموت ، فان المقصود - كما قال صاحب الفرائد - التهديد ليرتدع ويقبل ما يقول . وجعل الطيبي ما قرر في المثال هو المراد من قول الزمخشري ان في (تمتعوا) إيذاناً بأهم لانعماسهم الخ ، وانت تعلم أنه ظاهر في الوجه الثاني فافهم . والمصير مصدر صار التامة بمعنى رجع وهو اسم إن (إلى النار) في موضع الخبر ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق - بمصير - وهو من صار بمعنى انتقل ولذا عدى يالى لأنه يدعو إلى القول بحذف خبر إن وحذفه في مثل هذا التركيب قليل ، والكثير فيما إذا كان الاسم نكرة والخبر جار ومجرور . والحوافى جوز هذا التعلق بالخبر عنده محذوف أى فان مصيركم إلى النار واقع أو كائن لا محالة . ثم انه تعالى لما هدد الكفار وأشار إلى انها بهم في اللذة الفانية أمر نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يأمر بخلص عباده بالعبادة البدنية والمالية فقال سبحانه : (قل لعبادى الذين آمنوا) وخصهم بالاضافة اليه تعالى رفعا لهم وتشريفاً وتنبها على أنهم المقيمون لوظائف العبودية الموفون بحقوقها ، وترك العطف بين الأمرين للايدان بتباين حالها تهديداً وغيره ، ومقول القول على ما ذهب اليه المبرد . والأخفش . والملازنى محذوف دل عليه (يقيموا) أى قل لهم : أقيموا الصلاة وأنفقوا . (يقيموا الصلوة وينفقوا بما رزقناهم) 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 الخلف وهم متى أمروا امتثلوا ، ومن هنا قالوا : إن في ذلك إيذاناً بكامل مطاوعتهم وغاية مسارعتهم إلى الامتثال ، ويشد عضد ذلك حذف المقول لما فيه من إيهام أنهم يفعلون من غير أمر ، على أن مبنى الايراد على أنه يشترط في السببية التامة وقد منع . وجعل ابن عطية - قل - بمعنى بلغ وأد الشريعة والجزم في جواب ذلك . وهو قريب مما تقدم .

وحكى عن أبى على . وعزى للمبرد أن الجزم في جواب الأمر المقول المحذوف ، وتعقبه أبو البقاء بأنه فاسد لوجهين : الاول أن جواب الشرط لا بد أن يخالف فعل الشرط اما في الفعل أو في الفاعل أو فيهما فاذا اتحدا لا يصح كقولك : قم تقم اذ التقدير هنا إن يقيموا يقيموا . والثاني أن الأمر المقدر للوجهة والفعل المذكور على لفظ الغيبة وهو خطأ إذا كان الفاعل واحداً . وقيل عليه : إن الوجه الاول قريب ، وأما الثاني فليس بشئ . لأنه يجوز أن تقول : قل لعبدك أطنى يطعمك وإن كان للغبية بعد المواجهة باعتبار حكاية الحال .

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 تنجيكم) الى قوله سبحانه : (تؤمنون) اذ المراد منه آمنوا ، والقول بأنه لما كان بمعنى الامر بنى على حذف النون كما بنى الاسم المتمكن في النداء على الضم في نحو يازيد لما شبه بقبل وبعد ومالم بين إنما لوحظ فيه لفظه مما لا يكاد يلتفت اليه ، وذهب الكسائي . والزجاج . وجماعة إلى أنه مقول القول وهو مجزوم بلام أمر مقدرة أي ليقيموا 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 الآن تقدم (قل) نائب منابه ، كما أن كثرة الاستعمال في أمر المخاطب ينوب مناب ذلك ، والشئ إذا كثر في موضع أو تأكد الدلالة عليه جاز حذفه ، منه حذف الجار من أنى إذا كانت بمعنى من أين ، وبما ذكرنا من النية فارق ما هنا ما في البيت فلا يضرنا تصريحهم فيه بكون الحذف ضرورة ، وعن ابن مالك أنه جعل حذف هذه اللام على ضرب . 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 ما في ذلك من التفكيك ، على انه لا يصح حينئذ أن يكون (يقيموا) مجزوما في جواب الامر لأن قول (الله الذي) الخ لا يستدعي اقامة الصلاة والانفاق الا بتقدير بعيد جدا هذا ، والمراد بالصلاة قيل ما يعم كل صلاة فرضا كانت أو تطوعا ، وعن ابن عباس تفسيرها بالصلاة المفروضة وفسر الانفاق بزكاة الاموال . 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 تغفل (سرا وعلاية) منتصبان على المصدرية لكن من الامر المقدر أو من الفعل المذكور على ما ذهب اليه الكسائي ومن معه على ما قيل ، والاصل انفاق سر وانفاق علانية فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه ، ويجوز ان يكون الاصل انفاقا سرا وانفاقا علانية فحذف الموصوف وأقيمت صفته مقامه ، وجوز أن يكونا منتصبين على الحالية اما على التأويل بالمشتق أو على تقدير مضاف أي مسرين ومعلنين أو ذوى سر وعلاية أو على الظرفية أي في سر وعلاية ، 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 يفترى به نفسه ، والمقصود كما قال بعض المحققين - نفى عقد المعاوضة بالمره ، وتخصيص البيع بالذكر للايجاز مع المبالغة في نفى العقد اذ انتفاء البيع يستلزم انتفاء الشراء على أبلغ وجه وانتفاؤه ربما يتصور مع تحقق الايجاب من البائع انتهى ، وقيل : إن البيع كما يستعمل في اعطاء المثلث وأخذ الثمن وهو المعنى الشائع يستعمل في اعطاء الثمن وأخذ المثلث وهو معنى الشراء ، وعلى هذا جاء قوله صلى الله تعالى

عائيه وسلم : « لا يبيع أحدكم على بيع أخيه » ولا مانع من ارادة المعنيين هنا ، فان قلنا بجواز استعمال المشترك في معنيه 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) أي 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 يفتدى به ، ويحتمل أن يكون المعنى من قبل أن يأتي يوم لا انتفاع فيه لما لهجوا بتعاطيه من البيع والمخاللة ولا انتفاع بذلك وإنما الانتفاع والارتفاق فيه بالانفاق لوجه الله تعالى ، فعلى الاول المنفى البيع والحلال في الآخرة ، وعلى هذا المراد نفي البيع والحلال الذين كانوا في الدنيا بمعنى نفي الانتفاع بهما ، و (فيه) ظرف للانتفاع المقدر حسبما 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 فاتهم 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 آياتنا ذلك اليوم على ما في ارشاد العقل السليم لتأكيد مضمون الامر من حيث أن كلا من فقدان الشفاعة وما يتدارك به التقصير معاوضة وتبرعا وانقطاع آثار البيع والحلال الواقعين في الدنيا وعدم الانتفاع بهما من أقوى الدواعي إلى الاتيان بما تبقى عوائده وتدوم فوائده من الانتفاق في سبيل الله تعالى أو من حيث أن ادخار المال وترك انفاقه إنما يقع غالبا للتجارات والمهاداة فحيث لا يمكن ذلك في الآخرة فلا وجه لادخاره إلى وقت الموت . وتخصيص أمر الانتفاق بذلك التأكيد لميل النفوس الى المال وكونها مجبولة على حبه والرضنة به . وفيه أيضا أنه لا يبعد أن يكون تأكيدها لمضمون الأمر باقامة الصلاة أيضا من حيث أن تركها كثيرا ما يكون للاشتغال بالبياعات والمخاللات كما في قوله تعالى : (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها) وأنت تعلم بعده لفظا بناء على تعلق (سرا وعلانية) بالامر بالانفاق ، ثم ان ما ذكر من الوجهين في الآية هو الذي ذكره بعض المحققين ، واقتصر الزمخشري فيها على الوجه الثاني ، وكلامه في تقريره ظاهر في أن فائدة التقييد الحث على الانتفاق حسبما بينه في الكشف ، وفيه في تقرير الحاصل أن قوله تعالى : (لا يبيع فيه ولا خلال) أي لا انتفاع بهما كناية عن الانتفاع بما يقابلها وهو ما انفق لوجه الله تعالى فهو حث على الانتفاق لوجهه سبحانه كأنه 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 الانتفاق لأنه لا يبيع حتى يتبعوا ما تنفقونه ولا خلة حتى يسامحكم أخلاؤكم 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 الانفاق مطلقاً وتصوير أن الانفاق نفسه هو المطلوب فليغتنم قبل أن يأتي يوم يفوت فيه ولا يدركه الطالب هو الموافق لمقتضى المقام وأن الثاني لما اختص بالخلص كان الموافق للمقام تحريضهم على ما هم عليه من الانفاق ليدوموا عليه فقليل: دواموا عليه وتمسكوا به تغتبطوا يوم لا ينفع إلا من دام عليه ، ولو قيل: دواموا عليه قبل أن يفوتكم ولا تدركوه لم يكن بتلك الوكادة لأن الأول بالحث على طلب أصل الفعل أشبه والثاني بطلب الدوام فتفتن له اه ولا يخلو عن دغدغة •

وقرأ ابو عمرو : وابن كثير . ويعقوب (لا يبيع فيها ولا خلال) بفتح الاسمين تنصيها على استغراق النفي ، ودلالة الرفع على ذلك باعتبار خطابي هو على ما قيل وقوعه في جواب هل فيه بيع أو خلال ؟ ثم انه لما ذكر سبحانه أحوال الكافرين لنعمه وأمر المؤمنين باقامة مراسم الطاعة شكراً لها شرع جل وعلا في تفصيل ما يستوجب على كافة الانام المثابرة على الشكر والطاعة من النعم العظام والمنن الجسماء حثاً للمؤمنين عليها وتقريباً للكفرة المخلين أتم اخلال بها فقال عز قائلنا : ﴿ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ الخ، وهذا أولى مما قيل : انه تعالى لما أطال الكلام في وصف أحوال السعداء والاشقياء وكان حصول السعادة بمعرفة الله تعالى وصفاته والشقاوة بالجهل بذلك ختم الوصف بالدلائل الدالة على وجوده جل شأنه وبإل عليه وقدرته فقال سبحانه ما قال لظهور اعتبار المذكورات في حيز الصلة نعماً لدلائل ، والاسم الجليل مبتدأ والموصول خبره ولا يخفى ما في 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 علاك سماء ، وقيل: المراد بالسماء الفلك المعلوم فإن 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 ، واياً ما كان (فمن) ابتدائية وهي متعلقة (بأنزل) وتقديم المجرور على المنصوب اما باعتبار كونه مبتدأ لنزوله أو لتشريفه كما في قولك : أعطاه السلطان من خزائنه مالا أو لما مر غير مرة من التشويق الى المؤخر ﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ ﴾ أى بذلك الماء ﴿ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ تعيشون به وهو بمعنى المرزوق مراداً به المعنى اللغوي وهو كل ما ينتفع به فيشمل المطعوم والملبوس ، ونصبه على انه مفعول (أخرج) و (من الثمرات) بيان له فهو في موضع الحال منه ، وتقدم (من) البيانية على ما تبينه قد اجازته الكثير من النحاة وقد مر الكلام في ذلك ، واستظهر أبو حيان المانع لذلك كون (من) للتبويض ، والجار والمجرور في 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 اذ مفعول له أى أخرج به ذلك لاجل الرزق والانتفاع به أو مفعول مطلق - لأخرج - لأن أخرج بعض الثمرات في معنى رزق فيكون في معنى قعدت جلوساً على المشهور ، وقيل: من زائدة ولا يرى جواز ذلك هنا إلا الاخفش و (لكم)

حقة- لرزقا- ان أريد به المرزوق ومفعول به إن أريد به المصدر كأنه قيل : رزقا اياكم ، والباء للسببية .
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 الاشعري كما
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 : إنهم إلى الكفر اقرب منهم إلى
الايمان ، وأولئك عندي أقرب إلى الجنون وسفاهة الرأى . و (الثمرات) يراد بها ما يراد من جمع الكثرة لأن
صيغ الجموع يتعاور بعضها موضع بعض أو لأنه أريد بالمفرد جماعة الثمرة التى فى قولك : أكلت ثمرة بستان
فلان ، وقد تقدم لك ما ينفعك تذكره فى هذا المقام فتذكر (وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ) السفن بأن أقدركم على
صنعتها واستعمالها بما ألهمكم ليفية ذلك ، وقيل : بأن جعلها لا ترسب فى الماء (لتجرى فى البحر) حيث توجهتم
(بأمره) بمشيئته التى بها نيط كل شئ ، وتخصيصه بالذكر على ما ذكره بعض المحققين للتخصيص على أن
ذلك ليس بمزاولة الاعمال واستعمال الآلات كما يتراعى من ظاهر الحال ، ويندرج فى تسخير الفلك كما فى
البحر تسخيره (١) وكذا تسخير الرياح (وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ٣٢) جعلها معدة لانتفاعكم حيث تشربون
منها وتتخذون جداول تسقون بها زروعكم وجناتكم وما أشبه ذلك ، هذا إذا أريد بالانهار المياه العظيمة
الجارية فى المجارى المخصوصة وأما إذا أريد بها نفس المجارى فتسخيرها تيسيرها لهم لتجرى فيها المياه
(وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ) أى دائمين فى الحركة لا يفتران إلى انقضاء عمر الدنيا . أخرج ابن
أبى حاتم . وأبو الشيخ فى العظمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : الشمس بمنزلة الساقية تجرى
بالنهار فى السماء فى فلكها فاذا غربت جرت بالليل فى فلكها تحت الارض حتى تطلع من مشرقها وكذلك
القمر ، والقول بجريانهما إذا غربا تحت الارض مروى أيضاً عن الحسن البصرى وهو الذى يشهد له العقل
السليم وللأخباريين غير ذلك ، وظاهر الآية اثبات الحركة لهما أنفسهما . والفلاسفة يثبتون لهما حركتين يسمون
أحدهما الحركة الأولى وهى الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب الحاصلة لهما بقسر المحدد لفلكيهما ، والأخرى
الحركة الثانية وهى الحركة على توالى البروج من المغرب إلى المشرق الحاصلة لهما بحركة فلكيهما حركة ذاتية ،
ولا يثبتون لهما حركة فى ثخن الفلك على نحو حركة السمكة فى الماء لصلابة الفلك وعدم قبوله الخرق أصلاً عندهم .
وأثبت الشيخ الأكبر قدس سره فى فتوحاته حركتهما على ذلك النحو ، والفلك عنده مثل الماء والهواء .
ذكر بعض الأخباريين أنهما وساثر الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأيدى ملائكة يسرونها كيف شاء
الله تعالى وحيث شاء سبحانه ، والأفلاك ساكنة عند هذا البعض ، وكذا عند الشيخ قدس سره على ما يقتضيه
ظاهر كلامه ، والأخبار فى هذا الباب ليست بحيث تسد ثغر الخصم . وذكر الذنبي أنه ليس فيها ما يعول عليه ،
وكلام الفلاسفة ما لم يكن فيه مصادمة لما تحقق عن المخبر الصادق عليه السلام بما لا بأس به ، وفسر بعضهم (دائبين)
بمجددين تعين وهو على التشبيه والاستعارة ، وأصل الدأب العادة المستمرة ، ونصب الاسم على الحال ، وتـ

(١) فيه استخدام فلا تفضل له منه

هذين الكوكبين العظيمين جعلهما منيرين مصلحين ما يظبطهما صلاحه من المكونات ، ولعمري أن الله سبحانه جعلهما اجدي من تفاريق العصا . وفي كتاب المشارع والمطارحات للشيخ شهاب الدين السهروردي قتل حلب أن تأثير الشمس والقمر أظهر الآثار السماوية ، وتأثير الشمس أظهر من تأثير القمر ، وأظهر الآثار بعد الشعاع التسخين الحاصل منه ولو لا ذلك 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 الأربعة إلى معنى التصريف ، وأصله سياقة الشيء إلى الغرض المختص به قهرا ، وذكر أن في التعبير عن ذلك به من الأشعار بما في ذلك من صعوبة المأخذ وعزة المنال 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 الأخير منها قال : لأن الليل والنهار عرضان والأعراض لا تسخر وفيه قصور ، وفي إبراز كل من هذه النعم في جملة مستقلة تنويه لشأها وتنبية على رفعة مكانها وتنصيب على كون كل نعمة جليلة مستوجبة للشكر * وتأخير تسخير الشمس والقمر عن تسخير ما تقدم من الأمور مع ما بينه وبين خلق السموات من المناسبة الظاهرة قيل : لاستتباع ذكرها لذكر الأرض المستدعي لذكر انزال الماء منها إليها الموجب لذكر إخراج الرزق الذي من جملته ما يحصل بواسطة الفلك والانهار أو للتفادي عن توهم كون الكل - أعني خلق السموات والأرض وتسخير الشمس والقمر - نعمة واحدة ، وقد تقدم نظيره آنفاً ، وذكر بعضهم في وجه ذكر هذه المتعاطفات على هذا الأسلوب أنه بدأ بخلق السموات والأرض لأنهما أصلان يتفرع عليهما سائر ما يذكر بعد ، وثني بانزال الماء من السماء وإخراج الثمرات به لشدة تعلق النفوس بالرزق فيكون تقديمه من قبيل تعجيل المسرة . ولما كان الانتفاع بما ينبت من الأرض إنما يكمل بوجود الفلك الجوارى في البحر وذلك لأنه تعالى خص كل طرف من أطراف الأرض بنوع من ذلك وبالنقل يكثر الريح ذكر سبحانه تسخير الفلك التي ينقل عليها واقتصر 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 الأحيان تماماً لأمر الرزق وذكر تسخير الشمس والقمر بعد لأن الانتفاع بهما ليس بالمباشرة كالانتفاع بالفلك والانتفاع بالانهار ، وأخر تسخير الليل والنهار لأنهما عرضان وما تقدم ما جوهر والعرض من حيث هو بعد الجوهر اه ، وليس بشيء يعول عليه ﴿ وَءَاتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ﴾ أي أعطاكم بعض جميع ما سألتموه حسبما تقتضيه شئته التابعة للحكمة والمصلحة - فمن كل - مفعول ثان - لآتي - و (من) تبعيضية ، وقال بعض الكاملين : إن (كل) للتكثير والتفخيم للاحاطة والتعميم كما في قوله تعالى : (وفتحنا عليهم ابواب كل شيء) واعتراض على حمل (من) على التبعيض دون ابتداء الغاية بأنه يفضى إلى إخلاء لفظ (كل) عن فائدة زائدة لأن (ما) نص في العموم بل يوم أيتاء البعض من كل فرد متعلق به السؤال ولا وجه له * ودفع بأنه بعد تسليم كون (ما) نصاً في العموم هنا عمومان عموم الافراد وعموم الاصناف بمعنى كل صنف صنف وهما مقصودان هنا ، فالمعنى أعطاكم من جميع أفراد كل صنف سألتموه ، فإن الاحتياج بالذات إلى النوع

والصنف للفرد بخصوصه ، وفسر (ماسألتموه) بما من شأنه أن يسأل لاحتياج الناس اليه سواء سئل بالفعل أم لم يسأل ، فلا ينفي إيتاء ما لا حاجة اليه بما لا يخطر بالبال ، وجعلوا الاحتياج إلى الشيء سؤالا له بلسان الحال وهو من باب التمثيل ، وسئل هذا السؤال سئل الجواب في رأى في قوله تعالى : (ألسنت بربكم ؟ قالوا بلى) وقيل : الاصل وآتاكم من كل ما سألتموه وما لم تسألوه فحذف الثاني لدلالة ما أبقى على ما ألقى ، (وما) يحتمل أن تكون موصولة والضمير المنصوب في (سألتموه) عائد عليها ، والتقدير من كل الذي 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 منفصلا حسبما تقتضيه القاعدة في مثل ذلك لزم حذف العائد المنفصل وقد نصوا على عدم جوازه اهـ .

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

وقرأ ابن عباس . والضحاك . والحسن . ومحمد بن علي . وجعفر بن محمد . وعمرو بن قائد . وقتادة . وسلام . ويعقوب . ونافع في رواية (من كل) بالتثنية أي 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 أي آتاكم من كل غير سائله ، 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 إيتاء ماسألوه بطريق الأولى •

(وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ) أي 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 تجمع ، والمعول عليه ما أشرنا اليه من أنها اسم جنس بمعنى المنعم به ، والمراد بها الجمع كأنه قيل : وإن تعدوا نعم الله (لَأُحْصُواهَا) 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 تطبقوا 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 فصلا • اهـ منه

ثم استعمل لمطلق العد ، وقال بعض الافاضل : ان اصله ان الحاسب اذا بلغ عقدا معينان من عقود الاعداد وضع حصة ليحفظه بها ففيه ايدان بعدم بلوغ مرتبة معتد بها من مراتبها فضلا عن بلوغ غايتها وهو من الحسن بمكان الا انه ذهب الى الاول الراغب وغيره ، واول الاحصاء بالحصص لثلاثي الشرف والجزاء اذا ثبت في الاول العد ونفي في الثاني ولو اول (ان تعدوا) بأن تريدوا العد يندفع السؤال على ما قيل أيضاً والاول أولى ، وقال بعض الفضلاء : ان المعنى ان تشرعوا في عد افراد نعمة من نعمه تعالى لا تطبقوا اعدادها وإنما أتى بيان وعدم العد مقطوع به نظرا الى توهم انه يطاق ، قيل : والكلام عليه أبلغ منه على الاول لما فيه من الإشارة الى أن النعمة الواحدة لا يمكن عد تفاصيلها ، لكن أنت تعلم أن الظاهر هو الاول . وقد ذكر الامام مثاليين 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 اعتبروا 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 يمر الى الاعضاء ، ولو أن واحدة اختلفت كيفاً ووضعا أو نحو ذلك لاختلفت مصالح البنية ، ولكل منها على كثرتها حكم مخصوصة ، وكما اعتبرت هذاني الشظايا العصبية فاعتبر مثله في الشرايين والاوردة ، وفي كل واحد من الاعضاء البسيطة والمركبة بحسب الكمية والوضع والفعل والانفعال حتى ترى أقسام هذا الباب بجزء 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 فمك فانظر الى ما قبلها واولى ما بعدها ، فاما الاول فاعرف أنها لا تتم الا اذا كان هذا العالم بكليته قائما على الوجه الاصوب لأن الخنطة لا بد منها ولا تنبت الا بمعونة الفصول وتركب الطبائع وظهور الامطار 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 أنه تعالى كيف خاق ذلك حتى يمكنه الانتفاع بتلك اللقمة ، وأنه كيف يتضرر الحيوان بالاكل ، وفي أي الاعضاء تحدث تلك المضار فلا يمكنك أن تعرف القليل الا بمعرفة علم التشريح وعلم الطب على الوجه الاكمل ، وأنى للعقول بادراك كل ذلك فظهر بالبرهان الباهر صحة هذه الشرطية اهـ وقال مولانا أبو السعود قدس سره بعد كلام : وإن رمت العثور على حقيقة الحق والوقوف على ما جل من السر ودق فاعلم أن الانسان بمقتضى حقيقته الممكنة بمنزل عن استحقاق الوجود وما يتبعه من الكمالات اللائقة والملكات الراقية بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الالهية من العلاقة لما استقر له القرار ولا أطمأنت به الدار الا في مطمورة العدم والبوار ومهاوى الهلاك والدمار لكن يفيض عليه من الجناب الاقدس تعالى شأنه وتقديس في كل زمان بمضى وكل آن يمر وينقضى من أنواع الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وسائر الصفات الروحانية

والنفسانية والجسمانية ما لا يحيط به نطاق التعبير ولا يعلمه الا اللطيف الخبير، وتوضيحه أنه كما لا يستحق الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وإنما ذلك من جناب المبدئ الأول عز شأنه وجل فكما لا يتصور وجوده ابتداء ما لم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الاصل لا يتصور بقاءه على الوجود بعد تحققه بعلمه ما لم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الطارئ

لأن الاستمرار والدوام من خصائص الوجود الواجبي *

وأنت خير بأن ما يتوقف عليه وجوده من الأمور الوجودية التي هي علمه وشرائطه وان وجب كونها متناهية لوجوب تنهاى ما دخل تحت الوجود لكن الأمور العدمية التي لها دخل في وجوده ليست كذلك اذ لا استحالة في أن يكون لشيء واحد موانع غير متناهية ، وإنما الاستحالة في دخولها تحت الوجود وارتفاع تلك الموانع التي لا تنهاى أعنى بقاءها على العدم مع امكان وجودها في انفسها في كل آن من آتات وجوده ، نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء ، وكذا الحال في وجودات علمه وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء ، وكذا في كالاته التابعة لوجوده اه ، ويتراءى منه أنه قد ترك الامام في تحقيق هذا المقام وراهه وأنه لو سمع ذلك لاقتدى به في ذكره ولعد من النعم اقتداءه وقريب منه ما يقال في بيان عدم تنهاى النعم: ان الوجود نعمة وكذا كل ما يتبعه من الكمالات ، 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 ما لا يحيط به نطاق الحصر لأن البلايا الداخلة تحت حیطة الامكان غير متناهية ، ولا شك أن دفع كل بلية نعمة فتكون النعم غير متناهية ، وما يوضح عدم تنهاى البلايا الممكنة أن أهل النار المخلدين فيها لازال عذابهم بازدياد كما يرشد اليه قوله تعالى: (قد وقوا فلن تزيدكم الا عذابا) وقد ذكر غير واحد في ذلك أنهم كلما استغاثوا من قوع من العذاب أغيثوا بأشد من ذلك، فيكون كل مرتبة منه متناها في الشدة وإن كانت مراتبه غير متناهية بحسب العدد والمدة وعلى هذا نعم الله تعالى على المبلى أيضا لا تحصى ه

وفي رواية ابن أبي الدنيا. والبيهقي 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 رفع الموانع وتحقق العلل والشرائط 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 للعبد إلا العجز عن الوقوف على نهاية نعمه سبحانه وتعالى وكذا العجز 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 أقل من أن يقوم به العباد، وإن نعم الله سبحانه أكثر من أن يحصيها العباد ولكن أصبحوا توابين وأمسوا توابين . وأنزل نعمه جل شأنه على عباده على ما روى عن سفيان 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 على ؟ فأوحى الله تعالى اليه يا داود

تنفس فتنفس فقال تبارك وتعالى : هذا أدنى نعمتي 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 يفدى نفسه بملك الدنيا لو كان بيده وعلم أن الفداء يمكن إذا ألم به الالم وتحقق العدمه ومن العجيب أن أبا علي الشبلي البغدادي، وقيل: ابن سينا لم يعد وجود الانسان نعمة عليه فقد قال من آيات:

ودهر ينثر الاعمار نثرا كما للغصن بالورق انتشار
 ودنيا كلها وضعت جنينا غذاه من نوائها ظوار
 نعاقب في الظهور وما ولدنا ويذبح في حشا الام الحوار
 وننتظر البلايا والرزايا وبعد فلولوعيد لنا انتظار
 ونخرج كارهين كما دخلنا خروجا الضب أخرجه الوجار
 فماذا الامتنان على وجود لغير الموجدين به الخيار
 فكانت أنعم لو أن كونا نخير قلبه أو نستشار
 فهذا الداء ليس له دواء وهذا الكسر ليس له انجبار

إلى أن قال:

إلى آخر ما قال ، ولعمري لقد غمط نعمة الله تعالى عليه وظلمها (إن الانسان لظلوم) يظلم النعمة باغفال شكرها بالكلية أو بوضعه في غير موضعه أو يظلم نفسه بتعريضها للحرمان بترك الشكر (كفر ٣٤) شديد الكفران والجحود ، وقيل : ظلوم في الشدة يشكو ويجزع ، كفار في النعمة يجمع ويمنع ، والاول أنسب بما قبله ، وأل في الانسان للجنس ومصداق الحكم بالظلم وأخيه بعض من وجدا من افراده فيه ويدخل في ذلك الذين بدلوا نعمة الله تعالى كفرا ، والظاهر أن الجملة استئناف ياتي وقع جوابا لسؤال مقدر كأنه قيل : لم يراعوا حقها؟ أو لم حرهها بعضهم؟ وقيل: إنها تعاليل لعدم تنهاى النعم ولذا أتى بصيغتي المبالغة فيها وهو كما ترى هذا، وفي النحل (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم) وفرق ابو حيان بين الحتمين بأنه هنا لما تقدم قوله تعالى : (ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) وبعده (وجعلوا لله اندادا) فكان ذلك نصاعلي ما فعلوا من القبائح من الظلم والكفران ناسب أن يختم بدم من وقع ذلك منه فختمت الآية بقوله سبحانه : (إن الانسان لظلوم كفار) وأما في النحل فلما ذكر عدة تفضلات وأطبب فيها وقال جل شأنه : (أفمن يخلق كمن لا يخلق) أى من أوجد هذه النعم السابق ذكرها ليس كمن لا يقدر على الخلق ذكر من تفضلاته تعالى اتصافه بالغفران والرحمة تحريضا على الرجوع اليه سبحانه وأن هاتين الصفتين هو جل وعلامتصف بهما كما هو متصف بالخلق ، ففي ذلك اطماع لمن آمن به تعالى وانتقل من عبادة المخلوق الى عبادة الخالق تبارك وتعالى انه يغفر زلله 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 الغفران والرحمة اذ لولاها لما أنعم عليه ، وحصل من جنس المنعم عليه ما يناسب حالة الانعام عليه ويقع معها في الجملة وهو الظلم والكفران فكانه قيل : إن صدر من الانسان ظلم فآله تعالى غفور أو كفران فآله تعالى رحيم لعله بعجز الانسان وقصوره . وما نقل البخاري عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم من أن هذه الآية منسوخة

بآية النحل بما لا يلتفت اليه انتهى كلامه • 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 النعم أن يذكر منها ما يتعلق بذلك وهو الغفران والرحمة فتأمل والله تعالى أعلم بأسرار كتابه •

(ومن باب الاشارة في الآيات) (الر كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) فيه احتمالات عديم 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) بتيسيره بهبة الاستعداد وتهيته أسباب الخروج الى الفعل (الى صراط العزيز) الذي يقهر الظلمة بالنور (الحميد) بكمال 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) المرادين (عن سبيل الله) طريقه الموصل اليه سبحانه : (ويغونها عوجاً) انحرافاً مع استقامتها (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) أي بكلام يناسب حالهم واستعدادهم وقدر عقولهم والالم يفهموا فلا يحصل البيان ، وعن عمر رضي الله تعالى عنه كلموا 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 السلوك ، وعلى هذا لا ينبغي للصوفي أن يخاطب العامة باصطلاح الصوفية لأنهم لا يعرفونه ، وخطابهم 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 معني به بالنهي عن مطالعة كتب الشيخ الأكبر قدس سره ومن انخرط في سلكه (فيضل الله من يشاء) اضلاله لزوال استعداده بالهيات الظلمانية ورسوخها والاعتقادات الباطلة واستقرارها (ويهدي من يشاء) هدايته من بقي على استعداده أولم 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 سجف الربوبية في حضرة قدسية وأدناهم إلى جنابه ومن عليهم بلذيد من خطابه :

سقيأها ولطيها وحسنها وبهاها

ايام لم يبلج 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 لبثور غرامهم ويأخذ بهم نحو الحبيب هيامهم فقد قيل :

تذكو والذكري تشوق وذو الهوى يتوق ومن يعلق به الحب يصبه

وجوز أن يراد بأيام الله تعالى أيام تجليه جل جلاله بصفة الجلال وتذكيرهم بذلك ليخافوا فيمثلوا (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 لأزيدنكم) قال الجوز جاني : أى لئن شكرتم الاحسان لأزيدنكم المعرفة ولئن شكرتم المعرفة لأزيدنكم الوصلة ولئن شكرتم الوصلة لأزيدنكم القرب ولئن شكرتم القرب لأزيدنكم الأانس ، ويعم ذلك كله ما قيل : لئن شكرتم نعمه لأزيدنكم نعمه خيراً منها ، وللشكر مراتب وأعلى 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 رسلمهم أفى الله شك) أى أنه سبحانه لا شك فيه لأنه الظاهر في الا فاق والآنفس (فاطر السموات والأرض) موجدتها ومظهرها من كتم العدم (يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم) ليستر بنوره سبحانه ظلمات حجب صفاتكم فلا تشكون فيه عند جليلة اليقين (ويؤخركم إلى أجل مسمى) إلى غاية يقتضيها استعدادكم من السعادة (قالوا إن أتم إلا بشر مثلنا) منعهم ذلك عن اتباع الرسل عليهم السلام (قالت لهم رسلمهم 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 مما يرشحهم لذلك ، وكثيراً ما يقول المنكرون في حق أجلة المشايخ مثل ما قال هؤلاء الكفرة في حق رسلمهم 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 ولجاجة (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) لأن الايمان يقتضى التوكل وهو الخمود تحت الموارد ، وفسره بعضهم بأنه طرح القلب في الربوبية والبدن في العبودية ، فالمتوكل لا يريد إلا ما يريد الله تعالى ، ومن قيل : إن الكامل 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 الأرادى 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 بوجود المهدي القائم بالحق الفارق بين أهل الجنة والنار عند قضاء الأمر الإلهى بنجاة السعداء وهلاك الأشقياء وفسروا الشيطان بالوهم ، وقد يفسرونه في بعض المواضع بالنفس الأمارة . والقول المقصوص 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 الواسطى حيث قال : من لام نفسه فقد أشرك ، ويخالفه قول محمد بن حامد : النفس محل كل لائمة فمن لم يلم نفسه على الدوام ورضى عنها في حال من الأحوال فقد أهلكها ، ويأباه ما صح في الحديث القدسي يا عبادى إنما هي أعمالكم أحصيها لكم فن 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 تحييتهم 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 وما أذم على قلبه :

أشاروا بتسليم فجدنا بأنفس تسيل من الأماق والاسم أدهم

(ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أظها كل حين باذن ربها) إشارة بما قيل إلى كلمة التوحيد التي غرسها الحق في ارض بساتين الارواح وجعل سبحانه أصلها هناك ثابتا بالتوفيق وفرعها في سماء القربة وسقيها من سواقي العناية وساقها المعرفه وأغصانها المحبة وأوراقها الشوق وحارسها الرعاية تؤتي أكلها في جميع الانفاس من لطائف العبودية وعرفان أنوار الربوبية ، وقال بعضهم : الكلمة الطيبة النفس الطيبة أصلها ثابت بالاطمئنان وثبات الاعتقاد بالبرهان وفرعها في سماء الروح تؤتي أظها من ثمرات المعارف والحكم والحقائق كل وقت بتسهيله تعالى (ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار) إشارة إلى كلمة الكفر أو النفس الخبيثة ، وقال جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه : الشجرة الخبيثة الشهوات وارضها النفوس وماؤها الامل وأوراقها الكسل وثمارها المعاصي وغايتها 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 الازل 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) احتجابا وضلالا (وأحلوا قومهم) من تابعهم واقتدى بهم في ذلك (دار البوار) الهلاك والحerman (وجعلوا لله أندادا) من متاع الدنيا ومشتبهاتها التي يحبونها كحب الله سبحانه (ليضلوا عن سبيله) كل من نظر إلى ذلك والتفت إليه (الله الذي خلق السموات) أي سموات الارواح (والارض) أي ارض الاجساد (وأنزل 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 والاستنارة (وآتاكم من كل ما سألتموه) بلسان الاستعداد فان المسؤل بذلك لا يمنع (وإن 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 نعمه تعالى ، كفار محجوب عن رؤية الفضل عليه بداية ونهاية. نسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحب ويرضى ويكرمنا بالهداية والعناية (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ) مفعول لفعل محضوف أي اذكر ذلك الوقت .

والمقصود تذكير ما وقع فيه على نهج ما قيل في أمثاله ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ ﴾ يعني مكة شرفها الله تعالى :
 ﴿ آمناً ﴾ أى ذا أمن ، فصيغة فاعل للنسب كلابن وتامر لأن الآمن فى الحقيقة أهل البلد ، ويجوز أن يكون
 الاسناد مجازياً من اسناد مال للحال إلى المحل كنهى جار ، والفرق بين ما هنا وما فى البقرة من قوله : (رب اجعل
 هذا بلداً آمناً) أنه عليه السلام سأل فى الاول أن يجعله من جملة البلاد التى يأمن أهلها ولا يخافون ، وفى الثانى
 أن يخرج من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الآمن كأنه قال : هو بلد مخوف فاجعله آمناً كذاتى
 الكشاف ، وتحقيقه أنك إذا قلت : اجعل هذا خاتماً حسناً فقد أشرت إلى المادة طالباً أن يسبك منها خاتماً حسناً ؛
 وإذا قلت : اجعل هذا الخاتم حسناً فقد قصدت الحسن دون الخاتمية ، وذلك لأن محط الفائدة هو المفعول
 الثانى لأنه بمنزلة الخبر ، وإلى هذا يرجع ما قيل فى الفرق أن فى الاول سؤال أمرين البلدية والآمن وهما سؤال
 أمر واحد وهو الآمن . واستشكل هذا التفسير بأنه يقتضى أن يكون سؤال البلدية سابقاً على السؤال المحكى
 فى هذه السورة وأنه يلزم أن تكون الدعوة الأولى غير مستجابة •

قال فى الكشاف : والتفصلى عن ذلك اما بأن المسئول أولاً صلوحه للسكنى بأن يؤمن فيه أهله فى أكثر
 الأحوال على المستمر فى البلاد فقد كان غير صالح لها بوجه على ما هو المشهور فى القصة ، وثانياً إزالة خوف
 عرض ما يعترى البلاد الآمنة أحياناً ، وأما بالحمل على الاستدامة وتنزيله منزلة العارى عنه مبالغة أو بأن
 أحدهما أمن الدنيا والآخرة أو أن الدعاء الثانى صدر قبل استجابة الاول ، وذكر هذه العبارة
 إيماء إلى أن المسئول الحقيقى هو الآمن والبلدية توطئة لأنه بعد الاستجابة عراه خوف ، وكأنه بنى
 الكلام على الترقى فطلب أولاً أن يكون بلداً آمناً من جملة البلاد التى هى كذلك ، ثم اتى أكد الطلب جعله
 مخوفاً حقيقة فطلب الآمن لأن دعاء المضطر أقرب إلى الإجابة ولذا ذيل عليه السلام بقوله : (إني أسكنت) الخ اهـ
 وهو مبنى على تعدد السؤال وإن حمل على وحدته وتكرير الحكاية كما استظهره بعضهم ، واستظهر آخرون
 الاول لتغاير التعبير فى المجلين ، فالظاهر أن المسئول كلا الأمرين وقد حكى أولاً ، واقتصر هنا على حكاية
 سؤال الآمن لأن سؤال البلدية قد حكى بقوله : (فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم) إذ المسئول هو بها اليهم
 للسناكنة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لاللحج فقط وهو عين سؤال البلدية وقد حكى بعبارة
 أخرى على ما اختاره بعض الأجلة أو لأن نعمة الآمن أدخل فى استيجاب الشكر فذكره أنسب بمقام تقرير
 الكفرة على اغفاله على ما قيل ، وهذه الآية وما تلاها أعنى قصة إبراهيم عليه السلام على مانص عليه صاحب
 الكشف واردة على سبيل الاعتراض مقررة لما حث عليه من الشكر بالإيمان والعمل الصالح وزجر عنه
 من مقابلتها مدججاً فيها دعوة هؤلاء النافرين بلسان اللطف والتقريب مؤكدة لجميع ما سلف أشد التأكيد
 وفى إرشاد العقل السليم أن المراد منها تأكيد ما سلف من تعجيبه صلى الله تعالى عليه وسلم ببيان فن آخر
 من جنائات القوم حيث كفروا بالنعمة الخاصة بهم بعد ما كفروا بالنعمة العامة وعصوا أباهم إبراهيم عليه السلام
 حيث أسكنهم مكة زادها الله تعالى شرفاً لا إقامة الصلاة والاجتناب عن عبادة الأصنام والشكر لنعم الله تعالى
 وسأله أن يجعله بلداً آمناً ويرزقهم من الثمرات ويهوى قلوب الناس إليهم فاستجاب الله تعالى دعاءه وجعله
 حرماً آمناً نهي إليه ثمرات كل شئ فكفروا بتلك النعم العظام واستبدلوا دار البوار بالبلد الحرام وجعلوا لله

تعالى أنزادا وفعلا ما فعلوا من القبائح الجسام ﴿وَأَجْنِبْنِي وَبَنِي﴾ أى بعدنى وإياهم ﴿أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۝٣٥﴾ أى عن عبادتها، وقرأ الجحدري . وعيسى الثقفي (وأجنبني) بقطع الهمزة وكسر النون بوزن أكرمني وهما لغة أهل نجد يقولون : جنبه مخففا وأجنبه رباعيا وأما أهل الحجاز فيقولون : جنبه مشددا ، وأصل التجنب أن يكون الرجل في جانب غير ما عليه غيره ثم استعمل بمعنى البعد ، والمراد هنا على ما قال 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 التثبيت ؟ 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 مضميا لنفسه وإظهارا للحاجة والفاقة إلى فضل الله سبحانه وتعالى في كل المطالب ، والثاني أن الصوفية يقولون : الشرك نوعان . ظاهر وهو الذى يقول به المشركون . وخفى وهو تعاق 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 يحاكي الشرك الذى يقول به المشركون عند الصوفية فقد قال قائلهم (١) :

ولو خطرت لى فى سواك ارادة على خاطرى سهوا حكمت بردتى

ولا أظن أنهم يجوزون ذلك للانبياء عليهم السلام، وحيث بنى الكلام على ما قرروه 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 كثيرا ما يسألون الله تعالى الجنة مع أنهم مقطوع لهم بها ، ولعل منشأ ذلك ما قيل لموسى عليه السلام فتدبر ، والمتبادر من بنيه عليه السلام من كان من صلبه ، فلا يتوهم ان الله تعالى لم يستجب دعاه لعبادة قریش الاصنام وهم من ذريته عليه السلام حتى يجاب بما قاله بعضهم من أن المراد كل من كان موجوداً حال الدعاء من أبنائه ولا شك أن دعوته عليه السلام مجابة فيهم أو بأن دعاه استجيب في بعض دون بعض ولا نقص فيه كما قال الامام .

وقال سفيان بن عيينة : إن المراد بينيه ما يشمل جميع ذريته عليه السلام وزعم انه لم يعبد أحد من

أولاد اسمعيل عليه السلام الصنم وإنما كان لكل قوم حجر نصبوه وقالوا هذا حجر البيت حجر وكانوا يدورون به ويسمونه الدوار ولهذا كره غير واحد أن يقال دار بالبيت (٢) بل يقال طاف به ، وعلى ذلك أيضا حمل مجاهد البنين وقال : لم يعبد أحد من ولد ابراهيم عليه السلام صنما وإنما عبد بعضهم الوثن ، وفرق بينهما بأن الصنم هو التمثال المصور والوثن هو التمثال الغير المصور ، وليت شعري كيف ذهبت على هذين

(١) هو ابن الفارض قدس سره اه منه (٢) ولا يخفى أن هذان الآداب والافقد ورد ودار، فى بعض من الآثار

كما قال النووي اه منه

الجليلين ما في القرآن من قوارع تنعى على قریش 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 كالوثن في ذلك ويرد مثله على ابن عيينة ، ومن هنا قيل عليه : إن فيما ذكره كرا على ما فر منه لأن ما كانوا يصنعونه عبادة لغير الله تعالى أيضا : واستدل بعض أصحابنا بالآية على ان التباعد 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 انهن ﴾ أى الاصنام ﴿ اضلن كثيرا من الناس ﴾ أى تسبين له في الضلال فاسناد الاضلال اليهن مجازى لأنهن جماد لا يعقل منهن ذلك والمضل في الحقيقة هو الله تعالى ، وهذا تعليل لدعائه عليه السلام السابق ، وصدر بالبذاء اظهارا للاعتناء به ورغبة في استجابته ﴿ فَمَنْ تَبَعَنِي ﴾ منهم فيما ادعو اليه من التوحيد وملة الاسلام ﴿ فَانَّهُ مَنِي ﴾ يحتمل أن تكون (من) تبعضية على التشبيه أى فانه كبعضى في عدم الانفكاك ، ويحتمل أن تكون اتصالية كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى كرم الله تعالى وجهه « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » أى فانه متصل بى لا ينفك عنى في أمر الدين ، وتسميتها اتصالية لأنه يفهم منها اتصال شىء بمجروورها وهى ابتدائية الا أن ابتدائية باعتبار الاتصال كذا في حواشى شرح المفتاح الشريفى ، يعنى أن مجروورها ليس مبدأ أو منشأ لنفس ما قبلها بل لاتصاله ، فاما أن يقدر متعلقها فعلا خاصا كما قاله الجلال السيوطى في بيان الخبر من أن (منى) فيه خبر المبتدا (ومن) اتصالية ومتعلق الخبر خاص والباء زائدة بمعنى أنت متصل بى ونازل منى بمنزلة هرون من موسى ، واما أن يقدر فعل عام كما ذهب اليه الشريف هناك أى منزلة بمنزلة كائنه وناشئة منى كمنزلة هرون من موسى عليهما السلام ، وتقديره خاصا هنا كما فعلنا على تقدير جعلها اتصالية مما يستطيه الذوق السليم دون تقديره عاما ﴿ وَمَنْ عَصَانِي ﴾ أى لم يتبعنى ، 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 ﴿ فَانكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ أى قادر على أن تغفر له وترحمه ، وفي الكلام على ما أشار اليه البعض حذف والتقدير ومن عصانى فلا ادعو عليه فانك الخ ، وفي الآية دليل على أن الشرك يجوز أن يغفر ولا اشكال في ذلك بناء على ما قال النووي في شرح مسلم من أن مغفرة الشرك كانت في الشرائع القديمة جائزة في أممهم وانما امتنعت في شرعنا . واختلف القائلون بأن مغفرة الشرك لم تكن جائزة في شريعة من الشرائع في توجيه الآية ، فمنهم 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 عصانى 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 يتبعنى فيما ادعو 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 قبل أن يعلم أن الله سبحانه

لا يغفر الشرك ، ولا نقص بجهل ذلك لأن مغفره الشرك جائزة عقلا كما تقرر في الأصول لكن الدليل السمعي منع منها ، ولا يلزم النبي أن يعلم جميع الأدلة السمعية في يوم واحد . والامام لم يرتض أكثر هذه الأوجه 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 إما أن تكون من الصفات أو من الكبائر بعد التوبة أو قبلها ، والأول والثاني باطلان لأن (من عصاني) . طاق فتخصيصه عدول عن الظاهر ، وأيضا الصفات والكبائر بعد التوبة واجبة الغفران عند الخصم فلا يمكن اللفظ عليه فثبت أن الآية شفاعة لأهل الكبائر قبل التوبة ، ومتى ثبتت منه عليه السلام ثبتت في حق نبينا عليه الصلاة والسلام لمكان (اتبع ملة ابراهيم) ونحوه ، ولئلا يلزم النقص وهو كما ترى ، وقد مر أن ما ينفعك في هذا المقام فتذكر هذا الله تعالى

(رَبَّنَا) قال في البحر كسر النداء رغبة في الإجابة والالتجاء إليه تعالى ، وأتى بضمير الجماعة لأنه تقدم ذكره عليه السلام وذكر بنيه في قوله : (واجنبنى 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 وهي في تأويل المفعول به أى أسكنت بعض ذريتي ، ويجوز أن يكون المفعول محذوفاً والجار والمجرور صفة سدت مسده أى أسكنت ذرية من ذريتي (ومن) تحتمل التبويض والتبيين . وزعم بعضهم أن (من) زائدة على مذهب الاخفش لا يرتضيه سليم البصيرة كما لا يخفى ، والمراد بالمسكن اسمعيل عليه السلام ومن سيوله 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 أرض مكة فوضعهما عند البيت عند دوحه فوق زمزم في أعلا 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 وتركنا بهذا الوادى الذى ليس فيه أنيس ولا شئ قالت له ذلك مرارا وجعل لا يلتفت اليها فقالت له : آله أمرك بهذا؟ قال : نعم (١) قالت : إذن لا يضيغنائم رجعت ، وانطلق عليه السلام حتى اذا كان عند الثنية حيث لا يرونه استقبل بوجهه البيت وكان إذ ذاك مرتفعاً من الأرض كالراية تأتبه السيول فتأخذ عن يمينه وشماله ثم دعا بهذه الدعوات ورفع يديه فقال : (رب انى أسكنت الى - لعلمهم يشكرون) ثم انها جعلت ترضع ابنها وتشرب مما فى السقاء حتى اذا نفذ عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر اليه يتلبط فانطلقت 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 فى ارض

مضيعة اتكالاه منه

عليه ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا فلم تر فهبطت حتى اذا بلغت الوادي 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 أيضا فقالت : قد أسمعت ان كان عندك غواث فاذا هي بالملك عند موضع زمزم فبحث بعقبه حتى ظهر الماء فجعلت تحوضه وتعرف منه في سقاتها وهو يفور فشربت وأرضعت ولدها وقال لها الملك : لا تخافي الضيعة فان هذا بيت الله تعالى بينه هذا الغلام وأبوه وان الله سبحانه لا يضيع أهله ، ثم انه مرت بهما رفقة من جرم فأرأوا طائرا عائفا فقالوا : لا طير الا على الماء فبعثوا رسولهم فنظر فاذا بالماء فأتاهم فقصدوه وأم اسماعيل عنده ، فقالوا : أشركينا في مالك شركك في ألباننا ففعلت ، فلما أدرك اسماعيل عليه السلام زوجته امرأة منهم وتمام القصة في كتب السير (بَوَادٌ غَيْرُ ذِي زَرْعٍ) وهو وادي مكة شرفها الله تعالى ، ووصفه بذلك دون غير مزروع للبالغة لأن المعنى ليس صالحا للزرع ، ونظيره قوله تعالى : (قرأنا عربيا غير ذي 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 الوادي وانه سبحانه يرزقهما الماء فنظر عليه السلام النظر البعيد ، وقال ابو حيان بعد نقله وقد يقال : إن انتفاء كونه ذا زرع مستازم لانتفاء الماء إذ لا يمكن أن يوجد زرع الا حيث الماء فنفى ما يتسبب عن الماء وهو الزرع لانتفاء سببه وهو الماء ، وقال بعضهم : ان طلب الماء لم يكن مهاله عليه السلام لما أن الوادي مظنة السيول والمحتاج للماء يدخر منها ما يكفيه وكان المهم له طلب الثمرات فوصف ذلك بكونه غير صالح للزرع بيانا لكمال الافتقار الى المسئول فتأمل (عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ) ظرف لاسكنت كقولك : صليت بمكة عند الركن ، وزعم أبو البقاء أنه صفة (واد) أو بدل منه ، واختار بعض الاجلة الاول اذ المقصود إظهار كون ذلك الامكان مع فقدان مبادئه لمحض التقرب الى الله تعالى والاتجاه الى جواره الكريم كما ينبيء عنه التعرض لعنوان الحرمة المؤذن بعزة المتجأ 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 منع منه الطوفان فلم يستول عليه ولذا سمي عتيقا على ما قيل (١) ، وأبعد من قال إنه سمي محرما لأن الزائرين يحرمون 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 إلى اعتبار عنوان الحرمة كذلك .

(رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ) أي لأن يقيموا ، فاللام جارة والفعل منصوب بأن مضمرة بعدها ، والجار والمجرور متعلق - بأسكنت - المذكور ، وتكرير النداء وتوسيطه لظاهر كمال العناية بأقامة الصلاة فانها عماد الدين ولذا خصها بالذكر من بين سائر شعائره ، والمعنى على ما يقتضيه كلام غير واحد على الحصر أي ما أسكنتهم بهذا الوادي البلقع الخالي من كل مرتفق ومرتق الا ليقوموا الصلاة عند بيتك المحرم ويعمروه بذكرك وعبادتك وماتعمر به مساجدك ومتعبداً لك متبركين بالبقعة التي شرفتها على البقاع مستسعدين بجوارك الكريم متقربين اليك بالعكوف عند بيتك والطواف به والركوع والسجود حوله مستنزلين رحمتك التي آثرت بها سكان حرمك وهذا الحصر - على ما ذكرنا - مستفاد من السياق فانه عليه السلام لما قال : (بواد غير ذي زرع) نفى أن يكون

(١) وقيل : العتيق مقابل الجديد اه منه .

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

وعن مالك أن التعليل يفيد الحصر ، فقد استدل بقوله تعالى : (لتركبوها) على حرمة أكلها ، وفي الكشف ان استفادة الحصر من تقدير محذوف مؤخر يتعلق به الجار والمجرور أى ليقوموا أسكنتم هذا الاسكان ، أخبر أولاً أنه أسكنهم ، بواد قفر فأدمج فيه حاجتهم الى الوافدين وذكر وجه الايثار لشرف الجوار بقوله : (عند بيتك المحرم) ثم صرح ثانياً بأنه إنما أثر ذلك ليعمروا حرملك المحرم وبني عليه الدعاء الآتى ، ومن الدليل على أنه غير متعلق بالمذكور تخلل (ربنا) ثانياً بين الفعل ومتعلقه وهذا بين ولا وجه لاستفادة ذلك من تكرار (ربنا) الا من هذا الوجه اه ، واختار بعضهم اذكرناه أولاً فى وجه الاستفادة وقال : انه معنى لطيف ولا ينافيه الفصل بالنداء لأنه اعتراض لتأكيد الاول وتذكيره فهو كالمنبه عليه فلا حاجة الى تعلق الجار بمحذوف مؤخر واستفادة الحصر من ذلك ، وهو الذى ينبغى أن يعول عليه ، ويجعل النداء مؤكداً للاول يندفع 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 باقامة الصلاة كأنه طلب منهم الإقامة وسأل من الله تعالى أن يوفقهم لها ولا يخفى بعده ، وأبعد منه ما قاله أبو الفرج بن الجوزى : ان اللام متعلقة بقوله : (اجنبنى وبني أن نعبد الاصنام) وفى قوله : (ليقيموا) بضمير الجمع على ما فى البحر دلالة على أن الله تعالى أعلمه بأن ولده اسماعيل عليه السلام سيعقب هنالك ويكون له نسل ﴿ فَأَجْعَلْ أُفْدَةَ مِنَ النَّاسِ ﴾ أى أفدة من أقدتهم ﴿ تَهْوَى إِلَيْهِمْ ﴾ أى تسرع اليهم شرقاً ووداداً - فمن - للتبويض ، ولذا قيل : لو قال عليه السلام : أفدة الناس لآزدحت 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 : أفدة الناس لحجت البيت اليهود والنصارى . وتعقب بأنه غير مناسب للمقام اذ المسئول توجيه القلوب اليهم للسما كنه معهم لا ترجيحها الى البيت للحج والا لقبيل تهوى اليه فانه عين الدعاء بالبلدية قد حكي بعبارة أخرى اه . وأنت تعلم انه لا منافاة بين الشرطية فى المروى وكون المسئول توجيه القلوب اليهم للسما 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 ه فقد أخرج ابن أبى شيبة . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن الحكم قال : سألت عكرمة وطاوساً وعطاء ابن أبى رباح عن هذه الآية (فاجعل) الى آخره فقالوا : البيت تهوى اليه قلوبهم يأتونه ، وفى لفظ قالوا : هو احم الى مكة ان يحجوا ، نعم هو خلاف الظاهر ، وجوز ان تكون (من) للابتداء كما فى قولك : القلب منه سقيم تريد قلبه فكأنه قيل : أفدة ناس ، واعترضه أبو حيان بأنه لا يظهر كونها للابتداء لأنه لا فعل هنا يبدأ فيه لغاية ينتهى اليها اذ لا يصح ابتداء جعل أفدة من الناس . وتعقبه بعض الاجلة بقوله : وفيه بحث فان فعل الهوى للأفدة يبدأ به لغاية ينتهى اليها ، ألا يرى الى قوله : (اليهم) وفيه تأمل اه . وكان فيه إشارة الى ما قيل : من أن الابتداء فى (من) الابتدائية إنما هو من متعلقها لا مطلقاً ، وان جعلناها متعلقة - بتهى - لا يظهر لتأخيرها ولتوسط الجار فائدة ، وذكر مولانا الشهاب فى توجيه الابتداء وترجيحه على التبويض كلاماً لا يخلو

عن بحث فقال : اعلم أنه قال في الايضاح 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 ه
وقد قيل : إن جميع معاني (من) دائرة على الابتداء ، والتبعيض هنا لا يظهر فيه فائدة كما في قوله : (وهن العظم منى) فان كون قلب الشخص وعظمه بعضاً منه معنى مكشوف غير مقصود بالافادة فلذا جعلت للابتداء والظرف مستقر للتفخيم كأن 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 صالح البدن كله ، وإلى هذا نحا المحققون من شراح الكشاف لكنه 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 فى قوله :

حتى اذا ما هوت كف الوليد لها طارت وفى كفه من ريشها تبك
وانما عدى بالى لتضمينه معنى الميل كما فى قوله :

تهوى الى مكة تبغى الهدى ما مؤمن الجن كأنجاسها

ولما كان ما تقدم كالمبادئ لاجابة دعائه عليه السلام واعطاء مسئوله جاء بالفاء فى قوله : (فاجعل) الى آخره وقرأ هشام (أفئدة) بياء بعد الهمزة نص عليه الحلوانى 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 هشاماً قرأ بتسهيل الهمزة كالياء فعبّر عنها الراوى بالياء فظن من أخطأ فهمه أنها بياء بعد الهمزة ، والمراد بياء عوضاً من الهمزة . وتعقب ذلك الحافظ أبو عمرو الدانى بأن النقلة عن هشام كانوا من أعلم الناس بالقراءة ووجوهها فهم أجل من أن يعتقد فيهم مثل ذلك . وقرئ (أفدة) على وزن ضاربة وفيه احتمالان . أحدهما أن يكون قدمت فيه الهمزة على الفاء فاجتمع همزتان ثانيتهما ساكنة فقبلت ألفا فوزنه أفئلة كما قيل فى أدور جمع دار قلبت فيه الواو المضمومة همزة ثم قدمت وقلب الفاء فصار آدر . وثانيهما انه اسم فاعل من أفد يأفد بمعنى قرب ودنا ويكون بمعنى عجل ، وهو صفة لمحذوف أى جماعة أو جماعات أفدة . وقرئ (أفدة) بفتح الهمزة من غير مد وكسر الفاء بعدها دال ، وهو اما صفة من أفدبوزن خشنة فيكون بمعنى أفدة فى القراءة الاخرى أو أصله أفئدة فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها ثم طرحت وهو وجه مشهور عند الصرفيين والقراء ه

قال الاولون : اذا تحركت الهمزة بعد ساكن صحيح تبقى أو تنقل حركتها الى ما قبلها وتحذف ، ولا يجوز جعلها بين بين لما فيه من شبه التقاء الساكنين ، وقال صاحب النشر من الآخرين : الهمزة المتحركة بعد حرف صحيح ساكن كمشولاً وأفئدة وقرآن وظلآن فيها وجه واحد وهو النقل وحكى فيه وجه ثان وهو بين بين وهو ضعيف جداً وكذا قال غيره منهم ، فما قيل : إن الوجه اخراجها بين بين ليس بالوجه . وقرأت أم الهيثم (أفودة) بالواو المكسورة بدل الهمزة ، قال صاحب اللوامح : وهو جمع وفده ، والقراءة حسنة لكنى 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 قال صاحب اللوامح وقلب اذ الاصل أوفدة ، وجمع فعل على أفملة شاذٌ و نجد وأنجدة ووهى وأوهية ، وأم الهيثم امرأة نقل عنها شيء من لغات العرب . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (افادة) على وزن اماره ويظهر أن الهمزة بدل من الواو المكسورة كما قالوا : اشاح في وشاح فالوزن فعالة أي فاجعل ذوى وفادة ، ويجوز أن يكون صدر افاد افادة أي ذوى افادة وهم الناس الذين يفيدون وينتفع بهم . وقرأ مسلمة بن عبدالله (تهوى) بضم التاء مبنياً للفعول من أهوى المنقول بهمة التعدية من هوى اللآزم كأنه قيل : يسرع بها اليهم . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وجماعة من أهله . ومجاهد (تهوى) مضارع هو بمعنى احب ، وعدى بالي لما تقدم (وَارْزُقُهُمْ) أي ذريتي الذين أسكنتهم هناك . وجور أن يريد هم والذين ينحازون اليهم من الناس ، وإنما لم يخص عليه السلام الدعاء بالمؤمنين منهم كما في قوله : (وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) اكتفاءً على ما قيل . بذكر إقامة الصلاة

(من الثمرات) من أنواعها بأن تجعل بقربهم قرى يحصل فيها ذلك أو تجبي اليهم من الاقطار الشاسعة وقد حصل كلا الأمرين حتى أنه يجتمع في مكة المكرمة البواكير والفواكه 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 اقتلعها 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 وإنما 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 واداء سائر مراسم العبودية واستدل به على أن تحصيل منافع الدنيا إنما هي ليستعان بها على اداء العبادات وإقامة الطاعات ، ولا يخفى ما في دعائه عليه السلام من مراعاة حسن الأدب والمحافظة على قوانين الضراعة وعرض الحاجة واستئصال الرحمة واستجلاب الرأفة ، ولذا من عليه بحسن القبول واعطاء المسؤل ، ولا بدع في ذلك من خليل الرحمن عليه السلام .

(رَبَّنَا إِنَّكَ تَعَلَّمَ مَا نُخْفِي وَمَا نُعَلِّنُ) من الحاجات وغيرها ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابراهيم النخعي أن مراده عليه السلام ما نخفي من حب اسمعيل وأمه وما نعلن لسارة من الجفاء لها ، وقيل : ما نخفي من الوجد لما وقع بيننا من الفرقة وما نعلن من البكاء والدعاء ، وقيل : ما نخفي من كآبة الافتراق وما نعلن مما جرى بيننا وبين هاجر عند الوداع من قولها : الى من تكلمنا ؟ وقول لها : الى الله تعالى ، و(ما) في جميع هذه الأقوال موصولة والمائد محذوف ؛ والظاهر العموم وهو المختار ، والمراد بما نخفي على ما قيل ما يقابل (ما نعلن) سواء

تعلق به الاخفاء أولاً أى تعلم ما نظره وما لا نظره فان علمه تعالى متعلق بما لا يخطر بباله عليه السلام من الاحوال الخفية ، وتقديم (ما يخفى) على (ما يعلن) لتحقيق المساواة بينهما فى تعلق العلم على أباغ 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 علننا والمقصود من فحوى كلامه عليه السلام ان اظهر هذه الحاجات وما هو من مبادئها وتبائنها ليس لكونها غير معلومة لك بل إنما هو لاظهار العبودية والتخضع لعظمتك والتذلل لعزتك وعرض الافتقار لما عندك والاستعجال لنيل أياديك ، وقيل : أراد عليه السلام انك أعلم بأحوالنا ومصالحنا وأرحم بنا من أنفسنا فلا حاجة لنا الى الطلب لكن ندعوك لاظهار 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 والملكوت وقد حققه عليه السلام بقوله على وجه الاعتراض : ﴿ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۗ ﴾ (٣٨) 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 أدري 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 بتدويع وقع صفة - لشيء - أى لشيء كائن فيهما 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 توسيط (لا) بينهما باعتبار القرب والبعد منا المستعدين للتفاوت بالنسبة الى علومنا . والمراد من (السماء) ما يشمل السموات كلها ولو أريد من (الارض) جهة السفلى ومن السماء جهة العلو كما قيل جاز (١) ، والالتفات من الخطاب الى الاسم الجليل للاشعار بعلو الحكم والايذان بعمومه لأنه ليس بشأن يختص به أو بمن يتعلق به بل شامل لجميع الاشياء فالمناسب ذكره تعالى بعنوان مصحح لمبدئية الكل ، وعن الجبائى 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 كِبَرُنِي وَيَأْسَى عَنِ الْوَلَدِ - فعلى - بمعنى مع كما فى قوله :

(١) قيل وهو اوفق بافراد السماء اه منه

انى على ما ترين من كبرى أعرف من أين تؤكل الكتف
والجار والمجرور في موضع الحال ، والتقييد بذلك استعظاما للنعمة واطهارا لشكرها ، ويصح جعل (على)
بمعناها الاصلى والاستعلاء مجازى كما في البحر ، ومعنى استعلائه على الكبر أنه وصل غاية فكا أنه تجاوزه
وعلا ظهره كما 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 اولى بالاستعلاء
منهما حيث يظهر أثره في الرأس (واشتعل الرأس شيئا) نعم يمكن أن تجرى على حقيقتها بجعلها متعلقة
بالتمكن والاستمرار أى متمكنا مستمرا على الكبر ، وهو الانصب لاظهار ما في 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 ،
وفى 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) وهالك أمرى (لسمع الدعاء ٣٩) أى لحيه فالسمع بمعنى
القبول والاجابة مجاز كما في سمع الله تعالى لمن حمده ، وقولهم : سمع الملك كلامه اذا اعتد به وقبله ، وهو فعيل من
امثلة المبالغة واعمله سيويه وخالف في ذلك جمهور البصريين ، وخالف الكوفيون فيه وفى اعمال سائر
أمثلتها ، وهو اذا قلنا بجواز عمله مضاف لمفعوله ان أريد به المستقبل ، وقيل : إنه غير عامل لأنه قصد
به الماضى او الاستمرار ، وجوز الزمخشري أن يكون مضافا لفاعله المجازى فالاصل سميع دعاؤه بجعل
الدعاء نفسه سامعا ، والمراد أن المدعو وهو الله تعالى سامع . وتعقبه أبو حيان بأنه بعيد لاستلزامه أن يكون
من باب الصفة المشبهة وهو متعد ولا يجوز ذلك الا عند الفارسي حيث لا يكون لبس نحو زيد ظالم العبيد
اذا علم أن له عبيدا ظالمين ، وههنا فيه الباس لظهور أنه من اضافة المثال للمفعول انتهى ، وهو كلام متين
والقول بأن اللبس منتف لان المعنى على الاسناد المجازى كلام واه لأن المجاز خلاف الظاهر فاللبس فيه أشد
ومثله القول بأن عدم اللبس انما يشترط فى اضافته الى فاعله على القطع ، وهذا كما قال بعض الاجلة مع كونه
من تنمة الحمد والشكر لما فيه من وصفه تعالى بأن قبول الدعاء عادته سبحانه المستمرة تعليل على طريق التذييل
للبهة المذكورة ، وفيه ايدان بتضاعيف النعمة فيها حيث وقعت بعد الدعاء بقوله : (رب هب لى من الصالحين)
فاقرنت الهبة بقبول الدعوة ، وذكر بعضهم أن موقع قوله : (الحمد لله) وتذييله موقع الاعتراض بين أدعيته
عليه السلام فى هذا المكان تأكيدا للطلب بتذكير ما عهد من الاجابة ، يتوسل اليه سبحانه بسابق نعمته تعالى
فى شأنه كأنه عليه السلام يقول اللهم استجب دعائى فى حق ذريتي فى هذا المقام فانك لم تزل سميع الدعاء وقد دعوتك
على الكبر ان تهب لى ولدا فاجبت 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 يحمل على أن الله تعالى حكى جملا ما قاله
ابراهيم عليه السلام فى أحيان مختلفة تشترك كلها فيما سبق له الكلام من كونه عليه السلام على الايمان والعمل
الصالح ، طلب ذلك لندريته وأن ولده الحقيقى من تبعه على ذلك فترك العناد والكفر ، وقد ذكر هذا صاحب الكشف
وبما يمضده ما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما أنه قال فى قوله : (الحمد لله) الخ : قال . هذا بعد ذلك بحين ، ووجد عليه السلام الضمير فى (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 أقمت العود اذا قومته ، وأراد به هذا الدعاء الديمومة على ذلك ، وجوز به ضمهم 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 ﴾ للاشعار بأنه المقتدى في ذلك وذريته أتباع له فان ذكرهم بطريق الاستطراد ، ومن ، للتبويض ، والعطف كما قال أبو البقاء على مفعول « اجعل » الاول أى ومن ذريتي مقيم الصلاة •

وفي الحواشي الشهابية أن الجار والمجرور في الحقيقة صفة للمعطوف على ذلك أى وبعضا من ذريتي ولولا هذا التقدير كان ركيبا ، 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 يصلى ، 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 وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ ﴾ ظاهره دعائى هذا المتعلق بجعلى وجعل بعض ذريتي مقيمى الصلاة ولذلك جى بضمير الجماعة ، وقيل: الدعاء بمعنى العبادة أى تقبل عبادتى . وتعقب بأن الانسب أن يقال فيه دعاءنا حيثند وقرأ ابن كثير ، وأبو عمرو ، وحزمة ، وهبيرة عن حفص (دعائى) بياء ساكنة في الوصل ، وفي رواية البرزى عن ابن كثير أنه يصل ويقف بياء •

وقال قبيل : إنه يشم البياء في الوصل ولا يثبتها ويقف عليها بالالف ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي ﴾ أى ما فرط منى مما أعده ذنبا ﴿ وَلَوْلَا الَّذِي ﴾ أى لأمى وأبى ، وكانت أمه على ماروى عن الحسن مؤمنة 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 قد حكي ما قاله عليه السلام في أحيان مختلفة ، وقيل : إنه عليه السلام نوى شرطية الاسلام والتوبة وإليه ذهب ابن الحازن ، وقيل : أراد بوالده نوحا عليه السلام ، وقيل : أراد بوالده آدم وبوالدته حواء عليها السلام وإليه ذهب بعض من قال بكفر أمه والوجه ما تقدم •

وقالت الشيعة: ان 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 إسماعيل وإسحاق عليهما السلام له وقد كان تبيين له في ذلك الوقت عداوة آبيه 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 بهما إسماعيل وإسحاق . وأنكر عاصم الجحدري هذه القراءة ونقل أن في مصحف أبي (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 لغة 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 (وَلِلْمُؤْمِنِينَ) كافة من ذريته وغيرهم، ومن هنا قال الشعبي فيما رواه عنه ابن أبي حاتم: ما يسرني بنصيبي من دعوة نوح وإبراهيم عاينهما السلام للمؤمنين والمؤمنات حمر النعم، وللإيدان باشتراك الكل في الدعاء بالمغفرة جىء بضمير الجماعة (يَوْمَ يَقُومُ الْحَسَبُ) أي يثبت ويتحقق، واستعمال القيام فيما ذكر اما مجاز مرسل أو استعارة، ومن ذلك قامت الحرب والسوق، وجوز أن يكون قد شبه الحساب برجل قائم على الاستعارة الممكنة وأثبت له القيام على التخيل، وأن يكون المراد يقوم أهل الحساب فحذف المضاف أو أسند إلى الحساب ما لأهله مجازا، وجعل ذلك العلامة الثاني في شرح التلخيص مثل ضربه التأديب مما فيه الإسناد إلى السبب الغائي أي يقوم أهله لأجله، وذكر السالكوتي إنه إنما قال مثله لأن الحساب ليس ما لأجله القيام حقيقة لكنه شبه به في ترتيبه عليه وفيه وبمبحثه.

(وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) خطاب لكل من توهم غفلته تعالى، وقيل: للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو المتبادر، والمراد من النهي تثبته عليه الصلاة والسلام على ما هو عليه من عدم ظن أن الغفلة تصدر منه عز شأنه كقوله تعالى: (ولا تدع مع الله إلها آخر - ولا تكونن من المشركين) أي دم على ذلك، وهو مجاز كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) وفيه إيدان بكون ذلك الحسبان 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 نظر.

وفي الكشف الوجه الأول لأن في إطلاق الغافل عليه سبحانه وإن كان على المجاز كناية 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 جعله مجازا عن الوعيد غير شديد لعدم منافاة ارادة الحقيقة والأسلم من القيل والقال ما ذكرناه أولا من كون الخطاب لكل من توهم غفلته 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 الكشف 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 للطائفتين فتأمل، والمراد 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 ﴿ إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ ﴾ يمهلهم متمتعين بالحظوظ الدنيوية ولا يجعل 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 الخطاب وتفضيح 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 فى الوجود عين ولا أثر ، وللايزان 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 ﴿ تَشَخَّصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴾ أى ترتفع أبصار أهل الموقف فيدخول في زميرتهم الظالمون الممردون دخولا أوليا أى تبقى مفتوحة لا تطرف - كما قال الراغب - من هول ما يرونه ، وفي البحر شخص البصر أحد النظر ولم يستقر مكانه ، والظاهر أن اعتبار عدم الاستقرار لجعل الصيغة من شخص الرجل من بلده إذا خرج منها فإنه يلزمه عدم القرار فيها أو من شخص بفلان إذا ورد عليه ما يقلقه كما فى 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 فى الآية : شخصت فيه والله أبصارهم فلا ترتد اليهم ، واختار بعضهم حمل (أل) على العموم قال : لأنه أبلغ فى التهويل ، ولا يلزم عليه التكرير مع بعض الصفات الآتية ، وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى ما قيل فيه ﴿ مُهْطِعِينَ ﴾ مسرعين إلى الداعى قاله ابن جبير . وقتادة ، وقيدته فى البحر بقوله : بذلة واستكائة كاسراع الأسير والخائف ، وقال الأخفش : مقبلين للأصفا . وأنشد :

بذجلة دارهم ولقد أراهم بدجلة مهطعين إلى السماع

وقال مجاهد : مديمين النظر لا يطفون ، وقال أحمد بن يحيى : المهطع الذى ينظر فى ذل وخشوع لا يقلع بصره ، وروى ابن الأنبارى ان الإهطاع التجميع وهو قبض الرجل ما بين عينيه ، وقيل : إن الإهطاع مد العنق والمهطع طول العنق ، وذكر بعضهم أن أهطع وهطع بمعنى وان كل المعانى تدور على الإقبال ﴿ مُقْنَعِي رُؤُسِهِمْ ﴾ رافعيها مع الإقبال بأبصارهم إلى ما بين أيديهم من غير التفات إلى شئ ، قاله ابن عرفة . والفتيبي •

وأنشد الزجاج قول الشماخ بصف ابلا ترعى أعلا الشجر :

يبا كرن العضاة بمقنعات نواجذهن كالحد الوقيع

وأنشده الجرهرى لكون الاقناع 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 :

هجان وحر 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
فجاءت الحال من المدلول عليه ذكر ذلك أبو البقاء ، وجوز أن يكون (مهطعين) منصوبا بفعل مقدر أي
تبصرهم مهطعين (مقنعى 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 حسبما ذكرنا ولا لا يخفى
من البعد والتكاف ، والأولى والله تعالى أعلم جعل ذلك حالا مقدر من مفعول (يؤخرهم) وقوله سبحانه :
(تشخص فيه الأبصار) بيان حال عموم الخلائق . ولذلك أوتر فيه الجملة الفعلية ، فان المؤمنـين 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 فيه الأبصار) على بعض التفاسير ، وبنحو
ذلك رفع التكرار بين الأول ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ﴾ بمعنى لا يرجع إليهم تحريك أجفانهم
حسبما كان يرجع إليهم 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 أي لا ترجع
إليهم أجفانهم التي يكون فيها الطرف ، وقال الجوهري : الطرف العين ولا يجمع لأنها في الأصل صدر فيكون
واحداً ويكون جمعاً وذكر الآية ، وفسره بذلك أبو حيان أيضاً وأنشد قول الشاعر :

وأغض طرفي ما بدت لي جارتى حتى يوارى جارتى ما واما

وليس ما ذكر متعبنا فيه وهو معنى مجازى له وكذا النظر ، وجوز إرادته على معنى لا يرجع إليهم نظرهم
لينظروا إلى أنفسهم فضلا عن شيء آخر بل يقون مبهورين ، ولا ينبغي كما في الكشف أن يتخيل تعلق (إليهم)
بما بعده على معنى لا يرجع نظرهم إلى أنفسهم أي 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 مجعوعا هذا : وأنت
خبير بأن لزوم التكرار بين (مهطعين) و (لا يرتد إليهم طرفهم) على بعض التفاسير متحقق ولا يدفعه اعتبار
الحالية من مفعول (يؤخرهم) على أن بذلك لا يندفع عرق التكرار رأسا بين (تشخص فيه الأبصار) وكل
من الأمرين المذكورين كما لا يخفى على من صحت عين بصيرته . وفي إرشاد العقل السليم أن جملة (لا يرتد) الخ
حال أو بدل من (مقنعى) الخ أو استئناف ، والمعنى لا يزول ما اعتراهم من شخوص الأبصار وتأخير عما هو
من تمته من الإهطاع والافتناع مع ما بينه وبين الشخوص المذكور من المناسبة لتربية هذا المعنى ، وكأنه
أراد بذلك دفع التكرار ، وفي انفعال لا يزول الخ من ظاهر التركيب خفاء ، واعتبر بعضهم عدم الاستقرار
في الشخوص وعدم الطرف هنا ، فاعترض عليه بلزوم المناقاة ، وأجيب بأن الثاني يان 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 كجلود صخر حطه السيل من عل

وهذا يحتاج اليه على تقدير اعتبار ما ذكر سواء اعتبر كون الشخصوص وما بعده من أحوال الظالمين بخصوصهم أم لا ، والأولى أن لا يعتبر في الآية ما يحوج لهذا الجواب ، وأن يختار من التفاسير ما لا يلزمه صريح التكرار ، وأن يجعل شخوص الأبصار حال عموم الخلائق وما بعده حال الظالمين المؤخرين فتأمل .
(وَأَفَنَّتَهُمْ هَوَاءٌ ۙ) أى خالية من العقل والفهم لفرط الحيرة والدهشة ، ومنه قيل للجبان ، واللاحق : قلبه هواء أى لا قوة ولا رأى فيه ، ومن ذلك قول زهير :

كان الرجل منها فوق صعل من الظلمان جؤجؤه هواء
وقول حسان : ألا بلغ أبا سفيان عنى 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 : أى تمور فى أجوافهم إلى حلوقهم ليس لها مكان تستقر فيه ، والجملة فى 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) بفا رغة ، وذكر أنه إنما أفرد مع كونه خبرا لجمع لأنه بمعنى فارغة وهو يكون خبراً عن جمع كما يقال : أفدة فارغة لأن تاء التأنيث فيه يدل على تأنيث الجمع الذى فى أفنتهم ، ومثل ذلك أحوال صعبة وأفعال فاسدة ، وقال مولانا الشهاب : الهواء مصدر ولذا أفرد ، وتفسيره باسم الفاعل كالحالى بيان للمعنى المراد منه المصحح للحمل فلا ينافى بالمبالغة فى جعل ذلك عين الخلاء ، والمتبادر من كلام غير واحد أن الهواء ليس بمعنى الخلاء بل بالمعنى الذى يهب على الذهن من غير أعمال مروحة الفكر ، ففى البحر بعد سرد أقوال لا يقضى ظاهرها بالمصدرية أن الكلام تشبيه محض لأن الأفدة ليست بهواء حقيقة . ويحتمل أن يكون التشبيه فى فراغها من الرجاو الطمع فى الرحمة . وأن يكون فى اضطراب أفنتهم وجيشانها فى الصدور وانها تجيء وتذهب وتبلغ الحناجر . وهذا فى معنى ما روى آتفا عن ابن جبير . وذكر فى إرشاد العقل السليم ما هو ظاهر فى ان الكلام على التشبيه أيضا حيث قال بعد تفسير ذلك بما ذكرنا أولا : كأنها نفس الهواء الخالى عن كل شاغل هذا ؛ ثم إنهم اختلفوا فى وقت حدوث تلك الأحوال فقيل عند المحاسبة بدليل ذكرها عقيب قوله تعالى . (يوم يقوم الحساب) وقيل : عند إجابة الداعى والقيام من القبور . وقيل عند ذهاب السعداء إلى الجنة والأشقياء إلى النار فتذكر ولا تغفل (وأندر الناس) 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 . ونكتة العدول اليه من الاضمار على مقاله شيخ الاسلام الاشعار بأن المراد بالانذار هو الزجر عمام عليه من الظلم شفقة عليهم لا التخويف للارجاج والايذاء فالمناسب عدم ذكرهم بمنوان الظلم ، وقال الجبائى : وأبو مسلم : المراد بالناس ما يشمل أولئك الظالمين وغيرهم من المكلفين ، والانذار كما يدرك للكفار يكون لغيرهم كما فى قوله تعالى : (إنما تنذر من اتبع الذكر) والاتبان يعم الفريقين من كونهما فى الموقفين كأن

لحرقه بالكفار خاصة، وأياما كان - فالناس - مفعول أول - لأنذر - وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ﴾ مفعوله الثاني على معنى أنذرهم هوله وما فيه . فالإيقاع عليه مجازي أو هو بتقدير مضاف ، ولا يجوز أن يكون ظرفا للإنذار لأنه في الدنيا، والمراد بهذا اليوم اليوم المعهود وهو اليوم الذي وصف بما يذهل الألباب وهو يوم القيامة ، وقيل : هو يوم موتهم معذبين بالسكرات ولقاء الملائكة عليهم السلام بلا بشرى . وروى ذلك عن أبي مسلم ، أو يوم هلاكهم بالعذاب العاجل ، وتعقب بأنه يأباه القصر السابق ، وأجيب بما فيه مافيه ﴿ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ أي فيقولون ، والعدول عنه إلى مافى النظم الجليل للتسجيل عليهم بالظلم والاشعار بعليته لما يناله من الشدة المنبئ عنها القول ، وفي العدول عن الظالمين المتكفل بما ذكر مع اختصاره وسبق الوصف به للايدان على ما قيل بأن الظلم في الجملة كاف في الإفضاء إلى ما أفضوا إليه من غير حاجة إلى الاستمرار عليه كما ينبيء عنه صيغة اسم الفاعل ، والمعنى - على ما قال الجبائي وأبو مسلم - الذين ظلموا منهم وهم الكفار ، وقيل : يقول كل من ظلم بالشرك والتكذيب من المنذرين وغيرهم من الأمم الخالية : ﴿ رَبَّنَا أَخْرِنَا ﴾ أي عن العذاب أو آخر عذابنا ، ففي الكلام تقدير مضاف أو تجوز في النسبة ، قال الضحاك . ومجاهد : إنهم طلبوا الرد إلى الدنيا والامهال ﴿ إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾ أي أمد وحد من الزمان قريب ، وقيل : إنهم طلبوا رفع العذاب والرجوع إلى حال التكليف مدة يسيرة يعملون فيها ما يرضيه سبحانه والمعنى على ما روى عن أبي مسلم آخر آجالنا وابقنا أياما ﴿ نُحِبُّ دَعْوَتَكَ ﴾ أي الدعوة إليك وإلى توحيدك أو دعوتك لنا على السنة الرسل عليهم السلام ، ففيه إيحاء إلى أنهم صدقوهم في أنهم رسل الله سبحانه وتعالى ﴿ وَتَتَّبِعِ الرَّسُلَ ﴾ فيما جاؤا به أي نتدارك ما فرطنا به من اجابة الدعوة واتباع الرسل عليهم السلام ، ولا يتخلو 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 ان المحكى كلام ظالمى الأمم جميعا والمقصود بيان وعد كل أمة بالتوحيد واتباع رسولها على ما قيل .

﴿ أَوْ لَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلٍ ﴾ على تقدير القول معطوفا على « فيقول » والمعطوف عليه هذه الجملة أي فيقال لهم توبينا وتبليتا : ألم تؤخروا في الدنيا ولم تكونوا حلفتكم بذلك بالسنة لكم بطرا وأشرا وسفها وجهلا ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ ﴾ مما أنتم عليه من التمتع بالحظوظ الدنياوية أو بالسنة الحال ودلالة الأفعال حيث بنيت مشيدا وأملتم بعيدا ولم تحدثوا أنفسكم بالانتقال إلى هذه الأحوال والأحوال ، وفيه إشعار بامتداد زمان التأخير وبعده مداه أو مالكم من زوال وانتقال من دار الدنيا إلى دار أخرى للجزاء كقوله تعالى : ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتٍ ﴾ وروى هذا عن مجاهد ، وأياما كان « فإلهم » الخ جواب القسم ، و « من » صلة لتأكيد النفي ، وصيغة الخطاب فيه لمراعاة حال الخطاب في « أقسمتم » كما في حلف بالله تعالى ليخرجن وهو أدخل في التوبيخ من أن يقال مالنا - مراعاة لحال المحكى الواقع في جواب قسمهم ، وقيل هو ابتداء كلام من قبل الله تعالى جوابا لقولهم : ﴿ رَبَّنَا أَخْرِنَا ﴾ أي مالكم من زوال عن هذه الحال وجواب القسم لا يبعث الله من في القبور محذوفا وهو خلاف المتبادر •

وهذا 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 ، يقولون : (ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل) فيجيبهم الله عز وجل (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وان يشرك 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 نجب دعوتك وتبع الرسل) فيجيبهم تبارك وتعالى (أولم تكونوا أقسمتم من قبل) الآية ، ثم يقولون : (ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل) فيجيبهم جل جلاله « أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير » فيقولون : « ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين » فيجيبهم جل وعلا [اخسأوا فيها ولا تكلمون] فلا يتكلمون بعدها ان هو الا زفير وشهيق ، وعند ذلك انقطع رجاؤهم وأقبل بعضهم ينبس في وجه بعض وأطبقت عليهم جهنم ، اللهم انا نعوذ بك من غضبك ونلوذ بك منك من عذابك ونسألك التوفيق للعمل الصالح في يومنا لغدنا والتقرب اليك بما يرضيك قبل أن يخرج الامر من يدنا (وَسَكَنْتُمْ) من السكنى بمعنى التبوؤ والاستيطان وهو بهذا المعنى مما يتعدى بنفسه تقول سكنت الدار واستوطنتها الا أنه عدى هنا بفي حيث قيل :

(فِي مَسَاكِنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ) جريا على أصل معناه فانه 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 ساف ايذان بأن غائلة الظلم آيلة الى صاحبه ، والمراد بهم - كما قال بعض المحققين - اما جميع من تقدم من الأمم المملوكة 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 بمعانيه الآثار وتواتر الاخبار (كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ) من الاهلاك والعقوبة بما فعلوا من الظلم والفساد ، وفاعل (تبين) مضمرة يعود على ما دل عليه الكلام أى فعلنا العجب بهم أو حالهم أو خبرهم أو نحو ذلك ، وكيف في محل نصب - بفعلنا - وجملة الاستفهام ليست معمولة - لتبين - لأنه لا يعلق ، وقيل : الجملة فاعل (تبين) بناء على جواز كونه جملة وهو قول ضعيف للكوفيين •

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 قولهم : على كيف تبع الأحرار وقولهم : انظر إلى كيف تصنع . وقرأ السلمي فيما حكاه عنه أبو عمرو الداني « ونبين » بنون العظمة ورفع الفعل ، وحكى ذلك أيضا صاحب اللوامح عن عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه ، وذلك على إضمار مبتدأ أى ونحن نبين والجملة حالية ، وقال المهدي عن السلمي أنه قرأ بنون العظمة إلا أنه جزم الفعل عطفا على تكونوا أى أولم نبين لكم (وَضَرَبْنَا لَكُمْ) أى فى القرآن العظيم على تقدير اختصاص الخطاب بالمنذرين أو على السنة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على تقدير عمومه لجميع الظالمين

(الأمثال ٤) أي صفات ما فعلوا وما فعل بهم من الأمور التي هي في الغرابة كالأمثال المضروبة لتعتبروا وتقيسوا أعمالكم على أعمالهم وما لكم على ما لهم وتنتقلوا من حلول العذاب العاجل إلى العذاب الآجل فتردعوا عما كنتم فيه من الكفر والمعاصي ، وجوز أن يراد من الأمثال ما هو جمع مثل بمعنى الشبيه أي بينا لكم أنهم مثلهم في الكفر واستحقاق العذاب : وروى هذا عن مجاهد ، والجمل الثلاث في موقع الحال من ضمير (أقسمتم) أي أقسمتم أن ليس لكم زوال والحال أنكم سكتتم في مساكن المهلكين بظلمهم وتبين لكم فعلنا العجيب بهم ونبهناكم 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 تناهيهم في استحقاق ما فعل بهم ، أو وقد مكرروا مكرهم المذكور في ترتيب مبادئ البقاء ومدافعة أسباب الزوال فالمقصود إظهار عجزهم واضمحلال قدرتهم وحقارتها عند قدرة الله سبحانه قاله شيخ الإسلام ، وهو ظاهر في أن هذا من تمة ما يقال 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 : (أو لم تكونوا أقسمتم) إلى قوله تعالى (لتزول منه الجبال) وذكره ابن عطية احتمالا ، وقيل غير ذلك مما استعمله إن شاء الله تعالى قريبا . وظاهر كلام غير واحد أن استفادة المبالغة في (مكرروا مكرهم) من الإضافة ، وفي الحواشي الشهابية أن (مكرهم) منصوب على أنه مفعول مطلق لأنه لازم فدلالته على المبالغة لقوله تعالى الآتي : (وإن كان مكرهم) الخ لأن إضافة المصدر تفيد العموم أي أظهروا كل مكرهم أو لأن إضافته وأصله التنكير لإفادة أنهم معروفون بذلك وللبحث فيه مجال (وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ) أي جزاء 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 فإضافة (مكر) إلى الفاعل وهو الظاهر المتبادر ، وقيل : إنه مضاف إلى مفعوله على معنى عنده تعالى مكرهم الذي يمكرهم به وتعقبه أبو حيان بأن المحفوظ أن مكر لازم ولم يسمع متعديا ، وأجيب بأنه يجوز أن يكون المكر متجاوزا به أو مضمنا معنى الكيد أو الجزاء ، والكلام في نسبة المكر إليه تعالى وأنه إما باعتبار المشاكلة أو الاستعارة مشهور ، وذكر بعض المحققين أن المراد بهذا المكر ما أفاده قوله تعالى : (كيف فعلنا بهم) لأنه وعيد مستأنف . والجملته حال من الضمير في (مكرروا) أي مكرروا 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) أي وإن كان مكرهم في غاية الشدة والمتانة ، وعبر عن ذلك بكونه معدى لازالة الجبال عن مقارها لكونه مثلا في ذلك . (وإن) 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 فالجزاء المجرد عن ذلك لا يكاد يتأتى معه النكبة التي يدور عليها ما في إن الوصلية

من التأكيد المعنوي . وجوز أن يكون المعنى أنه تعالى يقابلهم بمكرهم ، ولا يمنع من ذلك كون مكرهم في غاية الشدة فهو سبحانه وتعالى أشد مكرًا ، 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 تحقيق مكرهم وانه 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 مسعود من أنه قرأ «وما كان» بما النافية ، وتعقب بأن فيه معارضة للقراءة الدالة على عظم مكرهم كقراءة الجمهور ، وأجيب بأن الجبال في تلك القراءة يشار بها إلى مراموا إبطاله من الحق كما أشرنا إليه وفي هذه على حقيقتها فلا تعارض إذ لم يتواردا على محل واحد نفيًا وإثباتًا . ورد بأنه إذا جعل الحق شبيهاً بالجبال في الثبات كان مثاها بل أدون منها في هذا المعنى ، فإذا نفي ازالته آياه انتفى ازالته جبال الدنيا وحينئذ يحىء الاشكال . وتعقبه الشهاب 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 ازالة الأقوى دون الآخر لما منع كاشجاع يقدر على قتل أسد ولا يقدر على قتل رجل مشبه به لامتناعه بعدة أو حصن ولا حصن أحسن وأحمى من تأييد الله تعالى شأنه للحق بحيث تزول الجبال يوم تنسف نسفاً ولا يزول انتهى ، وإلى تفسير (الجبال) على هذه القراءة بما ذكرنا ذهب شيخ الإسلام ثم قال : وأما كونها عبارة عن أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأمر القرآن العظيم - كما قيل - فلا مجال له إذ المالكرون هم المهلكون لا الساكنون في مساكنهم من المخاطبين . وإن خص الخطاب بالمتذنبين وسيظهر لك قريباً إن شاء الله تعالى جواز ذلك على بعض الأقوال في الآية ، والجملة حال من الضمير في «مكروا» لا من قوله تعالى : «وعند الله مكرهم» وجوز أبو البقاء . وغيره أن تكون مخففة من الثقيلة والمعنى إن كان مكرهم لتزول منه ما هو كالجبال في الثبات من الآيات والشرائع والمعجزات ، والجملة أيضاً حال من الضمير المذكور أي مكروا مكرهم اليهود وأن الشأن كان مكرهم لازالة الحق من الآيات والشرائع على معنى أنه لم يكن يصح أن يكون منهم مكر كذلك وكان شأن الحق مانعاً من مباشرة المكر لازالته .

وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن وثاب . والكسائي (لتزول) بفتح اللام الأولى ورفع الفعل - فان - على ذلك عند البصريين مخففة واللام هي الفارقة ، وعند الكوفيين نافية واللام بمعنى إلا ، والقصد إلى تعظيم مكرهم فالجملة حال من قوله تعالى : (وعند الله مكرهم) أي عنده تعالى جزاء مكرهم أو المكر بهم والحال أن مكرهم 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 . وأبوسلمة بن عبد الرحمن . وأبو إسحق السبيعي . وزيد ابن علي رضي الله تعالى عنهم ورحمهم «وان كاد» بدال مكان النون «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 مكرهم الجبال» وحمل ذلك بعضهم على التفسير لمخالفته لسواد المصحف مخالفة ظاهرة ، هذا ومن الناس من قال : إن الضمير في «مكروا» للمتذنبين ، والمراد بمكرهم . أفاده قوله عز وجل : «ولا ذمكم بك الذين كفروا ينتهكوا أو يقتلوك أو يخرجوك» وغيره من أنواع مكرهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، قال

شيخ الاسلام : ولعل الوجه حينئذ أن يكون قوله تعالى : « وقد مكروا ، الخ حالا من القول المقدر أى فيقال لهم ما يقال 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 مكرم) حال من ضمير (مكروا) حسبما ذكر من قبل . وقوله تعالى : (وإن كان مكرم) إلى آخره . سوق لبيان عدم تفاوت الحال فى تحقيق الجزاء بين كون مكرم قويا أو ضعيفا كما مرت الإشارة إليه ، وعلى تقدير كون (إن) نافية فهو حال من ضمير (مكروا) والجبال عبارة عن أمر النبى صلى الله عليه وسلم أى وقد مكروا والحال أن مكرم ما كان لتزول منه هاتيك الشرائع والآيات التى هى كالجبال فى القوة ، وعلى تقدير كونها مخففة من الثقل واللام مكسورة يكون حالا منه أيضا ، على معنى أن ذلك المكر العظيم منهم كان لهذا الغرض ، والقصد إلى أنه لم يصح أن يكون منهم مكر كذلك لما أن شأن الشرائع أعظم من أن يمكروا . وعلى تقدير فتح اللام فهو حال من قوله تعالى : (وعند الله مكرم) كما ذكر سابقا . ويجوز أن يراد بمكرم شركهم كما أخرجه ابن جرير . وغيره عن ابن عباس ، والجبال على حقيقتها وأمر الجملة على ما قاله .

وحاصل المعنى لم يكن الصادر عنهم مجرد الاقسام مع ما ينافيه بل اجترؤا على الشرك وقالوا : « اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا إدا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا » وقد روى عن الضحاك أنه صرح بأن مانحن فيه كهذه الآية ، ثم إن القول بجعل الضمير للنذرين قول بعدم دخول هذا الكلام فى حيز ما يقال ، وهو الظاهر كما قيل ، وكذا حمل الجبال على معناها الحقيقى . وفى البحر الذى يظهر أن زوال الجبال مجاز ضرب مثلا لمكر قريش وعظمه والجبال لا تزول ، وفيه من المبالغة فى ذم مكرم ما لا يخفى .

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

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

وقد شاع ذلك من أخبار القصاص وخبرهم واقع عز درجة القبول ولو طاروا إلى النسر الطائر ، ومثل ذلك فيما أرى خبر المتهمه فانهم والله تعالى أعلم (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخَلَّفًا وَعَدَّهُ رَسُولًا) تثبت له صلى الله تعالى عليه وسلم على ما هو عليه من الثقة بلفظه سبحانه . والتيقن بانجاز وعده تعالى بتعذيب الظالمين المقرون

بالأمر بانذارهم كما يفصح عنه الفاء ، وقال الطيبي : واستحسنه التلميذ أنه يجوز أن يحمل الوعد على المهاد بقوله تعالى : (وعند الله مكرهم) وقد جعله وجهاً آخر لما ذكره الزمخشري من تفسيره له بقوله تعالى : (إنا لننصر رسلاً) و(كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) وفيه نظر لأنه لا اختصاص لذلك - كما قيل - بالتعذيب لاسم الأخرى ، وإضافة (مخلف) 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 نظيراً لذلك قوله :

تري الثور فيها مدخل الظل رأسه • وسائرہ باد إلى الشمس أجمع
وذكر أبو البقاء أن هذا قريب من قولهم : يأسارق الليلة أهل الدار . وفي الكشاف أن تقديم الوعد ليعلم أنه تعالى لا يخلف الوعد أصلاً كقوله سبحانه : (لا يخلف الميعاد) ثم قال جل شأنه : (رسله) ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحداً وليس من شأنه إخلاف المواعيد كيف يخلف رسله الذين هم خيرته وصفوته ونظر فيه 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 سيقت لتهديد الظالمين بما وعد سبحانه على السنة رسله عليهم السلام فالمهم ذكر الوعد وكونه على السنة 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 الحن) أنه قدم (شركاء) للايدان بأنه لا ينبغي أن يتخذ الله تعالى شركاء مطلقاً ذكر (الجن) تحقيراً أي إذا لم يتخذ من غير الجن فالجن أحق بأن لا يتخذوا • وتعقب بأنه لا يدفع السؤال بل يؤيده ، وكذا ما ذكره الفاضل الطيبي فإنه مع تطويله لم يأت بطائل فالوجه ما في الكشاف من أن ذلك الإعلام إنما نشأ من جعل الاهتمام بشأن الوعد فهو ما سبق له الكلام وما عداه تبع ، وإفادة هذا الأسلوب الترقى كإفادة (اشرح لي صدرى) الاجمال والتفصيل . نعم أن الظاهر من حال صاحب الكشاف أنه أضمر فيما قرره اعترافاً وهذه مسألة أخرى ، وقيل : (مخلف) هنا معد إلى واحد كقوله تعالى : (لا يخلف الميعاد) فاضيف إليه وانتصب (رسله) بوعد إذ هو مصدر ينحل إلى أن والفعل وقرأت فرقة (مخلف وعده رسله) بنصب (وعده) وإضافة (مخلف) إلى (رسله) ففصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول ، وهذه القراءة تؤيد إعراب الجمهور في القراءة الأولى وأنه مما يتعدى ، مخلف ، هنا إلى مفعولين (إن الله عزيز) غالب لا يماكر وقادر لا يقادر (ذو انتقام) من أعدائه لأولياته فالجمله 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 تعرض لوصف العز والانتقام المشعرين بذلك ، والمراد بالانتقام ما أشير إليه بالفعل وعبر عنه بالمكره

(يوم تبدل الأرض غير الأرض) ظرف لمضمر مستأنف ينسحب عليه النهي المذكور أي ينجزه يوم إلى آخره أو معطوف عليه نحو (وارتقب يوم) إلى آخره ، وجعله بعض الفضلاء معمولاً لا ذكر محذوفاً كما قيل في شأن نظائره ، وقيل : ظرف للانتقام وهو (يوم يأتيهم العذاب) بعينه ولكن له أحوال جملة يذكر

كل مرة بعنوان مخصوص ، والتقييد مع عمرم انتقامه سبحانه للاوقات كلها للافصاح عما هو المقصود من تعذيب الكفرة المؤخر إلى ذلك اليوم بموجب الحكمة المقتضية له •
وجوز أبوالبقاء تعلقه بلا يخلف الوعد مقدرًا بقريئة السابق ، وفيه الوجه قبله من الحاجة إلى الاعتذاره وقال الحوفي : هو متعلق - بمخلف - و(إن الله عزيز ذو انتقام) جملة اعتراضية ، وفيه رد لما قيل : لا يجوز تعلقه بذلك لأن ما قبل إن لا يعمل فيما بعدها لأن لها الصدارة ، ووجه أنها لكونها وما بعدها اعتراضا لا يبالي بها فاصلا •

وجوز الزمخشري انتصابه على البدلية من (يوم يأتيهم) وهو بدل كل من كل ، وتبعه بعض من منع تعلقه - بمخلف - لما كان ماله الصدر . والعجب أن العامل فيه حينئذ - أنذر - فيلزم عليه ما لزم القائل بتعلقه بما ذكر فكانه ذهب إلى أن البدل له عامل مقدر وهو ضعيف ، وقوله تعالى : (وَالسَّمَاوَاتُ) عطف على المرفوع أي وتبدل السموات غير السموات ، والتبديل قد يكون في الذات كما في بدلت الدراهم دنائير ومنه قوله تعالى : (بدلناهم جلودا غيرها) وقد يكون في الصفات كما في قولك : بدلت الحلقة خاتما إذا غيرت شكلها ، ومنه قوله سبحانه : (يبدل الله سيئاتهم حسنات) والآية الكريمة ليست بنص في احد الوجهين نص ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال تبدل الأرض يزداد فيها وينقص منها وتذهب آكامها وجبالها وأوديتها وشجرها وما فيها وتمد مد الاديم العكاظي وتصير مستوية لا ترى فيها عرجا ولا أمتا. وتبدل السموات بذهاب شمسها وقمرها ونجومها وحاصله يغير كل عما هو عليه في الدنيا . وأنشد :

وما الناس بالناس الذين عهدتهم ولا الدار بالدار التي كنت أعلم

وقال ابن الانباري : تبدل السموات بطيها وجعلها مرة كالممل ومرة وردة كالدهان . وأخرج ابن أبي الدنيا ، وابن جرير . وغيرهما عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : تبدل الأرض من فضة والسماء من ذهب . وأخرج ابن المنذر 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 لا خلق كلها فيجوز أن يكون الموجود الآن بعضها ثم تصير السموات والأرض بعضا منها ، وفيه أن هذا وإن صحه لا يقرب به ، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى : (كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين) 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 نارا 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 فأكل 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 : درمكة بأبي أنت فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم ثم قال : قائل الله تعالى يهود هل تدرون ما الدرمة؟ لباب الخبز . وقد تقدم خبر أن الأرض تكون يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها 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 ، ولأمانع 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 ولكون تبديلها أعظم أمرا بالنسبة إلينا .

(وبرزوا) أى الخلائق أو الظالمون المدلول عليهم بمعونة السياق كما قيل ، والمراد بروزهم 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 مبنيا للفعول على سبيل التكرير باعتبار المفعول لكثرة المخرجين (لله) أى الحكيم 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 مغيث سواه وفى ذلك أيضا تحقيق إتيان العذاب الموعد على تقدير كون (يوم تبدل) بدلا من (يوم يأتيهم العذاب) . (وترى الجرمين) عطف على (برزوا) . والعدول إلى صيغة المضارع لاستحضار الصورة أو للدلالة

على الاستمرار ، وأما البروز فهو دفعي لا استمرار فيه وعلى تقدير حالة (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 فالجزمين مفعولها وقوله تعالى : (مُقَرَّنِينَ) حال منه ، وإن كانت عليية فالجزمين 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 اقتروا من العقائد الزائغة والملكات الرديئة والأعمال السيئة غب تصورهما وتشكلها بما يناسبها من الصور الموحشة والأشكال الهائلة ، أو قرنوا مع جزاء ذلك أو كتابه فلا حاجة إلى حديث التصور بالصور ، أو قرنت أيديهم وأرجلهم إلى رقابهم وجاء ذلك في بعض الآثار والظاهر أنه على حقيقته •

ويحتمل - على ما قيل - أن يكون تمثيلا لمواخذتهم على ما اقترفته أيديهم وأرجلهم ، وأصل المقرن بالشديد من جمع في قرن بالتحريك وهو الوثاق الذي يربط به (في الأصفاذ) جمع صفاذ ويقال فيه صفاذ وهو القيد الذي يوضع في الرجل أو الغل الذي يكون في اليد والعنق أو ما يضم به اليد والرجل إلى العنق ويسمى هذا جماعة ، ومن هذا قول سلامة بن جندل :

وزيد الخيل قد لاقى صفاذا • يعرض بساعدو بعظم ساق

وجاء صفاذ بالتخفيف وصفاذ بالشديد للتكثير وتقول: أصفدته إذا أعطيته فتأتي بالهمزة في هذا المعنى ، وقيل : صفاذ وأصفاذ معا في القيد والاعطاء ، ويسمى العطاء صفاذا لأنه يقيد • ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا • 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 الأبله فيطبخ وتنهأ به الأبل الجربى 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 ، ورقيق 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 سال بنفسه يقال زفت وإن كان بالصناعة فقطران ، ويقال فيه : قطران بوزن سكران • وروى عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما أنهما قرآ به ، وقطران بوزن سرحان ولم تقف على من قرأ بذلك ، والجملة من المتبدا والخبر في موضع النصب على الحالية من المجرمين أو من ضميرهم في (مقرنين) أو من (مقرنين) نفسه على ما قيل رابطها الضمير فقط كما في طلبته فوه إلى في أو مستأنفه ، وأياما كان في (سرايلهم) تشبيهه بليغ وذلك أن المقصود أنه تظلي جلود أهل النار بالقطران حتى يعود طلاؤه كالسرايل وكان ذلك ليجمع عليهم الألوان الأربعة من العذاب لذعه وحرقه وإسراع النار في جلودهم واللون الموحش والتن

علي ان التفاوت بين ذلك القطران وما نشاهده كالتفاوت بين النارين فكان ما نشاهده منهما أسماء مسمياتها في الآخرة فبكرمه العميم فعوذ وبكنفه الواسع نلوذ ، وجوز أن تكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن تشبه النفس المتأبسة بالمالكات الرديئة كالكفر والجهل والعناد والغباوة بشخص لبس ثيابا من زفت وقطران ، ووجه الشبه تحلى كل منهما بأمر قبيح مؤذ لصاحبه يستكره عند مشاهدته ، ويستعار لفظ أحدهما الآخر ، 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 ما لا بسوه في هذه النشأة وجعلوه شعارا لهم من العقائد الباطلة والأعمال السيئة المستجلبه لفنون العذاب قد تجسدت في النشأة الآخرة بتلك الصورة المستتعبة لاشتداد العذاب ، عصمنا الله تعالى من ذلك بلطفه وكرمه . وأنت تعلم 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 وثانيتها (آن) بوزن عان بمعنى شديد الحرارة .

قال الحسن : قد سمرت عليه جهنم منذ خلقت فتناهى حره ﴿ وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ ۝ ه ﴾ أي تعلقها وتحيط بها النار التي تسمر بأجسادهم المسريلة بالقطران ، وتخصيص الوجوه بالحكم المذكور مع عمومه 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 أقدنتهم لأنها أشرف الأعضاء الباطنة ومحل المعرفة وقدملوها بالجهالات أو خللوها كما قيل : عن القطران المغنى عن ذكر غشيان النار ، ووجه تخليتها عنه بأن ذلك لعله ليتعارفوا عند انكشاف اللهب أحيانا ويتضاعف عذابهم بالخزى على رؤس الأشهاد . وقرى برفع الوجوه ونصب (النار) كأنه جعل ورود الوجوه على النار غشيانا لها مجازا . وقرى (تغشى) أي تغشى بحذف إحدى التامين ، والجملة كما قال أبو البقاء نصب على الحال كالجملة السابقة وفي الكشف وافاد العلامة الطيبي أن - مقرنين - سرايلهم من قطران - تغشى - أحوال من مفعول (ترى) جرى بها كذلك للترقى ؛ ولهذا جرى . بالثانية جملة اسمية لأن سرايل القطران الجامعة بين الأنواع الأربعة أظلم من الصغد ، وأما تغشى فتجديد الاستحضار المقصود في قوله تعالى : (وترى) لأن الثاني أهول ، والظاهر أن الثانيين منقطعان من حكم الرؤية 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 العربيين على عدم الانقطاع ﴿ لِيَجْزِيَ اللَّهُ ﴾ متعلق بمضمر أي يفعل بهم ذلك ليجزى سبحانه ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ﴾ أي بجرمة بقرينة المقام ﴿ مَا كَسَبَتْ ﴾ من أنواع الكفر والمعاصي جزاء وفاقا ، وفيه إيذان بأن جزاءهم مناسب لأعمالهم ، وجوز على هذا الوجه كون النفس أعم من الجرمة والمطيمة لأنه إذا خص المجرمون بالعقاب علم اختصاص المطيعين بالثواب ، مع أن عقاب المجرمين وهم أعداؤهم جزاء لهم أيضا كما قيل :

من عاش بعد عدوه يوماً فقد بلغ المنا

ويجوز على اعتبار العموم تعلق اللام - ببرزوا - على تقدير كونه معطوفاً على (تبدل) والضمير للخلق ويكون ما بينهما اعتراضاً فلا اعتراض أي برزوا للحساب ليجزي الله تعالى كل نفس مطيعة أو عاصية ما كسبت من خير أو شر ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٥١﴾ لأنه لا يشغله سبحانه فيه تأمل وتبع ولا يمنعه حساب عن حساب حتى يستريح بعضهم عند الاشتغال بحاسبة الآخرين فيتأخر عنهم العذاب، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد سريع الانتقام، وذكر المرتضى في درره وجوهاً أخرى في ذلك ﴿هَذَا بَلَاغٌ﴾ أي ما ذكر من قوله سبحانه: (ولا تحسبن الله غافلاً) إلى هنا، وجوز أن يكون الإشارة إلى القرآن وهو المروي عن ابن زيد أو إلى السورة والتذكير باعتبار الخبر وهو (بلاغ) والكلام على الأول أبلغ فكأنه قيل: هذا المذكور آنفاً كفاية في العظة والتذكير من غير حاجة إلى ما انطوى عليه السورة الكريمة أو كل القرآن المجيد من فنون العظات والقوارع، وأصل البلاغ مصدر بمعنى التبليغ وبهذا فسره الراغب في الآية، وذكر مجيئه بمعنى الكفاية في آية أخرى ﴿لِلنَّاسِ﴾ للكفار خاصة على تقدير اختصاص الإنذار بهم في قوله سبحانه: (وانذر الناس) أو لهم وللمؤمنين كافة على تقدير شمولهم أيضاً وإن كان ما شرح مختصاً بالظالمين على ما قيل: ﴿وَلْيُنذِرُوا بِهِ﴾ عطف على محذوف أي لينصحوها أو لينذروا به أو نحو ذلك فتكون اللام متعلقة بالبلاغ، ويجوز أن تتعلق بمحذوف وتقديره ولينذروا به أنزل أو تلى، وقال الماوردي: الواو زائدة، وعن المبرد هو عطف مفرد على مفرد أي هذا بلاغ وإنذار، ولعله تفسير معنى لا أعراب. وقال ابن عطية: أي هذا بلاغ للناس وهو لينذروا به فجعل ذلك خبراً طو محذوفاً، وقيل: اللام لام الأمر، قال بعضهم: وهو حسن لولا قوله سبحانه: (وليدكر) فانه منصوب لا غير، وارتضى ذلك أبو حيان وقال: إن ما ذكر لا يخدمه إذ لا يتعين عطف (ليذكر) على الأمر بل يجوز أن يضم له فعل يتعلق به، ولا يخفى أنه تكلف. وقرأ يحيى بن عمار الذراع عن أبيه. وأحمد ابن يزيد السلي (ولينذروا) بفتح الياء والذال مضارع نذر بالشئ إذا علم به فاستعد له قالوا: ولم يعرف لنذر بمعنى علم مصدر فهو كعسى وغيرها من الأفعال التي لا مصادر لها، وقيل: إنهم استغنوا بأن والفعل عن صريح المصدر، وفي القاموس نذر بالشئ كفرح عليه فحذره وأنذره بالأمر إنذاراً ونذراً ونذيراً أعلاه وحذره. وقرأ مجاهد. وحيد بتاء مضمومة وكسر الذال ﴿وَلْيَعْلَمُوا﴾ بالنظر والتأمل بما فيه من الدلائل الواضحة التي هي أهلاك الأمم وأسكان آخرين مساكنهم وغيرهما مما تضمنه ما أشار إليه ﴿أَمَّا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ لا شريك له أصلاً، وتقديم الإنذار لانه داع إلى التأمل المستتبع للعلم المذكور ﴿وَلْيَذَكَّرْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ٥٢﴾ أي ليتذكروا شؤون الله تعالى ومعاملته مع عباده ونحو ذلك فيرتدعوا عما يرد بهم من الصفات التي يتصف بها الكفار ويتدعوا بما يحظيهم لديه عز وجل من العقائد الحقة والأعمال الصالحة. وفي تخصيص التذكار بأولي الأبواب اعلاء شأنهم وفي إرشاد العقل السليم أن في ذلك تلويحاً باختصاص العلم بالكفار ودلالة على أن المشار إليه بهذا القوارع المسوقة لشأنهم لا كل السورة المشتملة عليها وعلى ما سبق للمؤمنين أيضاً فان فيه ما يفيد فائدة جديدة، وللبحث فيه مجال، وفيه أيضاً أنه حيث كان ما يفيد البلاغ من التوحيد وما يترتب عليه من الأحكام بالنسبة إلى الكفرة أمر احادنا وبالنسبة إلى أولي الأبواب الثبات على ذلك عبر عن الأول بالعلم وعن الثاني بالتذكير وروى ترتيب الوجود مع ما

فيه من الحتم بالحسنى، وذا ذكر القاضي يرض الله تعالى غرة أحواله أنه سبحانه ذكر لهذا البلاغ ثلاث فوائد هي الغاية والحكمة في إنزال الكتب . تكميل الرسل عليهم السلام للناس المشار اليه بالإنذار . واستكمالهم القوة النظرية التي منتهى كمالها 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 . طلقا، ولا يقدح في ذلك ما قيل : إن الآية نزلت في أبي بكر رضى الله تعالى عنه، وقد ناسب مختتم هذه السورة مفتحها وكثيرا ما جاء ذلك في سور القرآن حتى زعم بعضهم أن قوله تعالى : (واينذروا به) معطوف على قوله سبحانه : (ليخرج الناس) وهو من البعد بمكان ، نسأله سبحانه عز وجل أن يمن علينا بشآيب العفو والغفران .

هذا (ومن باب الإشاره في الآيات) (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلدا آمنا) قال ابن عطاء : أراد عليه السلام أن يجعل سبحانه قلبه آمنا من الفراق والحجاب ، وقيل : اجعل بلد قايي ذا أم بك عنك (واجنبني وبني أن نعبد الأصنام) من المرغوبات الدنية والمشتبهات الحسية .

وقال جعفر رضى الله تعالى عنه : أراد عليه السلام لا تردني إلى مشاهدة الخلة ولا ترد أولادى إلى مشاهدة النبوة ، وعنه أنه قال : أصنام الخلة خطرات الغفلة والحظات المحبة ، وفي رواية أخرى أنه عليه السلام كان آمنا من عبادة الأصنام في كبره وقد كسرها في صغره لكنه علم أن هوى كل إنسان صنمه فاستعاذ من ذلك . وقال الجنيد قدس سره : أى امنعنى 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 أضللن كثيرا من الناس) بالتعلق بها والانجذاب اليها والاحتجاب بها عنك سبحانه «فمن تبعنى» في طريق المجاهدة والخلة يبذل الروح بين يديك «فانه منى» طينته من طينتى وقلبه من قلبى وروحه من روحى وسره من سرى ومشربه من مشربه فى الخلة من مشربى «ومن عصانى» وفعل ما يقتضى الحجاب عنك «فانك غفور رحيم» فلا أدعوا عليه وأفوض أمره اليك . قيل : إن هذا منه عليه السلام دعاء للعاصى بستر ظلمته بنوره تعالى ورحمته جل شأنه آياه بأفاضة الكمال 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 عصانى) إلى مقام الجمع ولذا لم يقل : «ومن عصاك» ويجوز أن يقال : انما أضاف عصيانهم إلى نفسه لأن عصيان الخلق للخالق غير ممكن ، وما من دابة الا وربى أخذ بناصيتها فهم في كل أحوالهم مجيبون لداعى السنة مشيئته سبحانه وإرادته القديمة ، وسئل عبدالعزيز المحكى لم لم يقل الخليل ومن عصاك ؟ فقال لأنه عظم ربه عز وجل وأجله من أن يثبت أن أحدا يجترئ على معصيته سبحانه وكذا أجله سبحانه من أن يباغ أحد مبلغ ما يليق بشأنه عز شأنه من طاعته حيث قال «فمن تبعنى» «ربنا انى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم» قيل : ان من عادة الله تعالى أن يبتلى خليفه بالعظائم لينزعه عن نفسه وعن جميع الخليقة لكلا يبقى بينه وبينه حجاب من الحدثنان ، فلذا أمر جل شأنه هذا الخليل أن يسكن من ذريته فى وادى الحرم بلا ماء ولا زاد اينقطع اليه ولا يعتمد الا عليه عز وجل ، وناداه باسم الرب طه ما فى تربية عياله وأهله بالطفاه وايوائهم الى جوار كرامته «ربنا اقيموا الصلاة» التي يصل العبد بها اليك ويكون مرآة تجليك «فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم» تميل بوصف الاراده والمحبة ليسلنكوهم اليك ويدلوهم عليك ، قال ابن عطاء من انقطع عن الخلق بالسكينة صرف الله تعالى اليه وجوه الخلق وجعل مودته فى صدورهم ومحبة فى

قلوبهم ، وذلك من دعاء الخليل عليه السلام لما قطع أهله عن الخلق والاسباب قال : « فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات » قيل: أي ثمرات طاعتك وهي المقامات الرفيعة والدرجات الشريفة . وقال الواسطي : ثمرات القلوب وهي أنواع الحكمة ورئيس الحكمة رؤية المنة والعجز عن الشكر على النعمة وهو الشكر الحقيقي ولذلك قال : « لعلمهم يشكرون » أي يعلمون أنه لا ينهياً لاحد أن يقوم بشكرك وثمره الحكمة تزيل الأمراض عن القلوب كما أن ثمرة الأشجار تزيل أمراض النفوس . وقيل : أي ارزقهم الأولاد الانبياء والصلحاء ، وفيه إشارة الى دعوته بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم المعنى له بقوله : « ربنا وابعث فيهم رسولا » وأي الثمرات أشهى من أصفى الأصفياء وأتقى الأتقياء وأفضل أهل الأرض والسماء وحبیب ذی العظمة والكبرياء فهو عليه الصلاة والسلام ثمرة الشجرة الابراهيمية وزهرة رياض الدعوة الخليلية بل هو صلى الله عليه وسلم ثمرة شجرة الوجود . ونور حديقة الكرم والجود . ونور حديقة كل موجود صلى الله عليه وسلم عليه إلى اليوم المشهود « ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن » قال الخواص : ما نخفي من حبك وما نعلن من شكرك . وقال ابن عطاء : ما نخفي من الاحوال وما نعلن من الآداب ، وقيل : ما نخفي من التضرع في عبوديتك وما نعلن من ظاهر طاعتك في شريعتك ، وأيضا ما نخفي من أسرار معرفتك وما نعلن من وظائف عبادتك ، وأيضا ما نخفي من حقائق الشوق اليك في قلوبنا وما نعلن في غلبة مواجيدنا باجراء العبرات وتصعيد الزفرات :

وارحمنا للماشقين تكافوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء الباحثين تباح
وان همو كتموا نحدث عنهم عند الوشاة المدمع السحاح

وقال السيد علي البندنجي قدس سره :

كتمت هوى حبيبه خوف إذاعة فله كم صب أضربه الذيع
ولكن بدت آثاره من تأوهي اذا فاح مسك كيف يخفي له ضوع

(وما يخفي على الله من شيء في الأرض ولا في السماء) فيعلم ماخفي وما أعلن (ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار) قيل : الظالم من تجاوز طوره وتبختر على بساط الانانية زاعماً أنه قد تزلزل من ماء زمزم المحبة واستغرق في لحي بحر الفناء ، توعدده الله تعالى بتأخير فضيحه إلى يوم تشخص فيه ابصار سكارى المعرفة والتوحيد وهو يوم الكشف الاكبر حين تبدو أنوار سطوات العزة فيستغرقون في عظمتها بحيث لا يقدر على الالتفات إلى غيره فهناك يتبين الصادق من الكاذب :

إذا اشتبكت دموع في حدود تبين من بكى من نباي

وقوله سبحانه : (مهطعين مقنعي رؤسهم لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء) شرح لاحوال أصحاب الابصار الشاخصة وهم سكارى المحبة على الحقيقة ، قال ابن عطاء في : (وأفئدتهم هواء) هذه صفة قلوب أهل الحق متعلقة بالله تعالى لا تقر الامعه سبحانه ولا تسكن الا اليه وليس فيها محل لغيره (وأندر الناس يوم يأتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا أخرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك وتبع الرسل) طلبوا تدارك ما فات وذلك بتهديب الباطن والظاهر والانتظام في سلوك الصادقين وهيئات ثم هيئات ، ثم أجيبوا 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 الا وجهه •
 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 الطبيعة بأرض النفس عند الوصول إلى مقام القلب ، وسماه القلب بسما.
 السر ، وكذا تبدل أرض النفس بأرض القلب ، وسماه السر بسما الروح ، وكذا كل مقام يعبره السالك يتبدل
 ما فوقه وما تحته كتبدل سما التوكل في توحيد الافعال بسما الرضا في توحيد الصفات ، ثم سما الرضا بسما
 التوحيد عند كشف الذات (وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الاصفاد) بسلاسل الشهوات (سرايلهم
 من قطران) وهو قطران أعمالهم النتنه (وتغشى) تستر (وجوههم النار) في جهنم الحرمان وسعير الاذلال
 والاحتجاب عن رب الارباب * « هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد واذا ذكر أولوا
 الالباب » وهم علماء الحقيقة وأساطين المعرفة وعشاق الحضرة وأمناء خزائن المملوكة ، جعلنا الله تعالى واياكم
 من ذكر فتذكر وتحقق في مقر التوحيد وتقرر بمنه سبحانه وكرمه •

(تم والحمد لله الجزء الثالث عشر ويايه بعونه تعالى الجزء الرابع عشر وأوله سورة الحجر)

(الفهرس)

صحيفة	صحيفة
١٦	٢
اختلاف العلماء في كيفية تأثير العين وبيان أقرالهم في ذلك	تأويل قوله تعالى (وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء)
١٧	٣
بيان أقوال الحكماء والمحققين من أهل السنة في ذلك	اختيار الجبائي أن (ليعلم اني لم أخنه) الى هنا من كلام امرأة العزيز والجواب عن ذلك
١٨	٤
بيان أن الادعية والرقى من جملة الاسباب التي تدفع بها العين	استخلاص الملك يوسف عليه السلام لنفسه الدليل على جواز مدح الانسان نفسه بالحق
١٨	٥
بيان ما يجب على الحاكم أن يفعله بالعائن	وجواز طلب الولاية اذا كان الطالب ممن يقدر على اقامة العدل واجراء احكام الشريعة
١٩	٦
بيان أن دخر لهم من أبواب متفرقة لم يدفع عنهم القدر	تمسكين يوسف في الارض يتدوأ منها حيث يشاء
٢١	٧
كلام بعض الصوفية في تحقيق القدر والغناء الحذر	بحجته اخوة يوسف اليه ومعرفة ايامهم وهم له منكرون
٢٣	٨
تعريف يوسف عليه السلام الى بنيامين	طلب يوسف من اخوته أن يأتوه بأخ لهم من أيهم
٢٤	١٠
تأويل قوله تعالى (أيتها العير انكم لسارقون)	رجوع اخوة يوسف الى أيهم وطلبهم منه أن يرسل معهم أخاهم بنيامين ليزدادوا كيل بعير
٢٥	١٤
الدليل على جواز تعليق الكفالة بالشرط	امتناع يعقوب من ارساله بنيامين مع اخوته حتى يحلفوا له أنهم يرجعوه الا أن يغلبوا
٢٧	١٥
بيان أن عقوبة السارق في شريعة يعقوب عليه السلام هي استرقاقه	نهي يعقوب عليه السلام أولاده عن الدخول من باب واحد حذرا من العين
٣٥	١٥
تأويل قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم)	الدليل على أن العين حق • وبيان أنواع تأثير الاشياء في غيرها
٣١	
تأويل قوله (قالوا ان يسرق فقد سرق أخ له من قبل)	
٣٣	
استمطافهم ليوسف وعرضهم عليه أن ياخذ أحدهم مكان بنيامين	
٣٥	
امتناع أكبر الاخوة من البراح حتى ياخذ	

صحيفة	صحيفة
الوحي وذلك دليل على نبوته	له أبوه أو يحكم الله له
٦٥ بيان ان اكثر الناس لا يؤمنون مع رؤيتهم	٣٨ تاويل قوله تعالى (واسأل القرية التي كنافيا) الخ
الأدلة الدالة على صدق الرسول	٤٠ بيان المراد بقوله (وايضا عيناه من الحزن
٦٦ تاويل قوله (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم	فرو كظيم
مشركون)	٤١ مسألة فقهية . وهي اذا حلف والله أقوم بحدث
٦٧ الرد على من زعم ان الرسول لا يكون الا ملكا	ان قام وان لم يقم لم يحدث وتحقيق الكلام في ذلك .
٦٨ تاويل قوله تعالى (حتى اذا استيأس الرسل	٤٢ بيان ان العرف معتبر في أحكام الشرع
وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا) وفيها	٤٤ اختلاف العلماء في اليأس من رحمة الله هل
مباحث جديدة بالعناية	يقضى الكفر أم لا
٧٣ تاويل قوله (لقد كان في قصصهم عبرة لاولي	٤٥ رجوع اخوة يوسف اليه بعد عودتهم الى أبيهم
الالباب الخ)	وفيه رد على اليهود حيث انكروا ذلك
٧٤ (ومن باب الاشارة في هذه السورة)	٤٦ تضرع اخوة يوسف اليه بان يوفى لهم الكيل
(سورة الرعد)	ويتصدق عليهم برد أخيهم
٨٤ منايتها لما قبلها	٤٧ جواب يوسف عما عرضوه عليه وضمونه كلامهم
٨٥ استدلال نفاة القياس وبيان بطلانه	٤٨ بيان أن اخوة يوسف عرفوه وتعجبوا من ذلك
٨٧ الكلام على رفع السماء بغير عمد	٤٨ ذكر الاختلاف في تعيين سبب معرفتهم اياه
٨٨ تاويل قوله تعالى : (ثم استوى على العرش	٤٩ جواب يوسف عن مسالتهم اياه
وسخر الشمس والقمر) . الخ	٥٠ اعترافهم بتفضيل يوسف عليهم بالتقوى
٩٠ اختلاف الفلاسفة في كرية الارض وبيان	٥٠ تاويل قوله (لا تريب عليكم اليوم) الآية
أن الحق كريتها	٥٢ ارسال يوسف اخوته بقميصه ليلقوه على
٩١ الكلام على طبقات الارض	وجه أبيه وامرهم أن يأتوه باهلهم اجمعين
٩٢ بيان ما قرره علماء الهندسة والهيئة في مساحة الارض	٥٣ ادراك يعقوب ربح يوسف من مسيرة ثمانية أيام
٩٢ الكلام على (رواسي) ومفرداتها	٥٤ إلقاء البشير القميص على وجه يعقوب ورجوع
٩٣ أقوال الفلاسفة في سبب استقرار الارض وسكونها	بصره اليه
٩٥ بيان أسباب تكون الجبال وفيه مناقشات بدعية	٥٥ تاويل قوله (سوف استغفر لكم ربي الخ)
ينبغي الاطلاع عليها	٥٧ قدوم يعقوب على يوسف واعتناق يوسف لابويه
٩٩ الكلام على أسباب تكون الانهار وذكر	٥٨ بيان أن السجود للملوك كان تحية في شريعة
المشهور منها	يعقوب وأبدلت أمتنا منه السلام
٩٩ تاويل ماورد في بعض الانهار كالليل أنه من	٥٨ تفسير قوله (هذا تاويل روي عن من قبل) الخ
أنهار الجنة	٦١ تاويل قوله تعالى (رب قد آتيتني من الملك
١٠٠ تاويل قوله تعالى (ومن كل الثمرات جعل فيها	وعلنتي من تاويل الاحاديث الآتية)
زوجين اثنين) الخ	٦٢ كلام بعض أصحاب المكاشفات في هذه الآية
١٠١ بيان ما في قوله تعالى (وفي الارض قطع	٦٣ بيان ما حصل ليعقوب بعد اقامته مع يوسف
متجاورات) من الأدلة على وجود الله وقدرته وعلوه	وفيه خبر وفاته ووصيته
١٠٣ بيان أن من أعجب العجب انكار الكفار بالبعث	٦٤ بيان أن نبا يوسف واخوته من أبناء العيب
	التي لم يعلمها النبي صلى الله عليه وسلم الا بطريق

صحيفة	
	الحق كمن هو أسمى (
١٣٩	تاويل قوله (الذين يرفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق) الخ
١٤٣	اختلاف العلماء في علو درجة الآباء والذرية بشفاعة المطيع
١٤٤	دخول الملائكة على أهل الجنة من كل باب وتسليمهم عليهم
١٤٥	دليل من قال إن الملائكة أفضل 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 بد كراة تطمئن القلوب)
١٥١	تاويل قوله (كذلك أرسلناك في أمة قد خلقت من قبلها أمة) الخ
١٥٢	بيان انه لو كان من الحكمة ظهور أمثال ما اقترحه الكفار من الآيات لكان مظهرها هذا القرآن الذي لم يعدوه آية
١٥٦	تاويل قوله (بل لله الأمر جميعا)
١٥٦	تاويل قوله (أفلم يأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا)
١٥٨	تملية النبي ﷺ عما لقيه من تكذيب المشركين له بان ذلك سنة الامم مع انبيائهم والعاقبة بعد ذلك للرسول
١٦٠	انكار التسمية بين الله تعالى وآله المشركين
١٦١	مناظرة المشركين بطريق جدلي بديع واقامة الحججة عليهم
١٦٢	بيان ان سبب وقوع المشركين في الكفر هو تزيين مكرهم لهم وصددهم عن السبيل
١٦٣	الكلام على نعت الجنة وصفتها
١٦٥	تاويل قوله (والذين اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك) الآية
١٦٧	رد إنكار الكفار لفروع الشرائع وبيان الحكمة في ذلك
١٦٨	الرد على اليهود في ادعائهم ان التزوج ينافي النبوة

صحيفة	
	بعد ما عابوا من قدرة الله تعالى
١٠٤	تعجب الكفار من اعادتهم خلقا جديدا
١٠٦	تاويل قوله تعالى (ويستعجلونك بالسبيئة قبل الحسنة وقد دخلت من قبلهم المثلاث) الخ
١٠٧	انكار الكفار كون ما جاءهم به النبي آية وطلبهم أن ينزل عليه آية أخرى وبيان السبب في عدم اجابتهم الى مقترحهم
١٠٨	الرد على الشيعة في زعمهم أن الهادي هو علي كرم الله وجهه
١٠٩	تاويل قوله (وما تفيض الارحام وما تزداد)
١١٠	تاويل قوله (سواء منكم من أسر القول ومن جهر به) الخ
١١١	الكلام على تصريف قوله (معقبات)
١١٢	الاكترون 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 نعمة حتى يغيروا ما بأنفسهم
١١٨	الكلام على تسريح الرعد
١١٩	أقوال الفلاسفة في سبب حدوث الرعد ومناقشتهم فيها
١٢٠	الكلام على الصواعق
١٢١	تاويل قوله تعالى (وهم يجادلون في الله)
١٢٣	تاويل قوله (له دعوة الحق)
١٢٦	بيان المراد بالسجود في قوله تعالى (وقه يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها)
١٢٧	تاويل قوله (قل من رب السموات والارض قل الله)
١٢٩	تاويل قوله تعالى (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها) الآية
١٣١	حاصل الكلام في المثليين
١٣٢	تاويل قوله (للذين استجابوا لربهم الحسنى) وبيان اتصاله بما قبله
١٣٥	(ومن باب الاشارة)
١٣٩	تاويل قوله (الفن يعلم انما انزل اليك من ربك)

صحيفة	صحيفة
أضلوهم	١٦٩ تاويل قوله (بمحو الله ما يشاء ويثبت)
٢٠٧ تصل الشيطان من الذين أضلهم يوم القيامة	١٧١ كلام بعض علماء بغداد في امكار التغير في القضاء
٢٠٨ استدلال الزمخشري بالآية على أن الانسان هو الذي يختار الشقاوة ومناقشته فيه	الازلي واستدلالة على ذلك
٢٠٨ الدليل على أن الشيطان لاقدرة له على صرع الانسان وازالة عقله	١٧٣ تاويل قوله (ارم يروا انانات الارض تنقصها من أطرافها
٢٠٩ تاويل قوله تعالى (ماأنا بمصرخكم وماأنتم بمصرخي) الآية	١٧٥ الرد على من انكر رسالة النبي ﷺ
٢١٢ تاويل قوله (ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة) الخ	١٧٧ (ومن باب الاشارة في الآيات)
٢١٧ تاويل قوله (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) الخ	١٧٩ (سورة ابراهيم عليه السلام)
٢٢٠ تفسير (قل لعبادي الذين آمنوا اقيموا الصلاة) الآية	١٧٩ مناسبتها لما قبلها
٢٢١ تاويل قوله (من قبل ان ياتي يوم لايع فيه ولاخلال)	١٨٠ تاويل قوله (باذن ربهم) وبيان ان تعليل الافعال مذهب السلف
٢٢٦ تاويل قوله (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)	١٨١ تفسير قوله (الى صراط العزيز الحميد)
٢٣٠ (ومن باب الاشارة في الآيات)	١٨٤ تاويل قوله (اولئك في ضلال بعيد)
٢٣٦ تاويل قوله تعالى (ربنا انى أسكنت من ذريتي بواد غير ذى زرع) الآية	١٨٤ بيان أن سنة الله في ارسال الانبياء ان يرسلوا بلغة قومهم ليبينوا لهم
٢٣٨ تاويل قوله (فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم)	١٨٥ الكلام على اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب
٢٤١ تفسير قوله تعالى (الحمد لله الذي وهب لي على الكبر) الآية	١٨٦ بيان أنه لا يازم من كون لغة النبي لغة قريش أو العرب اختصاص بعنته ﷺ بهم خلافا لليهود
٢٤٣ تفسير قوله تعالى (رب اجعلني مقيم الصلاة) الآية وبيان أن المراد من قوله ربنا اغفر لي ولوالدي آدم وحواء عند بعضهم	١٨٧ ارسال موسى عليه السلام بالآيات اتسع الى بنى اسرائيل ليهديهم ويذكرهم بايام الله
٢٤٤ بيان قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون) وما فيه من التهديد والوعيد	١٨٨ الكلام على الشكر
٢٤٧ تفسير قوله تعالى (وأنذر الناس يوم ياتيهم العذاب)	١٨٩ تذكير موسى لبنى اسرائيل بنعم الله عليهم
٢٥٠ تاويل قوله تعالى (وقد مكروا مكروهم) الآية	١٩٠ بيان ان الشكر سبب لزيادة النعم
٢٥٣ تفسير قوله تعالى (يوم تبدل الارض غير الارض)	١٩٢ تاويل قوله (فردوا أيديهم في افواههم)
٢٥٥ تفسير قوله (وترى المجرمين يؤذونهم مقرنين الآية)	١٩٤ رد الرسل على الكفار وإنكارهم عليهم
٢٥٧ تفسير قوله تعالى (ونفسي وجوهم النار)	١٩٥ الكلام على ما يرفعه الاسلام من الذنوب
٢٥٨ تفسير قوله تعالى (هذا بلاغ للناس) (من باب الاشارة في الآيات)	١٩٧ انكار الكفار رسالة انبيائهم بدعوى اتحادهم في البشرية
(م)	١٩٨ رد الرسل على هذه الشبهة وبيان أن البشرية غير مانعة من الرسالة
	٢٠٠ تاويل قوله (واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد)
	٢٠٢ تاويل قوله (مثل الذين كفروا بربهم اهمالم كرماد) الآية
	٢٠٥ مناظرة الكفار يوم القيامة لرؤسائهم الذين

رُوحُ الْمَعَانِي فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

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
الاحسان والنعمة آمين



الجزء الرابع عشر

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

إدارة الطباعة المنيرية
والمطبعة

لحياء التراث العربي

ببيروت - لبنان

مصر : درب الأتراك 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 المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) ، وذكر الجلال السيوطي في الاتقان عن بعضهم استثناء الآية الأولى فقط ثم قال قلت : وينبغي استثناء قوله تعالى : « ولقد علمنا المستقدمين » الآية لما أخرجه الترمذي . 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 التتبع ، وهي تسع وتسعون آية ، قال الداني : وكذا الطبرسي بالاجماع وتحتوى على ما قيل على خمس آيات نسختها آية السيف .
 ووجه مناسبتها لما قبلها أنها مفتوحة بنحو ما افتتح به السورة السابقة ومشملة 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 بإبراهيم عليه السلام ، وأيضاً في كل من تسلية نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ما فيه إلى غير ذلك مما لا يحصى .

(بسم الله الرحمن الرحيم) قد تقدم الكلام فيه (تلك) اختار غير واحد أنه إشارة إلى السورة أى تلك السورة العظيمة الشأن (آيات الكتب) الكامل الحقيق باختصاص اسم الكتاب به على الاطلاق كما يشعر به التعريف أى بعض منه مترجم مستقل باسم خاص فالمراد به جميع القرآن أو جميع المنزل إذ ذاك (وقرآن) عظيم الشأن كما يشعر به التنكير (مبين) مظهر في تضاعيفه من الحكم والأحكام أو لسبيل الرشد والغي أو فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام أو ظاهر معانيه أو أمر إعجازه ، فالبين إما من المتعدى أو اللازم ، وفي جمع وصفى الكتابية والقرآنية من تفخيم شأن القرآن ما فيه حيث أشير بالأول إلى اشتماله على صفات كمال جنس الكتب الإلهية فكانه ظاهراً ، وبالثاني 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 وهنا الوصف بالقرآنية عن الوصف بالكتابية لما أن الإشارة إلى امتيازه عن سائر الكتب بعد التفتيه 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 لأننا إنما نعلم ثبوت ذلك من القرآن . وتعقب بأن إضافة الآيات إليه تعبر على ذلك إذ لا عهد باشماله على الآيات . والزحشرى جعل هنا الإشارة إلى ما تضمنته السورة والكتاب وما عطف عليه عبارة عن السورة . وذكر هناك أن الكتاب اما اللوح وإما السورة . وإما القرآن فآثره هنا أحد الإوجه هناك . قال في الكشف : لأن الكتاب المطلق على غير اللوح أظهر، والحمل على السورة أوجه مبالغة كإدلاله 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 الزحشرى 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 فعطف 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 يجمع بعضه إلى بعض . فان قلت : رجع المآل الى أن (الكتاب - وقرآن) وصفان لموصوف واحد أقيما مقامه فما ذلك الموصوف وكيف تقديره ؟ فان قدرته معرفة رفعه (وقرآن مبین) وان ذهبت الى أنه نكرة أباه لفظ (الكتاب) قلت : أقدره معرفة (وقرآن مبین) في تأويل المعرفة لأن معناه البالغ في الغرابة الى حد الإعجاز فهو اذا محدود بل محصور الى آخر ما قال ، وهو كلام خال عن التحقيق كإلا يخفى 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 الا أن ذلك نفسه غير ظاهر ، وفي المراد بالإشارة عليه خفاء أيضا . وفي البحر أن الإشارة على هذا القول الى آيات الكتاب وهو كإثرى ثم انه سبحانه لما بين شأن الآيات لتوجيه المخاطبين الى حسن تلقي ما فيها من الأحكام والقصاص والمواعظ شرع جل شأنه في بيان المتضمن فقال عز قائلا : (رَبِّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) بما يجب الايمان به (لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) مؤمنين بذلك ، وقيل : المراد

كفرهم بالكتاب والقرآن وبكونه من عند الله تعالى وودادتهم الانقياد لحكمه والاذعان لامره، وفيه إيدان بأن كفرهم إنما كان بالجحود، وفيه نظر، وهذه الودادة يوم القيامة عند رؤيتهم خروج العصاة من النار. هـ
أخرج ابن المبارك. وابن أبي شيبة. والبيهقي. وغيرهم عن ابن عباس. وأنس رضي الله تعالى عنهم أنها تذاكرا هذه الآية فقالا: هذا حيث يجمع الله تعالى بين أهل الخطايا من المسلمين والمشركين في النار فيقول المشركون: ما أغنى عنكم ما كنتم تعبدون فيغضب الله تعالى لهم فيخرجهم بفضل رحمته. هـ

وأخرج الطبراني. وابن مردويه. بسند صحيح عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: إن ناسا من أمتي يعذبون بذنوبهم فيكونون في النار ماشاء الله تعالى أن يكونوا ثم يعيرهم أهل الشرك فيقولون: ما زى ما كنتم فيه من تصديقكم نفعكم فلا يبقى موحد الا أخرجه الله تعالى من النار ثم قرأ رسول الله ﷺ الآية هـ وأخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه. وأبي موسى الأشعري. وأبي سعيد الخدري نحو ذلك يرفعه 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 قبيدته عقيدته الشوهاة، 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 وذكر ابن الأنباري 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 بضمها ورب بالضم وفتح الباء والتاء وربت بسكون التاء وربت بفتح الثلاثة وربت بفتح الاولين وسكون التاء وتخفيف الباء من هذه السبعة وربتا بالضم وفتح الباء المشددة ورب بالضم والسكون ورب بالفتح والسكون فهذه سبع عشرة لغة حكاهما معادرتا ابن هشام في المغني وحكى أبو حيان إحدى عشر منها - ربتا - وإذا اعتبر ضم الاتصال بما والتجرد منها بلغت اللغات ما لا يحصى، وزعم ابن فضالة (١) في الهوامل والعوامل أنها ثمانية الوضع كقد وأن فتح الباء مخففة دون التاء ضرورة وأن فتح الراء مطلقا شاذ، وهي حرف جر خلافا للكوفية. والاختفش في أحد قوله. وابن الطراوة زعموا أنها اسم مبنى كم واستدلوا على اسميتها بالاخبار 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 اعرابها عنده رفع أبدا على أنها مبتدا لا خبر لها كما اختار ذلك في قولهم: اقل رجل يقول ذلك الا زيدا، وقال: إنها إن كفت بما فلا محل لها حيثئذ لكونها كحرف النفي الداخل على الجملة ومنع ذلك البصريون بأنها لو كانت اسما لجاز أن يتعدى اليها الفعل بحرف الجر فيقال برب رجل عالم مررت، وأن يعود عليها الضمير ويضاف اليها وجميع علامات الاسم منتفية عنها، وأجيب عن البيت بأن المعروف - وبعض - بدل رب، وإن صحت تلك الرواية فعار خبر مبتدا محذوف أي هو عار كما صرح به في قوله: هـ يارب هيجا هي خير من دعه هـ والجملة صفة المجرور أو خبره إذ هو في موضع مبتدا، ويرد قياسها على كم كما قال

(١) هو أبو الحسن علياه منه

أبو علي: انهم لم يفصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين لم وما تعمل فيه وفي مفادها أقوال. أحدها أنها للتقليل دائماً وهو قول الأكثرين، وعد في البسيط منهم الخليل وسيبويه. والآخرش. 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 للماراني وطائفة أنها للتقليل غالباً والتكثير نادراً. رابعها عكسه وجزم 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 المباهاة 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: ولو علم الأقسام كيف خلفتهم لرب مفد في القبور وحامد

يحتمل أن يكون كما قال الشمني ضرورة، وقال أبو حيان: المراد تصدرها على ما تتعاق به فلا يتم: لقيت رب رجل عالم، وذكروا أنها قد تسبق بالأ كقوله:

ألا رب مأخوذ باجرام غيره فلاتسأمن هجران من كان أجراماً

ويصدر جواب شرط غالباً كقوله: فان أمس مكروبا فيارب فتية ومن غير الغالب يارب كاسية الحديث ولا تجر غير نكرة وأجاز بعضهم جرها 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 خاف فقال المبرد. وابن السراج. والفارسي. وأكثر المتأخرين وعزى للبصريين يجب لأجرائها. مجرى حرف النفي حيث لا تقع إلا 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. جراها من ظرف أو مجرور أو اسم فاعل أو مفعول وجزم به ابن هشام في المغني وارتضاه الرضي، وقال الآخرش. والفراء. والزجاج. وابن طاهر. وابن خروف. وغيرهم لا يجب وتضمنها القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف واختاره ابن مالك وتبعه أبو حيان ونظر في الاستدلال المذكور بما لا يخفى، وتجر. 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 الانفصال لكون أب وأخ من الأسماء التي يجرز الوصف بها فلا يقاس عليه اتفاقاً، وتجر ضميراً مفرداً مذكراً يفسره نكرة منصوبة مطابقة للمعنى الذي يقصده المتكلم غير مفصولة عنه، وسمع جره في قوله: ورب به عطف أنقذت من عطبه على نية من وهو شاذ، وجوز الكوفية مطابقة الضمير للنكرة المفسرة ثنية وجمعا وتأنثا كما في قوله:

ربها فتية دعوت إلى ما يورث الحمد دائماً فأجابوا

والأصح أن هذا الضمير معرفة جرى مجرى النكرة، واختار ابن عصفور تبعاً لجماعة أنه نكرة وإن جرها إياه ليس قليلاً ولا شاذاً خلافاً لابن مالك، وأنها زائدة في الأعراب لا للمعنى، وإن محل مجرورها على حسب

العامل لا لازم النصب بالفعل الذي 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 بمدلاح الهجير نهوض

وأنها تتعاق كسائر حروف الجر وقال الرماني وابن طاهر لا تتعلق كالحرف الزائدة وان التعاق بالعامل الذي يكون خبراً للمجرورها 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 تمشي نعامها كمشى النصارى في خفاف اليرندج (٢)

أى قطعها ويرد الكذبة هذا وقولهم: رب رجل قائم ورب ابنة خير من ابن، وقوله:

الارب من تغتشه لك ناصح وموتن بالغيب غير أمين

والفارسي. والجزولي كثير وبه جزم ابن الحاجب. ورابعها واجب كما نقله صاحب البسيط عن بعضهم وخامسها، ونقل عن ابن أبي الربيع يجب حذفه إن قامت الصفة مقامه وإلا جاز الأمران سواء كان دليل أم لا؟ ويجب عند المبرد. والفارسي. وابن تصفور، وهو المشهور كما قال أبو حيان: ورأى الأكثرين كونه ماضياً معني، وقال ابن السراج: يأتي حالا، وابن مالك يأتي مستقبلاً واختاره في البحر لأنه قال بقلته وكثرة وقوع الماضي، وأنشد له قول سليم القشيري:

ومعتصم بالجبن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب

وقول هند: يارب قائلة غدا يالهف أم معاوية

وجعل كابن مالك الآية من ذلك وتأولها إلا كثرون بأنه وضع فيها المضارع موضع الماضي على حد ونفخ في الصور وتعقبه ابن هشام بأن فيه تكلفاً لاقتضائه أن الفعل المستقبل عبر به عن ماض متجاوز به عن المستقبل، وأجاب الشمني بأنه لا تكلف فيه لأنهم قالوا: ان هذه الحالة المستقبلية جعلت بمنزلة الماضي المتحقق فاستعمل معها ربما المختصة بالماضي وعدل الى لفظ المضارع لأنه كلام من لا خلف 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 لامن باب تعاق رب بما بعدها وهو نظير قولك، رب مسيء اليوم يحسن غدا أى رب رجل يوصف بهذا الوصف وتأول الكوفيون كما في المطول الآية بأنها بتقدير كان أى ربما 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 - تزداد بعد رب فالغالب الكف وإيلائها حينئذ الفعل الماضي لأن

(١) قوله وسن هو الثور الوحشى، وسنيق كقبيط بيت مجصص كما في القاموس والسمن بضم السين المهملة

وفتح النون المشددة بقرة الوحش اه جمع، وقوله بمدلاح الخ وصف للفرس اه منه والمدلاح بالحاء المهملة كثير

المرق كما في الدسوقي على المعنى اه (٢) اليرندج السواد يسود به الحنف أو هو الزاج اه قاموس

التكثير أو التقليل انما يكون فيما عرف حده والمستقبل مجهول كقوله :
ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبى شمالات
وقد يليها المضارع (كربما يود) الآية وقد يليها الجملة الاسمية نحوه ربما الجامل المؤبل فيهم ه وقد لا تكف نحو
ربما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطعنة نجلاء
وقيل : يتعين بعدها الفعلية اذا كفت واليه ذهب الفارسي وأول البيت على أن مانكرة موصوفة بجملة
حذف مبتدأها أى رب شيء هو الجامل، وقد يحذف الفعل بعدها كقوله :
فذلك ان يلق الكريمة يلقها حميدا وان يستغن يوما فر بما
وقد تلحق بها ما ولا تكف كقوله :

ماوى ياربها غارة شعواء كالكية بالميسم
انتهى ه 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 شيء يوده الذين كفروا تحقق وثبت ونحوه
قول ابن أبي الصلت :

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال
والتزم كون المتعلق 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، وتعقبه العلامة التفتازانى بأنه لا يخفى ما فيه من
التعسف وبتري النظم الكريم أى قطع (لو كانوا مسلمين) عما قبله، ووجه التعسف أن المعنى على تقليل أو تكثير
وداد هم لاعلى تقليل أو تكثير شيء إلا أن يراد رب شيء يودونه من حيث إنهم يودونه، والمختار عندي ما اختاره
أبو حيان ركنا صاحب اللب من أن رب تدخل على الماضى والمضارع إلا أن دخولها على الماضى أكثر، ومن
تبع أعمار العرب رأى فيها بما دخلت فيه على المضارع ما يبعد ارتكاب التأويل معه كما لا يخفى على المنصف
المتبع واختلفوا فى مفادها هنا فذهب جمع كثير إلى أنه التقليل وهو ظاهر أكثر الآثار حيث دلت على أن
ودادهم ذلك عند خروج عصاة المسلمين من جهنم وبقائهم فيها. نعم زعم بعضهم أن الحق أن ما فيها محمول على شدة
ودادهم إذ ذاك وأن نفس الوداد ليس مختصا بوقت دون وقت بل هو متقرر مستمر فى كل آن يمر عليهم •

ووجه الزمخشري الا تيان باداة التقليل على هذا بأنه وارد على مذهب العرب فى قولهم: لملك ستندم على فعلك وربما
ندم الانسان على ما فعل ولا يشكون فى تندمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكا فيه
أو قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء يتحرزون من التعرض للغم المظنون كما يتحرزون من
التعرض للغم المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى فى الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة
فبالحرى أن يسارعوا اليه فكيف وهم يودونه فى كل ساعة اه •

والكلام عليه على ما قيل من الكناية الايمائية وفى ذلك من المبالغة ما لا يخفى، قال ابن المنير: لاشك أن العرب تعبر عن
المعنى بما يودى عكس مقصوده كثيرا، ومنه والله تعالى أعلم (قد تعلمون أنى رسول الله اليكم) المقصود منه توينهم
على أذاهم لموسى عليه السلام على توفر عليهم برسالاته ومناصحته لهم، وقوله • قد أترك القرن مصفراً أنامله •

فانه إنما يتمدح بالاكثر من ذلك وقد عبر بقدم المفيدة للتقليل، وقد اختلف توجيه علماء البيان لذلك فمنهم من وجهه بما ذكر عن الزمخشري من التنبية بالاذنى على الاعلى، ومنهم من وجهه بأن المقصود في ذلك الايدان بأن المعنى قد بانغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضد وذلك شأن كل ما بانغ نهايته أن يعود إلى عكسه، وقد أفصح المتنبى عن ذلك بقوله :

ولجدت حتى كدت تبخل حائلا للمنتهى ومن السرور بكاء

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 للآخر تفيد المبالغة للتعكيس ولا تختص بالتهكم والتلميح على ما يوهمه ظاهر لفظ صاحب المفتاح في موضع فهو الذي عد المفازة من هذا القبيل لقصد التفاؤل ثم قد يختص موقعها بانه ذائفة كما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وليس في ذلك كناية ايمائية وإنما ذلك من فوائد هذه الاستعارة وسيجيء إن شاء الله تعالى فيه كلام أتم بسطاً في سورة التكويد اهـ والحق أنه لا مانع من القول بالكناية الايمائية كما لا يخفى، وقيل: إن التقليل بالنسبة إلى زمان ذهاب عقلم من الدهشة بمعنى أنه تدهشم أهوال القيامة فييهتون فان وجدت منهم افاقة ماتموا ذلك، وظاهر صنيع العلامة التفتازاني في المطول اختياره، وجوز أن تكون مستعارة للتكثير والقول بالاستعارة له لا يحتاج إليه على القول المحكي عن صاحب العين ومن معه حسبما سمعت، وذكر ابن الحاجب أنها نقلت من التقليل إلى التحقيق كما نقلوا قد اذا دخلت على المضارع منه إليه . ومفعول (يود) محذوف أي الاسلام بدلالة (لو كانوا مسلمين) بناء على أن (لو) للتمنى والجملة في موقع الحال أي قائلين لو كانوا مسلمين، وتقدير المفعول ما ذكرناه والذي ذهب إليه غير واحد، وقال الشهاب: تقديره النجاة ولا ينبغي تقدير الاسلام لانه يصير تقديره يودوا الاسلام لو كانوا مسلمين وهو حشو وفيه نظر.

وقال صاحب الفرائد: إن (لو كانوا) إلى آخره منزل منزلة المفعول. وتعقب بأنه غير ظاهر إذ ليس ذلك بما يعمل في الجمل إلا أن يكون بمعنى ذكروا التمنى ويجرى مجرى القول على مذهب بعض النحاة . والغيبية في حكاية ودادتهم كالغيبية في قولك: حلف بالله تعالى ليفعلن ولو قلت لأفعلن لجاز، وعلى ذلك جاء قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيته) بالنون والياء وإيثار الغيبة أكثر لثلايلبس والتعليل بقلة التقدير ليس بشئ كما كشف ذلك في الكشف، وأنكر قوم ورود (لو) للتمنى، وقالوا ليست قسماً برأسها وإنما هي الشرطية أشربت معنى التمنى وعلى الأول الأصح لا جواب لما على الأصح . وقد نص على ذلك ابن الضائع وابن هشام الخضراوي، ونقل أنهما قالا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط سهو، وذكر أبو حيان أن الذي يظهر أنها لا بد لها من جواب لكنه التزم حذفه لاشراها معنى التمنى لأنه متى أمكن تقليل القواعد وجعل الشيء من باب المجاز كان أولى من تكثير القواعد وادعاء الاشتراك لانه يحتاج إلى وضعين والمجاز ليس فيه إلا وضع واحد وهو الحقيقة، وقيل: إنها امتناعية شرطية والجواب محذوف تقديره لغازوا ومفعول (يود) ما علمت، وزعم بعضهم مصدريتها فيما إذا وقعت بعد ما يدل على التمنى فالمصدر حينئذ هو المفعول وهو على القول بأن (ما) نكرة موصوفة بدل منها كما في البحر. وقرأ عاصم ونافع (ربما) بتخفيف الباء عن أبي عمرو والتخفيف والتشديد، وقرأ طلحة بن مصرف

وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما رتبما بزيادة تاء هذا ، وإنما أطنبت الكلام في هذه الآية لاسيما فيما يتعلق برب- لما أنه قد جرى لي بحث في ذلك مع بعض العظاميين فأبان عن جهل عظيم وحمق جسيم، ورأيت ورب الكعبة أجهل من رأيت من صغار الطلبة - برب - نعم له من العظاميين أمثال أصمهم الله تعالى وأعمى بالهم وقللهم ولا أكثر أمثالهم (ذُرِّمُوا) أي اتركهم وقد اسفنتني غالبا عن ماضيه بماضيه وجاء قليلا وذر، وفي الحديث « ذروا الحبشة ماوذروكم » والمراد من الأمر التخلية بينهم وبين شهواتهم إذ لم تنفعهم النصيحة والانذار كأنه قيل : خلهم وشأنهم (يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا) بدنياهم ، وفي تقديم الأكل إيدان بأن تمتعهم إنما هو من قبيل تمتع البهائم بالماكل والمشارب، 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، ووجهه المدقق صاحب الكشف فقال: أريد الأمر من حيث المعنى لأنه جعل أكلهم وتمتعهم الغاية المطلوبة من الأمر بالتخلية، والغايات المطلوبة ان صح الأمر بها كانت مأمورا بها بنفس الأمر وأبلغ من صريحه فاذا قلت : لازم سدة العالم تعلم منه ماينجيك في الآخرة كان أبلغ من قولك: لازم وتعلم لأنك جعلت الأمر وسيلة الثاني فهو أشد مطلوبة وان لم يصح جعلت مأمورا بها مجازا كقولك: اسلم تدخل الجنة، وما نحن فيه لما جعل غاية الأمر على التجوز صار مأمورا به على ما أرشدت إليه اه ، وهو من النفاسة بمكان ، وظن ان انفهام الأمر من تقدير لاه قبل الفعل من بعض الأمر، وما في البحر من أنه إذا جعل (ذرم) أمرا بترك نصيحتهم وشغل باله صلى الله تعالى عليه وسلم بهم لا يترتب عليه الجواب لأنهم يأكلون ويتمتعون سواترك نصيحتهم أم لا ووقوف في ساحل التحقيق كما لا يخفى على من غاص في لجة المعاني فاستخرج درر الأسرار واستظهر أنه أمر بترك قتالهم وتخلية سيولهم وموادعتهم ثم قال: ولذلك صح أن يكون المذكور جوابا لأنه عليه الصلاة والسلام لو شغلهم بالقتال ومصالاة السيوف وإيقاع الحروب ما هأنهم 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 (وَيَلْبَهُمُ الْأَمَلُ) 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 يَلْبَهُونَ) سوء صنيعهم إذا عاينوا جزاءه ووخامة عاقبته أو حقيقة الحال التي ألقاها إلى التمني •

وظاهر كلام الأكرين أن المراد علم ذلك في الآخرة ، وقيل : المراد سوف يعلمون عاقبة أمرهم في الدنيا من الذل والقتل والسبي وفي الآخرة من العذاب السرمدي، وهذا كما قيل مع كونه وعيدا أيما وعيد وتهديد غيب تهديد تعاليل للأمر بالترك، وفيه الزام الحججة ومبالغة في الانذار إذ لا يتحقق الأمر بالبعد حسبما علمت إلا بعد تكرار 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 الأسماء العمل ه

وأخرج أحمد في الزهد . والطبراني في الأوسط . والبيهقي في شعب الإيمان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لأعلمه الأرفعه قال: صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والأمل . وفي بعض الآثار عن علي كرم الله تعالى وجهه إنما أخشى عليكم اثنتين طول الأمل واتباع الهوى فان طول الأمل ينسى الآخرة واتباع الهوى يصد عن الحق . (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ) أي قرية من القرى بالتحسيف بها وبأهلها الكافرين كما فعل ببعضهم أو باخلائها عن أهلها بعد اهلاكم كما فعل بآخرين (إِلَّا وَلَهَا) 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 . و (كتاب) مبتدأ خبره الظرف والجملة حال من (قرية) ولا يازم تقدمها لكون صاحبها نكرة لأنها واقعة بعد النفي وهو مسوغ لمجيء 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 كما قبل بلوغه ولا تغفل عنه ليمكن مخالفته، 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 لها منذرون) وإنما توسطت لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال في الحال: جاءني زيد عليه ثوب وجاني وعليه ثوب، ووافق على ذلك أبو البقاء، وتعقبه في البحر بأننا لانعلم احداً قاله من النحاة، وهو مبني على أن ما بعد الا يجوز ان يكون صفة، وقد صرح الاخفش . والمارسي بمنع ذلك، وقال ابن مالك: ان جعل ما بعد الا صفة لما قاما مذهب لم يعرف لبصري ولا كوفي فلا يلتفت اليه وأبطل القول بأن الواو توسطت لتأكيد اللصوق . ونقل عن منذر بن سعيد أن هذه الواو هي التي تعطى 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 بعت الشاة ودرهما وكم وكم، وهذه تدل على أن الاستعارة شائعة في الواو نزعياً بل جنسية فلا نعتبر النقل الخصوصي ولا يكون من اثبات اللغة بالقياس لثبوت النقل عن جارير 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 يخفاء 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 اه . وفي الدر المصون أنه قد سبق الزمخشري الى ما قاله ابن جنى وناهيك به من مقتدى . قال بعض المحققين: ان الموصوف ليس القرية المذكورة وإنما هو قرية مقدره وقعت بدلا من المذكورة على

(١) وذلك ان بنى تميم يجوزون 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 فانهم اه 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 يغني من جوع) فان (لا يسمن) الخ صفة لكن لا للطعام المذكور لأنه إنما يدل على انحصار طعامهم الذي لا يسمن ولا يغني 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 فلا يذنب بكمال الاتصال انتهى. ولا يخفى انه لم يأت في أمر التوسيط بما يدفع عنه القال والقييل، 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 جاءني رجل الا راكب تقديره الا رجل راكب، وفيه قبح لجعلك الصفة كالاسم، ولعل الجواب عن هذا سهل. وقرأ ابن ابي عمير (الا لها) باسقاط الواو، وهو على ما قيل يؤيد القول بزيادتها، ولما بين سبحانه أن الامم المهلكة كان لكل منهم وقت معين لهلاكهم وانه لم يكن الا حسبما كان مكتوبا في اللوح بين جل شاناه ان كل امة من الامم منهم ومن غيرهم لهم كتاب لا يمكن التقدم عليه ولا التأخر عنه فقال عز قائلنا: ﴿ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ ﴾ من الامم المهلكة وغيرهم -فن- مزيادة الاستغراق، وقيل: انها للتبويض وليس بذلك ﴿ أَجْلَهَا ﴾ 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 زمانى فمعناه المجاوزة والتخليف فاذا قلت: سبق زيد عمرا فمعناه أنه جاوزه وخلفه وراه وان عمرا قصرا 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 فما سبقه يتحقق قبل تحققه وأما الزمانى فانما يعتبر فيه الحركة والتوجه إلى ماسياتى من الزمان فالسابق ما تقدم إلى المقصد، وإيراده بعنوان الأجل باعتبار ما يقتضيه من السبق كما ان إيراده بعنوان الكتاب باعتبار ما يوجبه من الاهلاك ﴿ وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ه ﴾ أي وما يتأخرون ه

وصيغة الاستفعال للاشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له، وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعد ما ذكرني الاهلاك بصيغة الماضي لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الامم الماضية والباقية، وله نظائر في كتاب الكريم وإسنادهما إلى الامة بعد إسناد الاهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستئثار حال الامة بدون القرية مع ما في الامة 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 سبق في الوجود واما باعتبار أن المراد بيان سر تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك، وأورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية لمعنى (أمة) مع التغليب كإروعي لفظها أولا مع رعاية الفواصل ولهذا حذف الجار والمجرور، والجملة مبينة 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 قاله شيخ الاسلام واستدل بالآية على أن كل من مات أو قتل فانما هو ميت بأجله وقد بين ذلك الامام ه ﴿ وَقَالُوا ﴾ شروع في بيان كفرهم بمن أنزل عليه الكتاب

المتضمن للكفر به وبيان ما يؤل إليه حالهم، والقائل أهل مكة قال مقاتل: نزلت الآية في عبد الله بن أمية والنضر ابن الحرث ونوفل بن خوياد والوليد بن المغيرة وهم الذين قالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ أي القرآن، وخاطبوه عليه الصلاة والسلام بذلك مع أنهم الكفرة الذين لا يعتقدون نزول شيء استهزاء وتهكوا وإشعار أبعلة حكمهم الباطل في قولهم: ﴿أَنْتَ لَمَجْنُونٌ﴾ يعنون يا من يدعى مثل هذا الأمر العظيم الخارق للعادة إنك بسبب تلك الدعوى متحقق جنونك على أتم وجه، وهذا كما يقول الرجل لمن يسمع منه كلاما يستبعده: أنت مجنون، وقيل: حكمهم هذا لما يظهر عليه عليه الصلاة والسلام من شبه الغشي 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 إليه من أول الأمر. وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ الخ فإنه كما سيأتي إن شاء الله تعالى رد لانكارهم واستهزائهم، وقد يجاب بأن ذلك على هذا رد لما عنوه في ضمن قولهم المذكور لكن الظاهر كون الكل كلامهم. وقد سبقهم إلى نظيره فرعون عليه اللعنة بقوله في حق موسى عليه السلام: ﴿إِن رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ وتقديم الحارو والمجورور على نائب الفاعل كما قيل لأن إنكارهم متوجه إلى كون النازل ذكراً من الله تعالى لا إلى كون 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 مِّنَ الْقُرَيْتِينَ عَظِيمٍ﴾ فإن الانكار هناك متوجه إلى كون المنزل عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام وإيراد الفعل على صيغة المجهول لا يهام أن ذلك ليس بفعل له فاعل أو لتوجيه الانكار إلى كون التنزيل عليه لا إلى إسناده إلى الفاعل. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما نزل عليه الذكر بتخفيف (نزل) مبنياً للفاعل ورفع (الذكر) على العاعلية، وقرئ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي أُلْقِيَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾. قال أبو حيان: وينبغي أن تجعل هذه القراءة تفسيراً لمخالفتها سواد المصحف ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا﴾ كلمة (لوما) ظلالاً تستعمل في أحد معنيين امتناع الشيء ووجود 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 عبتا عوري (١)

وعن بعضهم أن الميم في (لوما) بدل من اللام في لولا، ومثله استولى واستوى وخالته وخالته فهو خلى وخلى أي صديق. 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 المالكى: أن (لوما) لا ترد إلا للتخصيص وهو محجوج بالبیت السابق، وأياما كان فالمراد هنا التخصيص أي هلا تأتينا ﴿بِالْمَلَأَنكَ﴾ يشهدون لك ويعضدونك في الانذار كقوله تعالى حكايه عنهم: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أو يعاقبون على تكذيبك كما كانت تأتي الأمم المكذبة لرسولهم ﴿إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ في دعواك أن قدرة الله تعالى على ذلك مما لا ريب فيه وكذا احتياجك إليه في تمشية أمرك إذ لا تصدقك في ذلك الأمر الخطير بدونه أو أن كنت من

(١) بالراء وقيل بالبدال وهو السجود القديم والقصبة على ما قال بعض الفضلاء. رائية اه منه

جملة تلك الرسل الصادقين الذين عذبت أممهم المكذبة لهم ﴿ مَأَنزَلُ الْمَلَائِكَةِ ﴾ بالنون على بناء الفعل لضمير الجلالة من التنزيل، وهي قراءة حفص. والأخوين. وابن مصرف. وقرأ أبو بكر عن عاصم. ويحيى بن وثاب (تنزل الملائكة) بضم التاء وفتح النون والزاي مبنياً للمفعول ورفع (الملائكة) على النيابة عن الفاعل وقرأ الحرميان وباقي السبعة (تنزل الملائكة) بفتح التاء والزاي على أن الأصل (تنزل) بتاءين فحذفت إحداهما 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 مبنيّاً للفاعل ورفع الملائكة على الفاعلية. واليضاوي بنى تفسيره على أن الفعل ينزل بالياء التحتية مبنيّاً 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 ما سلكه في تفسيره، ولعله رحمه الله تعالى قدسها. وهذا الكلام مسوق منه سبحانه إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لهم عن مقالته المحكية ورداً لاقتراحهم الباطل الصادر عن محض التعصب والعناد، ولشدة استدعاء ذلك للجواب قدم رده على ما هو جواب عن أولها أعنى قوله سبحانه : (انا نحن) الخ والعدول عن تطبيقه لظاهر كلامهم بصدد الاقتراح بأن يقال مثلاً ما تأتيهم بهم للإيذان بأنهم قد اخطأوا في الاقتراح وأن الملائكة لعلو مرتبتهم أعلى من أن ينسب إليهم مطلق الاتيان الشامل للانتقال من أحد الأمكنة المتسارية 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 هـ

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 فالباء لللباس والجار والمجرور في موضع الصفة للمصدر 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 المنزلون 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 كَانُوا إِذْ مُنْظَرِينَ ﴾ إشارة إلى حصول الضرر وترتب نقيض المطلوب وكأنه عطف على مقدر يقتضيه الكلام السابق كأنه قيل : مانزل الملائكة عليهم إلا بصور الرجال لأنه الذي تقتضيه الحكمة فيحصل اللبس فلا ينتفعون وما كانوا إذا أنزلناهم منظرين أي ويتضررون بتنزيلهم لأنهم لا محالة ولا تؤخرهم لأنه قد جرت عادتنا في الأمم قبلهم أنا لم نأتهم بآية اقترحوها إلا والعذاب في أثرها إن لم يؤمنوا وقد علنا منهم ذلك؛ والمقصود نفي أن يكون لاقتراحهم الاتيان بهم وجه على أنهم وجه بالإشارة إلى عدم نفعه أولاً والتصريح بضرره ثانياً، وقيل : يقدر المعطوف عليه لا يؤمنون كأنه قيل : مانزل الملائكة إلا بصور البشر لاقتضاء الحكمة ذلك فلا يؤمنون وما كانوا إذا منظرين، وفي النفس من هذا ومما قبله شيء هـ وقال بعض المحققين : إن المعنى مانزل الملائكة إلا ملتبساً بالوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به بما تقتضيه

الحكمة وتجري به السنة الالهية ، والذي اقترحوه من التنزيل لاجل الشهادة لديهم وهم -م-م- ومنزلتهم في الحقائق منزلتهم مما لا يكاد يدخل تحت الصحة والحكمة أصلاً فان 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 والاستئصال كما فعل بأضرابهم من الامم السالفة ولو فعل ذلك لاستوصلوا بالمرة وما كانوا إذا مؤخرين كدأب سائر الامم المكذبة المستهزئة، ومع استحقاقهم لذلك قد جرى قلم 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 ايمان بعضهم في سبط الحكمة بأباه تهاديهم 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 ملاسة التنزيل به لمثل عرضهم 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 ، ووجهات الآية على ذلك نحو هذا التوجيه فقيل : المعنى ما نزل الملائكة الا بالرسالة والعذاب ولو نزلناهم عليهم ما كانوا منظرين لأن التنزيل عليهم بالرسالة مما لا يكاد فتعين 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 اقترحوه ، وفيه ما فيه ، وقال الزمخشري . المعنى الاتزلا ملتبساً بالحكمة والمصلحة ر لا حكمة في أن تأتيمك عياناً تشاهدونهم ويشهدون لكم بصدق النبي ﷺ لأنكم حينئذ صدقون عن اضطرار، وهو مبنى على ان الانزال بصورهم الحقيقية ، ومنه أخذ صاحب القبيل المذكور أولاً قوله . والبيضاوي جعل المنافي للحكمة انزالهم بصور البشر حيث قال : لا حكمة في أن تأتيمك بصور تشاهدونها فانه لا يزيدكم الالبساء 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 ، وتعقب 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 اللزوم 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 : فليكن 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 تجرفه لأنه إن كان والملائكة بصورهم

الحقيقية لم يحصل الايمان بالغيب ولم يتحقق الاختيار الذي هو مدار التكليف وإن كان بهم بصور البشر حصل اللبس فكان وجوده كعدمه ولزم التسلسل ، ويمنع من التنزيل بالهلاك كما فعل مع أضرابهم من المعاندين أنا جعلناهم منظرين فلو نزلنا الملائكة وأهلكناهم عاد ذلك بالنقض لما أبرمناه حسبما نعلم فيه من الحكم ، وقيل : في توجيه الآية على تقدير كون اقتراحهم لا تيان الملائكة لتعذيبهم : إن المعنى إنا مانزل الملائكة للتعذيب الا تنزيلا ملتبسا بما تقتضيه الحكمة ولو نزلناهم حسبما اقترحوا 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 فكأنه قيل : لو نزلناهم ما كانوا منظرين وذلك غير موافق للحكمة ، فدبر جميع ذلك والله تعالى يتولى هداك ، هذا ولفظة (إذا) قال في الكشاف : جواب وجزاء لأن الكلام جواب لهم وجزاء لشرط مقدر أي ولو نزلنا ، وصرح بإفادتها هذا المعنى سيديويه إلا أن الشلوين حمل ذلك على الدوام وتكلفه ، وأبو علي على الغالب ، وقد تتمحض للجواب عنده ، وهي حرف بسيط عند الجمهور ، وذهب قوم إلى أنها اسم ظرف وأصلها إذا ظرفية لحقها التنوين عوضا من الجملة المضاف إليها ونقلت إلى الجزائية فبقي فيها معنى الربط والسبب ؛ وذهب الخليل إلى أنها حرف تركيب من اذ وان وغلب عليها حكم الحرفية ونقلت حركة الهمزة إلى الذال ثم حذفت والتزم هذا النقل فكان المعنى إذا قال القائل أرورك فقلت إذا أرورك قلت حينئذ زيارتي واقعة ولا يتكلم بهذا .

وذهب أبو علي عمر بن عبد المجيد الزيدي إلى أنها مركبة من إذا وان وكلاهما يعطى ما يعطى كل واحدة منها فيعطى الربط كماذا والنصب كان ثم حذفت همزة ان ثم الف إذا لالتقاء 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 وإعماهي إذا الشرطية حذفت جملتها التي تضاف إليها 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 هي ظرف زمان ماض ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديراً لكنها حذفت تخفيفاً وأبدل منها التنوين كما في قولهم حينئذ ، وليست هذه الناصبة للمضارع لأن تلك تختص به وهذه لا بل تدخل على الماضي نحو (إذا لا منسكتم) وعلى الاسم نحو (ولأنكم إذا لمن المقربين) ثم قال : وهذا المعنى لم يذكره النحويون لكنه قياس ما قالوه في إذ ، وفي التذكرة لآبي حيان ذكر لي علم الدين أن القاضي تقي الدين بن رزين كان يذهب إلى أن تنوين إذا عرض من الجملة المحذوفة وليس قول نحوي ، وقال الجوني : وأنا أظن أنه يجوز أن تقول لمن قال : أنا آتيك إذا أكرمك بالرفع على معنى إذا أتيتني أكرمك فحذفت أتيتني وعوضت التنوين فسقطت الألف لالتقاء الساكنين والنصب الذي أتمق عليه النحاة لحماها على غير هذا المعنى وهو لا ينفي الرفع إذا أريد بها ما ذكره وذكر الجلال السيوطي أن الاجماع في القرآن على كتابتها بالألف والوقف عليه دليل على أنها اسم منون لإحرف آخره نون خصوصا إذا لم تقع ناصبة للمضارع ، فالصواب اثبات هذا المعنى لها كما جنح إليه شيخنا الكافي 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 رد انكارهم التنزيل واستهزاءهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسلاه

عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه : (اَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ) أى نحن بعظم شأننا وعلو 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 لافاعل له (وَأَنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩) أى من اكل ما يقدر فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك حتى أن الشيخ المهيب لو غير نقطة يرد عليه الصبيان ويقول له من كان : الصواب كذا ويدخل فى ذلك استهزاء أولئك المستهزئين وتكذيبهم اياه دخولا اوليا ، ومعنى حفظه من ذلك عدم تأثيره فيه وذبه عنه ، وقال الحسن : حفظه بابقاء شريعته الى يوم القيامة ، وجوز غير واحد أن يراد حفظه بالاعجاز فى 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 و آخرا ، 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 محفوظية الذكر أولا و آخرا ، 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 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 كما لا يخفى ، فالمتحار أن حفظ القرآن وابقائه كما نزل حتى يأتى أمر الله تعالى بالاعجاز وغيره مما شاء الله عز وجل ، ومن ذلك توفيق الصحابة رضى الله تعالى عنهم لجمعه حسبما علمته أول الكتاب واحتج القاضى بالآية على فساد قول بعض من الامامية لا يعبا 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 لا معنى 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 يوجب خروج القرآن عن كونه حجة اه ، ولعمري أن تسمية مثل هذا بالخبال أولى من تسميته بالاستدلال ، ولا يخفى ما فى سبك الجملتين من الدلالة على كمال الكبرياء والجلالة وعلى نغامة شأن التنزيل ، وقد اشتملتا على عدة من وجوه التأكيد (ونحن) ليس فصلا لأنه لم يقع بين اسمين وانما هو اماما مبتدا أو توكيد لاسم إن ، ويعلم بما قررنا أن ضمير (له) للذكر واليه ذهب مجاهد . وقتادة . والا كثرون وهو الظاهر ، وجوز الفراء وذهب اليه النزدي أن يكون راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى وأما للنبي الذى أنزل عليه الذكر لحافظون من مكر المستهزئين كقوله تعالى : (والله يمصمك من الناس) والممول عليه الاول ، وآخر هذا الجواب مع أنه رد لاول كلامهم الباطل لما أشرنا اليه فيما مر ولا ارتباطه

بما يعقبه من قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا ﴾ أي رسلا كما روى عن ابن عباس وإنما لم يذكر لظهور الدلالة عليه ﴿ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ متعلق بأرسلنا أو بمحذوف وقع نعتا لمفعوله المحذوف أي رسلا كائنة من قبلك ﴿ فِي شِيَعِ الْأَوَّلِينَ ١٠ ﴾ أي فرقمهم كما قال الحسن . والكلي ، واليه ذهب الزجاج ، وهو وكذا أشباع جمع شيعة وهي والفرقة الجماعة المتفقة على طريقة ومذهب مأخوذ من شاع المتعدى بمعنى تبع لأن بعضهم يشايح بعضا ويتابعه ، وتطلق الشيعة على الاعوان والانصار ، وأصل ذلك على ما قيل من الشياح بالكسر والفتح صغار الحطب يوقد به الكبار ، والمناسبة في ذلك نظراً للاطلاق الثاني ظاهرة وللإطلاق الأول أن التابع من حيث أنه تابع أصغر ممن يتبعه ، وإضافته إلى الأولين من إضافة الموصوف إلى صفته عند الفراء ومن حذف الموصوف عند البصريين أي شيع الأمم الأولين ، والجار والمجرور متعلق بأرسلناه ومعنى ارسال الرسل في الشيع جعل كل منهم رسولا فيما بين طائفة منهم ليتابعوه في كل ما يأتي ويذر من أمور الدين وكأنه لو قيل - إلى - بدل (في) لم يظهر إرادة هذا المعنى ، وقيل : إنما عدل عن إليها للإعلام بمزيد التمكين ، 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 الأوهو في موضع الحال ولا على ماض الأوهو قريب من الحال وهو قول الأكثرين ، وقال بعضهم : إن الأكثر دخول (ما) على المضارع مراداً به الحال وقد تدخل عليه مراداً به الاستقبال ، وأنشد قول أبي ذؤيب :

أودي بنى وأودعوني حصرة عند الرقاد وعبرة ما تقام

وقول الاعشى يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :

له نوافلات ما يغيب نوالها وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وقال تعالى : (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه) ولعله المختار وإن كان ما هنا على الحكاية ، والمراد نفي أن كل رسول لشيعته الخاصة به لانفى اتيان كل رسول لكل واحدة من تلك الشيع جميعاً أو على سبيل البدل أي ما أتى شيعة من تلك الشيع رسول خاص بها ﴿ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١ ﴾ كما يفعله هؤلاء الكفرة ، والجملة - كما قال أبو البقاء - في محل النصب على أنها حال من ضمير المفعول في يأتيهم إن كان المراد بالاتيان حدوثه أو في محل الرفع أو الجر على أنها صفة رسول على لفظه أو موضعه لأنه فاعل ، وتعقب جعلها صفة له باعتبار لفظه بأنه يفضى إلى زيادة من الاستغراقية في الإثبات لمكان (إلا) وتقدير العمل في النعت بعدها وجوز أن تكون نصبا على الاستثناء وإن كان المختار الرفع على البدلية ، وهذا كما ترى تساية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هذه شنشنة جهال الأمم مع المرسلين عليهم السلام قبل ، وحيث كان الرسول مصحوباً بكتاب من عند الله تعالى تضمن ذكر استهزائهم بالرسول استهزاهم بالكتاب ولذلك قال سبحانه :

﴿ كَذَلِكَ ﴾ أي مثل السلك الذي سلكناه في قلوب أوائك المستهزئين برسالمهم وبما جاؤا به ﴿ نَسَلُكَ ﴾

أي ندخله يقال: سلكت الخيط في الابرة والسنان في المطعون أي 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 الغزنوي للذكر (في قلوب المجرمين ١٢) أي أهل مكة أو جنس المجرمين فيدخلون فيه دخولا أوليا، ومعنى المثلية كونه مقرونا بالاستهزاء غير مقبول لما تقتضيه الحكمة، وحاصله أنه تعالى يلقي القرآن في قلوب المجرمين 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 لتكون المشبه به مقدما في الوجود وهو السلك الواقع في شيع الأولين (لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ) الضمير للذكر أيضا، والجملة في موضع الحال من مفعول (نسلكه) أي غير مؤمن به، وهي إمام مقدرة وإمام 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 (يستزتون) فتعين البيانية إلا أن يجعل ضمير (به) له أيضا على أن الباء لللابسة أي يسلك الاستهزاء في قلوبهم حال كونهم غير مؤمنين بملابسة 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 يدع في القرآن، وجوز على هذا كون الجملة حالا من (المجرمين) ولا يتعين كونها حالا من الضمير ليتعين رجوعه للذكر، وذكر أن عوده على الاستهزاء لا ينافي 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 مفعله الزم مخشياً من جعل الضميرين للذكر كان رعاية لمذهبه ففعل مافعل، ولا يخفى أنه لم يصب المحز وغفل عن قولهم: الدليل إذا طرقة 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 تمكينه مكذبا في قلوبهم أشد التمكن كشيء جبلوا 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 ومنعهم الإيمان لكن هذا أمر وما نحن فيه آخر، واعترض بعضهم رجوع الضمير إلى (الذكر) بأن نون العظمة لا تناسب ذلك فانما تحسن إذا كان فعل المعظم نفسه فعلا يظهر له أثر قوي 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 فكون الاسناد باعتبار القهر والغلبة مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان ، والاثار الظاهر القوي لذلك بقوهم على الكفر والاصرار على الضلال ولوجاهتهم كل آية ، ولا يخفى ما في (كذلك) مما يناسب نون العظيمة أيضا وقد مر التنبيه عليه غير مرة * (وَقَدْ خَلَّتْ) مضت (سُنَّةٌ) طريقة (الأولين ١٣) والمراد عادة الله تعالى فيهم على أن الاضافة لأدنى ملابسة لأعلى أن الاضافة بمعنى في ، والمراد بتلك العادة على تقدير أن يكون ضمير (نسلكه) للاستهزاء الخذلان وسلك الكفر في قلوبهم أى قد مضت عادته سبحانه وتعالى في الاووين 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 اهلاكهم حين كذبوا برسالم والمنزل عليهم ، وذكر أنه وعيد لأهل مكة على تكذيبهم ، وإلى الاول ذهب الزجاج ، وادعى الامام أنه لا يلقى بظاهر اللفظ ، وبين ذلك الطيبي قائلا : ان التعريف في (المجرمين) للعهد ، والمراد بهم المكذبون من قوم رسول الله ﷺ لأنهم المذكورون بعد أى مثل ذلك السلك الذي سلكناه في قلوب أولئك المستهزئين المكذبين للرسل الماضين نسلكه في قلوب هؤلاء المجرمين فلك أسوة بالرسل الماضية مع أمهم 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 مغزى الزمخشري ، وقد تفتن لذلك صاحب الكشف والله تعالى دره حيث قال : أراد أن موقع (قد خلت) 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 الملاءمة ، وأما أن الوعيد بعيد لعدم سبق ذكر لإهلاك الامم ففيه أن لفظ السنة مضافا إلى ما أضيف اليه ينبىء عن ذلك أشد الانباء ، ثم انه ليس المقصود منه الوعيد على ما قررناه ، وقد صرح أيضا بعض الاجلة أن الجملة استثنائية جىء بها تكملة للتسلية وتصريحا بالوعيد والتهديد ، ثم ما ذهب 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 ما لا بابا من ابراهيم المعهودة كما قيل : (فَظَلُّوا فِيهِ) أى في ذلك الباب (يَعْرجُونَ) يصعدون حسبا نيسره لهم فيرون ما فيها من الملائكة والمعجائب 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 صاروه ومع كونه خلاف الاصل مما لاداعى اليه ، وأياما كان فضير الجمع للمقترحين ، وهو الظاهر المروى عن الحسن واليه ذهب الجبائي . وأبو مسلم ، وأخرج ابن جريج عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه للملائكة وروى ذلك عن قتادة أيضا

أى فظل الملائكة الذين اقترحوا اتيانهم يعرجون في ذلك الباب وهم يرونهم على أنهم وجه . وقرا الاعمش . وأبر حيوه (يعرجون) بكسر الراء وهى لغة هذيل فى العروج بمعنى الصعود (لَقَالُوا) لفرط عنادهم وغلوم فى المكابرة وتفاديتهم عن قبول الحق : (إِنَّمَا سَكَّرَتْ أَبْصَارُنَا) أى سدت ومنعت من الابصار حقيقة وما نراه تخيل لاحقيقة له ، أخرجه ابن ابي حاتم وغيره عن مجاهد ، وروى أيضا عن ابن عباس . وقادة فهو من السكر بالفتح ، وقال أبو حيان : بالسكر السد والحبس ، وقال ابن السيد : السكر بالفتح سد الباب والنهر وبالسكر السد نفسه ويجمع على سكور ، قال الرفاء :

غناؤنا فيه ألحان السكر اذا قل الغناء ورنات النواير

ويشهد لهذا المعنى قراءة ابن كثير : والحسن . ومجاهد (سكرت ابصارنا) بتخفيف الكاف مبنيا للمفعول لان سكر المخفف 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 يمتري من الغضب والعشق ، ولذا قال الشاعر :

سكران سكرهوى وسكر مدامة أنى يفتق فتى به سكران

والتشديد فى ذلك للتعدية لأن سكر كفرح لازم فى الاشهر وقد حكى تعديده فيكون للتكثير والمبالغة ، وأرادوا بذلك أنه فسدت ابصارنا واعتراها خلل فى احساسها كما يعترى 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 مبنيا للفاعل لان الثلاثى اللازم مشهور فيه ولأن سكر بمعنى سد المعروف فيه فتح الكاف واختار الزجاج أن المعنى سكنت عن ابصار الحقائق من سكرت الريح تسكر سكرنا اذا ركبت ويقال : ليلة ساكرة لا يريح فيها والتضعيف للتعدية ولهم أقوال آخر متقاربة فى المعنى . وقرا أبان بن تغلب وحملت لمخالفتها سواد المصحف على التفسير سكرت ابصارنا (بَلْ يَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ ١٥) قد سحرنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما قالوا ذلك عند ظهور سائر الآيات الباهرة ، والظاهر على ما قال القطب انهم أرادوا أولا سكرت ابصارنا 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) بما تفيده الحصر فى المذكور آخرا وحينئذ يكون المبنى ما تقدم وهو مبنى على أن تقديم المقصور على المقصور عليه لازم وخلافه ممتنع ، وقد قال المحقق فى شرح التخليص انه يجوز اذا كان نفس التقديم يفيد الحصر كما فى قولنا : انما زيدا ضربت فانه لقصر الضرب على زيد ، وقال أبو الطيب :

صفاته لم تزده معرفة لئكنها لذة ذكرناها

أى ما ذكرناها إلا لذة إلا ان هذا لا ينفع فيما نحن فيه . نعم نقل عن عروس الأفراح أن حكم أهل المعانى غير مسلم فان قولك : إنما قتت معناه لم يقع إلا القيام فهو لحصر الفعل وليس باخرو لو قصد حصر الفاعل لانفصل ، ثم أورد عدة أمثلة من كلام المفسرين تدل على ما ذكره فى المسئلة ، فالظاهر أن الزمخشري لا يرى ما قاله مطرداً وهم قد غفلوا عن مراده هنا قاله الشهاب ، وما نقله عن عروس الأفراح فى إنما قتت من أنه

لحصر الفعل ولو كان لحصر الفاعل لانفصل يخالفه ما في شرح المفتاح الشريفي من أنه إذا أريد حصر الفعل في الفاعل المضمر فإن ذكر بعد الفعل شيء من متعلقاته وجب انفصال الفاعل وتأخيرها كما في قولك: إنما ضرب اليوم أنا، وكما في قول الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا 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 إفادة إنما للحصر أصلا وليس بالمعول عليه عند المحققين لكنهم قالوا: إنها قد تأتي لمجرد التأكيد وتتمام 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 التسمية أي مسحور بقنا لا تختص بهذه الحالة بل نحن مستمرين عليها في كل ما يرينا من الآيات، هذا وفي هذه الآية من وصفهم بالعناد وتواطئهم على ما هم فيه من التكذيب والفساد مالا يخفى، وفي ذلك تأكيد لما يفهم من الآية الأولى، وقد ذكر بن المنير في المراد منها وجهها بعيدا جدا فيما أرى فقال: المراد والله تعالى أعلم إقامة الحججة على المكذبين بأن الله تعالى سلك القرائن في قلوبهم وأدخله في سويدائها كما سلك في قلوب المؤمنين المصدقين فكذب به هؤلاء وصدق به هؤلاء كل على علم وفهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولئلا يكون للكفار على الله تعالى حجة بأنهم ما فهموا وجه الإعجاز كما فهمها من آمن فأعلمهم الله تعالى. وهم في مهلة وإمكان. أنهم ما كفروا إلا على علم معاندين باغين غير معذورين ولذلك عقبه سبحانه بقوله: تعالى: (ولو فتحنا عليهم) الخ أي هؤلاء فهموا القرآن وعلوا وجوه إعجازه وواجه ذلك في قلوبهم ووقروا ولكنهم قوم سجيبتهم العناد وسمتهم اللداد حتى لو سلك بهم أوضح السبل وأدعاها إلى الإيمان لقالوا بعد الايضاح العظيم: إنما سكرت أبصارنا وسحرنا وما هذه إلا خيالات لا حقائق تحتها فأسجل سبحانه عليهم بذلك أنهم لا عذر لهم بالتكذيب من عدم سماع ووعي 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 منكري النبوة وكانت مفرعة على التوحيد ذكر دلائله السماوية والأرضية فقال عز قائلنا: (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 الجمل 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 والحصن وبذلك فسره 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 .
وفي البحر عنه الكواكب السيارة وروى غير واحد عن مجاهد . وقناة أنها الكواكب من غير قيد . وروى عن
ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ريعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل
وسنة 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 الأكبر قدس سره الفلك الاطلس بفلك البروج والمشهور تسمية الفلك
الثامن وهو فلك الثوابت به لا اعتبارهم الانقسام فيه وكأن ذلك لظهور ما تعين به الأجزاء 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 قدام الفلاسفة كما لم يثبت الا كثرون حركتها على نفسها وأثبتها الشيخ أبو علي ومن تبعه
من المحققين ، وقد صرحوا بان هذه الصور المسماة بالأسماء المعلومة توهمت على المنطقة وما يقرب منها من
الجانين من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت وقت القسمة في تلك الأقسام ونقل ذلك في الكفاية
عن عامة المنجمين وانهم إنما توهموا لكل قسم صورة ليحصل التفهيم والتعليم بان يقال: الدبران مثل عين الأسد
وتعقب ذلك بقوله : وهذا ليس بسديد عندى لأن 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 ، طبيعة
للصور الفلكية إذ هي في ذواتها 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 الأكبر قدس سره في بعض
كتبه أن آثار النجوم وأحكامها مفاضة عليها من تلك البروج المعتمدة في المحدد .

وفي الفصل الثالث من الباب الحادى والسبعين والثمانمائة من فتوحاته مأمنه ان الله تعالى قسم الفلك الاطلس
اثنى عشر قسما سماها بروجاً وأسكن كل برج منها ملكاً وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين
خزانة تحتوي 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 وعيوقاتها من الثوابت والعلوم الحاصلة من تلك الخزائن الالهية هي ما يظهر في عام
الاركان من التأثيرات بل ما يظهر في مقر 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 حسبما تشهد به التجربة مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصانع المختار جل جلاله
﴿ وَزِينًا مَّا ﴾ 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 سدسها حتى

كان قطر ما في القدر الاول ستة أمثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب وما دون السادس لم يثبتوه في المراتب بل ان كان كقطعة السحاب يسمونه سحاييا والا فظلموا، وذكر في الكفاية ان ما كان منها في القدر الأول فجرمه مائة وستة وخمسون مرة ونصف عشر الارض. وجاء في بعض الآثار أن أصغر النجوم كالجبل العظيم واستظهر أبو حيان عود الضمير للبروج لأنها المحرث عنها والاقرب في اللفظ والجمهور على ما ذكرنا حذرا من انتشار الضمائر (لِلنَّاطِرِينَ ١٦) أي بأبصارهم اليها كما قاله بعضهم لأنه المناسب للتزيين، وجوز أن يراد بالتزيين ترتيبها على نظام بديع مستتبعا للآثار الحسنة فيراد بالناظرين المتفكرون المستدلون بذلك على قدرة مقدرها وحكمة مدبرها جل شأنه (وَحَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ١٧) مطرود عن الخيرات، ويطلق الرجم على الرمي بالرجم وهي الحجارة، فالمراد بالرجم 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 فلا استثناء في قوله تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ اجْرَاءٌ أَجْرًا غَيْرًا مِمَّا لِّلْغَافِقِينَ ١٨) متصل، وإما المنع عن دخوله او الاختلاط مع أهلها على نحو الاختلاط مع أهل الارض فهو حينئذ منقطع، وعلى التقديرين محل (من) النصب على الاستثناء، وجوز أبو البقاء. والحوافي كونه في محل جر على أنه بدل (من كل شيطان) بدل بعض من كل واستغنى عن الضمير الرابط بالاء واعتراض بأنه يشترط في البدلية أن تكون في كلام غير موجب وهذا الكلام مثبت ودفع بأنه في تأويل المنفى أي لم يمكن منها كل شيطان أو نحوه وأورد أن تأويل المثبت في غير أبي ومتصرفاته غير مقيس ولا حسن فلا يقال مات القوم الازيد بمعنى لم يعيشوا، ولعل القائل بالبدلية لا يسلم ذلك، وقد أولوا بالمنفى قوله تعالى: (فشر بوا منه الاقليل) وقوله عليه الصلاة والسلام: «العالم هلكت الا العالمون» الخبر وغير ذلك مما ليس فيه أبي ولا شئ من متصرفاته لكن الانصاف ضعف هذه البدلية كما لا يخفى.

وجوز أبو البقاء أيضا أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر جملة قوله تعالى: (فَاتَّبِعْهُ شُهَابًا مَّبِينًا ١٨) وذكر أن الفاء من أجل ان (من) موصول أو شرط والاستراق افتعال من السرقة وهو أخذ الشيء بخفية شبه به خطفتهم اليسيرة من الملاء الأعلى وهو المذكور في قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ) والمراد بالسمع المسروع، والشهاب - على ما قال الراغب - الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو ويطلق على الكوكب لبريقه كشعلة النار.

وأصله من الشبهة وهي بياض مختلط بسواد وليست البياض الصافي كما يغايط فيه العامة فيقولون فرس أشهب للقرطاسي والمراد - بمبين - ظاهر أمره للبصرين ومعنى اتبعه تبعه عند الأخفش نحو ردفته وأردفته فليست الهمة فيه للتعدية، وقيل: أتبعه أخص من تبعه لما قال الجرهمي تبعت القوم تبعاً وتباعة بالفتح إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فضيت معهم وأتبعت القوم على أفعال إذا كانوا قد سبقوك فلحققتهم 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 رضي الله تعالى عنهما أنه قال: ان الشياطين يركب بعضهم بعضا إلى السماء الدنيا يسترقون

السمع من الملائكة عليهم السلام فيرمون بالكواكب فلا تخطيء أبداً فمنهم من تقتله ومنهم من تحرق وجهه أو جنبه أو يده أو حيث يشاء الله تعالى ومنهم من تجلبه فيصير غولا فيضل الناس في البراري، وهما لا يعول عليه ما يروى من أن منهم من يقع في البحر فيكون تمساحاً؛ ومن الناس من طعن كما قال الامام في أمر هذا الاستراق والرمى من وجوه • أحدها أن انقضاض الكواكب 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 فتلك الشعلة هي الشهاب . وقد يبقى زمانا مشتعلا إذا كان كثيفاً وربما حيت الأبخرة في برد الهواء للتعاقب فانضغطت مشتعلة، وجاء أيضاً في شعر الجاهلية قال بشر بن أبي حازم :

والعير يلحقها الغبار وجحشها ينقض خلفهما انقضاض الكواكب

وقال أوس بن حجر: وانقض كالدرى يتبعه نفع يشور تخاله طنبا

إلى غير ذلك • وثانيها ان هؤلاء الشياطين كيف يجوز فيهم أن يشاهدوا الوفاة من جنسهم يسترقون السمع فيحترقون ثم انهم مع ذلك يعودون لصنيعهم فان من له أدنى عقل إذا رأى هلاك أبناء جنسه من تعاطى شيء مراراً امتنع منه • وثالثها أن يقال: ان ثخن السماء خمسمائة عام فهؤلاء الشياطين إن نفذوا في جرمها وخرقوها فهو باطل لنفي 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 بالوحي، 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 الافلاك والكواكب، وإذا ثبت أنها تحدث بالقرب من الأرض فكيف يقال: إنها تمنع الشياطين من الوصول إلى الفلك؟ • وثامنها أن هؤلاء الشياطين لو كان يمكنهم أن ينقلوا أخبار الملائكة عليهم السلام عن المغيبات إلى السكينة 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 توج الهواء والمفروض عدمه وان لم ينقطع كان دون ذلك أصوات هائلة من توج الهواء بحركة الأجرام العظيمة وهي تمنع 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) والثوابت في الفلك الثامن والرمى بشيء من ذلك يستدعي خرق السماء وتشققها ليصل الشهاب إلى الشيطان وهو مما 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 يرمى بها قبل ذلك فقال لهم إبليس : ما هذا إلا لأمر حدث » الخبر .

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 فجعلوا يسيبون أنعامهم ويعتقون رقابهم يظنون أنه الغناء فبلغ ذلك كبيرهم فقال : لم تفعلون ؟ فقالوا : رمى بالنجوم فقال : اعتبروا فإن تكن نجوم معروفة فهو وقت فناء الناس والافهور أمر حدث فنظروا فإذا هي لا تعرف فأخبروه فقال : في الأمر مهلة وهذا عند ظهور نبي » الخبر ، وكتب الاوائل قدتوالت عليها التحريفات فعمل 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 ولا ننكر ذلك إلا أنه لا ينافي أنها بعد البعثة قد توجد بسبب دفع الشياطين وزجرهم . يروى أنه قيل للزهري : أكان يرمى في الجاهلية ؟ قال : نعم قيل : أفرايت قوله تعالى : (وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا) قال : غاظو شدد أمرها حين بعث النبي ﷺ ، وعلى نحو هذا يخرج ما روى عن ابن عباس . وأبي رضى الله تعالى عنهم إن صحه وعن الثاني بأنه إذا جاء القدر عمى البصر فإذا قضى الله تعالى على طائفة منهم الحرق لطغيانهم وضلالهم قيض لها من الدواعى ما تقدم معه على الفعل المفضى إلى الهلاك . وعن الثالث بأن البعد بين الارض والسماء خمسمائة عام فأما ثخن الفلك فانه لا يكون عظيما . وعن الرابع بأنه روى عن الزهري (٢) عن علي بن الحسين بن علي 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 الأمر في السماء سبحت حملة العرش ثم سبح أهل السماء وسبح أهل كل سماء حتى ينتهى التسييح إلى هذه السماء ويستخبر أهل السماء حملة العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ولا يزال ينتهى الخبر إلى هذه السماء فيتخطفه 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 فلو لم يدم هذا القذف لعادت الكهانة وذلك يقدر في خبر الرسول ﷺ عن بطلانها . وعن السابع بأن البعد على مذهبنا غير مانع من السماع فلهذا سبحانه وتعالى أجرى عاداته بأنهم إذا وقفوا 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 وتموجه ، وقد يختار عدم الانقطاع ويقال : إنه تعالى شأنه

(١) يروى أنه أول من فزع للرمى بالنجوم هذا الحى من ثقيف وأنهم جاؤا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج وكان أدهى العرب فقال لهم نحو ما ذكر في هذا الخبر اه منه (٢) وقد روى هذا الخبر مسلم اه منه

قادر على منع الهواء من التموج بحركة هاتيك الاجرام ، وكذا هو سبحانه قادر على اسماعهم مع هاتيك الاصوات الهائلة السر وأخفى 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 المنطقة تنكسف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكسفة فوق السيارات الكسفة ، وأما الثاني فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة في كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركوزة في كرة واحدة ، وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كونها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون في البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين مركوزة في هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر 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 يسرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن في صحة ذلك ما فيه ، على أن ما ذكر في السؤال من أن ذلك يستلزم الخرق وهو مما لا يكاد يقال إما أن يكون مبنيًا على القول بامتناع الخرق والالتزام على الفلك المحدد وغيره فقد تقرر فساد ذلك وحق إمكان الخرق والالتزام بما لا يزيد عليه في غير كتاب من كتب الكلام ، وإما أن يكون مبنيًا على مجرد الاستبعاد فهو مما لا يفيد شيئاً لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهي واقعة ولا أظنك في مرية من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكواكب نفسها يتبع الشيطان في حرقه ، والشهاب ليس نصا في الكواكب ما عدت ما قيل في معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمى الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر اطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلاً .

وكذا لا نلتزم القول بأنه ينفصل عن الكواكب شعلة كالقبس الذي يؤخذ من النار فيرمى بها كما قاله غير واحد لاحتياج في الجواب عن السؤال بما تقدم إذ 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 يحتمل أن يكون مبنيًا على الظاهر للرأي كما في قوله تعالى في الشمس : (تغرب في عين حمئة) وقال الامام : إن هذه الشهب ليست هي الثوابت المركوزة في الفلك والا لظهر نقصان كثير في أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلاً . وأيضاً إن في جعلها رجوما ما يوجب النقصان في زينة السماء بل هي جنس آخر غيرها يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين ، ولا ياباه 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 العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر أمنة من التغير والفساد ومنها مالا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحينئذ يزول الاشكال انتهى . والجرح والتعديل بين القولين مفوضان الى شهاب ذمك الثاقب ، وفي أجوبته السابقة رحمه الله تعالى مالا يخفى ضعفه ، وكذا شهادة 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 عظيمًا فانه مخالف لما نطق به الشريعة وهذت به الفلاسفة ، أما مخاله للاول فلأنه قد صح أن سمك كل سماة خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والأرض كذلك ، وأما مخالفته للثاني

فلائنه لم يقل أحد من الفلاسفة: أن بين السماء والأرض هذه المسافة التي ذكرها، والأفلاك عندهم مخالفة في الثخن، وقد بينوا ثخن كل بالفراسخ حسبما ذكر في كتب الأجرام والابعاد، وذكروا في ثخن المحدد ما يشهد بمزيد عظمة الله جل جلاله لكن لا مستند لهم قطعي في ذلك بل إن قولهم: لا فضل في الفلكيات مع كونه أشبه شيء بالخطاييات يعكر عليه. وقوله في الجواب عن السادس: إنه إنما دام اثلا يقدر انقطاعه في خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن بطلان الكهانة فإنه مستازم 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 ظاهر 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 للنار الصرفة وهو ظاهر هذا ثم أعلم أنه يجوز أن يكون استراق السمع من الملائكة الذين عند السماء لا من الملائكة الذين بين كل سماء وسماء ليحيى حديث الثخن 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 فذكر الأمر قضي في السماء فتسرق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون مع الكلمة مائة كذبة من عند أنفسهم» ولا ينافيه ما رواه أيضا 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 خضعانا لقوله سبحانه كأنه سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترق السمع، الخبر، إذ ليس فيه أكثر من سماع المسترق الكلمة بعد قول الملائكة عليهم السلام بعضهم لبعض، وعدم منافاة هذا ذلك ظاهر عند من ألقى السمع وهو شهيد، وأنه ليس في الآيات ما هو نص في أن ما نراه من الشهب لا يكون إلا لرمي شيطان يسترق بل غاية ما فيها أنه إذا استرق شيطان أتبعه شهاب ورمي بنجم وأين هذا من ذلك؟ نعم في خبر الزهري ما يحتاج معه إلى تأمل، وعلى هذا فيجوز أن يكون حدوث بعض ما نراه من الشهب لتصاعد البخار حسبما تقدم عن الفلاسفة، وكذا يجوز أن يكون صعود الشياطين للاستراق في كل سنة مثلا مرة، ولا يخفى نفع هذا في الجواب عن السؤال الثاني.

ومن الناس من أجاب عنه بأنه لا يبعد أن يكون المسترقون صنفا من الشياطين تقتضي ذواتهم التصاعد نظير تصاعد الأبخرة، بل يجوز أن يكون أولئك الشياطين أبخرة تعلقت بها أنفس خبيثة على نحو ما ذكر الفلاسفة من أنه قد يتعلق بذوات الأذئاب نفس فتغيب وتطالع 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 يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فرما صاروا إلى موضعهم فتصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا يصيبهم شيء فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعضها جاز أن يصيروا إلى موضع يغلب على ظنونهم أنها لتصيبهم فيه كما يجوز فيمن يسلك البحر إن يساكنه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة فيه، وتعبه بقوله: ولقائل أن يقول: إنهم إن صعدوا فاما أن يصلوا إلى مواضع الملائكة أو إلى غيرها فإن وصلوا إلى الأول احترقوا وأن إلى الثاني لم يظفروا بمقصود أصلا، 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 إنما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين اه ه

وأنت تعلم أن هذا لا يكاد يتم الامع القول بأنه ليس كل ما نراه من الشهب يحرق به الشياطين والأمر مع هذا القول سهل كما لا يخفى ه 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 والاتقاش بالصورة الملائكوتية ونفوسهم خبيثة ظلمانية 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 مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضى أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول (من) شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى ه وذكر هو . وغيره عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أن الشياطين كانوا لا يجربون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي ﷺ منعوا من السموات كلها اه ه

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم (بقي هنا إشكال) ذكره الامام مع جوابه فقال : ولقائل أن يقول : اذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان الى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقها 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 نقطع 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 أزيمة التحقيق ه

(وَالْأَرْضَ 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 ممتدة 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 المستوي ، ونصب (الأرض) على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للعطف على الجملة الفعلية أعنى قوله تعالى : (ولقد جعلنا) النخ وليوافق ما بعده أعنى قوله سبحانه : (وَالْقَيْنَانِيهَا رَوَّاسَى) أى جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل ، وقد بين حكمة القاء ذلك فيها في قوله سبحانه : (وَالْقَيْنَانِيهَا رَوَّاسَى) (وألقى في الأرض

رواسي أن تميد بكم)

قال ابن عباس : إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفينة فأرساها بالجبال الثقال لئلا 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 يقيمون في الضلال ، ثم قال : وهذا الوجه ظاهر الاحتمال . وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهاب اليه مع وجود أخبار تأباه كالجبال (وأبتنأفيا) أي في الأرض ، وهي إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه في ذلك . وجوز أن يكون الضمير للجبال والأرض بتأويل المذكورات مثلاً أو للأرض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخدام ، وعوده على الرواسي لقربها وحمل الانبات على اخراج المعادن بعيد (من كل شئ موزون ١٩) أي مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل في لازم معناه أو كناية أو من كل شئ مستحسن متناسب من قولهم : كلام موزون ، وأنشد المرتضى في درره لهذا المعنى قول عمر بن أبي ربيعة :

وحدث أذه وهو ما تشتهيه النفوس يوزن وزنا

وقد شاع استعمال ذلك في كلام العجم والمولدين فيقولون : قوام موزون أي متناسب معتدل ، أو ماله قدر واعتبار عند الناس في أبواب النعمة والمنفعة ، وقال ابن زيد : المراد ما يوزن حقيقة كالذهب والفضة وغيرها ، و(من) كما في البحر للتبويض ، وقال الأخفش : هي زائدة أي كل شئ (وجعلنا لكم فيها معاش) ما تعيشون به من المطاعم والمشارب والملابس وغيرها مما يتعاق به البقاء وهي بيا صريحة . وقرأ الأعرج . وخارجة عن نافع بالهز ، قال ابن عطية : والوجه تركه لأن الياء في ذلك عين الكلمة ، والقياس في مثله أن لا يبدل همزة وإنما يبدل إذا كان زائداً كياء شمائل وخبائث . لكن لما كان الياء هنا مشابهاً للياء هناك في وقوعه بعد مدة زائدة في الجمع عومل معاملته على خلاف القياس (ومن لستم له برازقين ٢٠) تطف

على معاش أي 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 أن الله تعالى يرزقهم وإياهم مع ما في ذلك من عظيم الامتنان ، ويجوز عطفه على محل (لكم) وجوز الكوفيون ويونس . والأخفش . وصححه أبو حيان العطف على الضمير المحرور وإن لم يعد الجار ، والمعنى على التقديرين سواء أي وجعلنا لكم معاش ولمن لستم له برازقين ، وقال الزجاج : إن (من) في محل نصب بفعل محذوف والتقدير وأعشنا من لستم الخ أي أما غيركم لأن المعنى أعشناكم ، وقيل : إنه في محل رفع على الابتداء وخبره محذوف لدلالة المعنى عليه أي ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معاش وهو خلاف الظاهر ، وقال أبو حيان : لا بأس به فقد أجازوا ضربت زيدا وعمرو بالرفع على الابتداء أي وعمرو ضربته 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

و(من) مزيدة للتأكيد و(شيء) في محل الرفع على الابتداء أى ماشى. من الأشياء الممكنة فيدخل فيها ما ذكر دخولا أولياً والاقصار عليه قصور. وزعم ابن جريج. وغيره ان الشيء هنا المطر خاصة (إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ) الظرف خبر للبتداء و(خزائنه) مرتفع به على أنه فاعله لاعتماده أو مبتدأ والظرف خبره والجملة خبر للبتداء الأول، والخزائن جمع خزانة ولا تفتح وهى اسم للكان الذى يحفظ فيه نفائس الأموال لا غير غلبت - على ما قيل - في العرف على الملوك والسلاطين من خزائن أرزاق الناس، شبت مقدوراته تعالى الغائبة للحصر المندرجة تحت قدرته الشاملة في كونها مستورة عن علوم العالمين ومصوتة عن وصول أيديهم مع وفرر رغبتهم فيها و كونها متهبأة متأتية لا يجاده وتكوينه بحيث متى تعلقت الإرادة 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 شيء وإيجاده لما يشاء بالخزائن المودعة فيها الأشياء المعدة لأن يخرج منها ماشاء فذكر ذلك على سبيل الاستعارة التمثيلية، والمراد مامن شيء إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه، وقيل: الأنسب أنه مثل لعله تعالى بكل معلوم، ووجهه - على ما قيل - أنه يبقى (شيء) على عمومته لشموله الواجب والممكن بخلاف القدرة ولأن (عند) أنسب بالعلم لأن المقدور ليس عنده إلا بعد الوجود. وتعقب 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 الشيء (وَمَا نُنزِلُهُ) أى نوجد وما نكون شيئاً من تلك الأشياء ملتبسا بشيء من الأشياء (إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۚ) أى إلا ملتبسا بمقدار معين تقتضيه الحكمة وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية فان تخصيص كل شيء 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 نزل وما نزل الا بقدر الى آخره أو حال بما سبق أى عندنا خزائن كل شيء والحال انما نزل الا بقدر الى آخره، فالأول لبيان سعة القدرة، والثانى لبيان بالغ الحكمة قاله ولانا شيخ الاسلام وقرأ الاعشى (وما نرسله الا) الى آخره، وهى على ما فى البحر قراءة تفسير لمخالفتها لسواد المصحف، والأولى في التفسير ما ذكرنا، وانما عبر عن ايجاد ذلك وانشائه بالتنزيل لما أنه بطريق التفضل من العالم العلوى الى العالم السفلى وقيل: لما أن فيه اخراج الشيء مما تميل اليه ذاته من العدم الى التميل اليه ذاته من الوجود، وهذا كما فى قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) وقوله سبحانه: (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ) وكان من حمل الشيء على المطر غره ظاهر التنزيل فارتكب خلاف ظاهره جدا، وكأنه لما كان ذلك بطريق التدرج عبر عنه بالتنزيل، وجئ بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار. واستدل بعض القائلين بشيئة المدوم على ذلك بهذه الآية، وقد بين وجهه والجواب عنه الامام ونحن مع القائلين بالشيئية (وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ) عطف على (جعلنا لكم فيها معاش) وما بينهما اعتراض لتحقيق ما سبق وترشيع ما لحق، واللواقع جمع

لاقح بمعنى حامل يقال : ناقة لاقح أى حامل ، ووصف الرياح بذلك على التشبيه البليغ ، شبهت الريح التى بالسحاب الماطر بالناقة الحامل لأنها حاملة لذلك السحاب أول الماء الذى فيه ، وقال الفراء : إنها جمع لاقح على النسب كلابن وتامر أى ذات لقاح وحمل ، وذهب إليه الراغب ، ويقال لضدها ربح عقيم ، وقال أبو عبيدة : (لواقح) أى ملاقح جمع ملقحة كالطوائح فى قوله :

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبب مما تطيح الطوائح

أى المطاوح جمع مطيحة ، وهو من ألحق الفحل الناقة إذا ألقي ماءه فيها لتحمل ، والمراد ملقحات للسحاب أو الشجر فىكون قد استعير اللقح لصب المطر فى السحاب أو الشجر ، وأسناده إليها على الأول حقيقة وعلى الثانى مجاز إذ الملقى فى الشجر السحاب لا الريح والرياح اللواقح هى ربح الجنوب كما رواه ابن أبى الدنيا عن قتادة مرفوعاً ، وروى الديلمى بسند ضعيف عن أبى هريرة نحوه ، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبيد بن عمير قال : يبعث الله تعالى المبشرة فتقم الأرض قماش يبعث المثيرة فتشير السحاب فتجعله كسفائهم يبعث المؤلفه فتؤلف بينه فيجعله رقماً ثم يبعث اللواقح فتلقحه فيه طر. وقرأ حمزة (وأرسلنا الريح) بالافراد على تأويل الجنس فتكون فى معنى الجمع فلذا صح جعل (لواقح) حالاً منها وذلك كقولهم : أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ، ولا تخالف هذه القراءة ما قالوه فى حديث «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً» من أن الرياح تستعمل للخير والريح للشر لما قال الشهاب من أن ذلك ليس من الوضع وإنما هو من الاستعمال وهو أمر أغلبي لا كلى فقد استعملت الريح فى الخير أيضاً نحو قوله تعالى : (وجرين بهم بريح طيبة) أو هو محمول على الإطلاق بأن لا يكون معه قرينة كالصفة والحال ، وأما كون المراد بالخير الدعاء بطول العمر ليرى رياحاً كثيرة فلا وجه له .

(فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ) بعد ما أنشأنا بتلك الرياح سحاباً مطراً (مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ) جعلناه لكم سقياً تسقون به مزارعكم ومواشيتكم وهو على ما قيل أبغ من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معداً لهم يتفعلون به متى شاؤوا ، وقد فرق بين أسقى وسقى غير واحد فقد قال الأزهرى : العرب تقول لكل ما كان من بطون الانعام أو من السماء أو من نهر جار أسقى أى جعلت شرباً له وجعلت له منه مسقى فإذا كان للشفة قالوا سقى ولم يقولوا أسقى ، وقال أبو على : يقال سقىته حتى روى وأسقىته نهراً جعلته شرباً له ، وربما استعملوا سقى بلا همزة كأسقى كما فى قول لبيد يصف سحاباً :

أقول وصوته منى بعيد يحط الك (١) من قتل الجبال
سقى قومي بنى نجد وأسقى نيراً والقبائل من هلال

فانه لا يريد بسقى قومي ما يروى عطاشهم ولكن يريد رزقهم سقياً لبلادهم يخصبون بها وبعيد أن يسأل لقومه ما يروى ولغيرهم ما يخصبون به ، ولا يرد على قول الأزهرى أنه لا يقال أسقى فى سقيا الشفة قول ذى الرمة :

وأسقىته حتى كادها أبته يكلمنى أحجاره وملاعبه

قال الامام : لانه أراد بأسقىه أدعوه بالسقيا ولا يقال فى ذلك كما قال أبو عبيد سوى أسقى ، هذا وقد جاء الضمير هنا متصلاً بعد ضمير منصوب متصل أعرف منه ومذهب سيديويه فى مثل ذلك وجوب الاتصال •

(وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ۚ) نبي سبحانه عنهم ما أبدته لجنابها بقوله جل جلاله : (وإن من شئ الا عندنا خزائنه) كأنه

(١) يقال ألك المطر اذا أقام اياماً لا يقطع ولعل المراد باللك هنا المطر الدائم اه منه

قيل : نحن القادرون على إيجاده و خزنه في السحاب و انزاله ، و ما أتم على ذلك بقادرين ، و قيل : المراد نفي حفظه
 أى و ما أتم له بحافظين في مجاريه عن أن يغور فلا تنتفعون به و عن سفيان أن المعنى و ما أتم له بمانعين لانزاله
 من السماء ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ﴾ بإيجاد الحياة في بعض الاجسام القابلة لها ﴿ وَنُمِيتُ ﴾ بازالتها عنها فالحياة صفة
 وجودية و هى كما قيل صفة تقتضى الحس و الحركة الارادية و الموت زوال تلك الصفة ، و قال بعضهم : إنه صفة
 وجودية تضاد الحياة لظاهر قوله تعالى : (الذى خلق الموت) و سيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، و قد يعمم الاحياء
 و الامانة بحيث يشمل الحيوان و النبات مثل أن يقال : المراد اعطاء قوة النماء و سلبها ، و تقديم الضمير للحصر ، و هو
 اما تو كيد الاول أو مبتدأ خبره الجملة بعده و المجموع خبر لانا ، و جوز كونه ضمير فصل و رده أبو البقاء بوجهين •
 أحدهما أنه لا يدخل على الخبر الفعلى و الثانى أن اللام لا تدخل عليه ، و تعقب ذلك في الدر المصون بأن الثانى
 غاط فانه ورد دخول اللام عليه في قوله تعالى : (إن هذا هو القصاص الحق) و دخوله على المضارع مما ذهب اليه
 الجرجاني و بعض النحاة ، و جعلوا من ذلك قوله تعالى : (إنه هو يبدى و يعيد) و لعل ذلك المجوز بمن يرى هذا الراى
 و العجب من أبي البقاء فانه رد ذلك هنا و جوزة في قوله تعالى : (ومكر أولئك هو يبور) كما نقله في المغنى •
 ﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ۲۳ ﴾ أى الباقون بعد فناء الخلق قاطبة المال كون للملك عند انقضاء زمان الملك المجازى ،
 الحاكمون فى الكل أولا و آخر و ليس لاحد الا التصرف الصورى و الملك المجازى و فى هذا تنبيه على أن المتأخر
 ليس بوارث للمتقدم كما يترأى من ظاهر الحال ، و تفسير الوارث بالباقي مروى عن سفيان وغيره ، و فسر بذلك
 فى قوله عليه الصلاة و السلام : « اللهم متعنا باسمعنا و أبصارنا و قوتنا ما أحيتنا و اجعله الوارث منا » و هو من باب
 الاستعارة ﴿ وَ لَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ ﴾ من مات ﴿ وَ لَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ۲۴ ﴾ من هو حتى لم يموت بعد
 أخرجه ابن أبى حاتم وغيره عن ابن عباس ، و فى رواية أخرى عنه المستقدمين آدم عليه السلام و من مضى
 من ذريته و المستأخرين من فى أصلاب الرجال ، و روى مثله عن قتادة ، و عن مجاهد المستقدمين من مضى من
 الأمم و (المستأخرين) أمة محمد صلى الله تعالى عليه و سلم ، و قيل : من تقدم ولادة و موتا و من تأخر كذلك مطلقا
 و هو من المناسبة بمكان و روى عن الحسن انه قال : من سبق إلى الطاعة و من تأخر فيها ، و روى عن معتمر أنه
 قال : بلغنا ان الآية فى القتال فحدثت أبى فقال لقد نزلت قبل أن يفرض القتال ، فبلى هذا أخذ الجهاد فى عموم
 الطاعة ليس بشىء ، على أنه ليس فى تفسير ذلك بالمستقدمين و المستأخرين فيها كمال مناسبة ، و المراد من عليه تعالى
 بهؤلاء عليه سبحانه بأحوالهم ، و الآية لبيان كمال عليه جل و علا بعد الاحتجاج على كمال قدرته تعالى فان ما يدل
 عليها دليل عليه ضرورة ان القادر على كل شىء لا بد من عليه بما يصنعه و فى تكرير قوله تعالى : (ولقد علمنا)
 ما لا يخفى من الدلالة على التأكيد . و أخرج أحمد و الترمذى و النسائى و ابن ماجه و الحاكم و صححه و البيهقى
 فى سننه . و جماعة من طريق أبى الجوزاء عن ابن عباس قال : كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله تعالى
 عليه و سلم حسناء من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون فى الصف الاول لثلا يراها و يستأخر
 بعضهم حتى يكون فى الصف المؤخر فاذا ركع نظر من تحت إبطيه فأنزل الله تعالى الآية ، و أخرج عبد الرزاق
 و ابن المنذر عن أبى الجوزاء أنه قال فى الآية و لقد علمنا المستقدمين منكم فى الصفوف فى الصلاة ولم يذكروا
 حديث المرأة شيئا ، قال الترمذى : هذا أشبه أن يكون أصح ، و قال الربيع بن أنس : حرض النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم على الصف الأول في الصلاة فزاد حم الناس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد فقالوا: فيبع دورنا ونشترى دورا قريبة من المسجد فانزل الله تعالى الآية ، وأنت تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومن هنا قال بعضهم : الأولى الحمل على العموم أي علمنا من اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت والاسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ ﴾ للجزاء ، وتوسيط الضمير قيل للحصر أي هو سبحانه يحشرهم لا غير ، وقيل عليه : إنه في مثل ذلك يكون الفعل مسلم الثبوت والنزاع في الفاعل وهنا ليس كذلك فالوجه جعله لافادة التقوى . وتعقب بأن هذا في القصر الحقيقي غير مسلم وتصدير الجملة بان لتحقيق الوعد والتنبيه 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 اللطف 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 والياتيان بالافعال على ما ينبغي ﴿ عَلِيمٌ ٢٥ ﴾ وسع عليه كل شيء ، ولعل تقديم وصف الحكمة للايدان باقتضاها للحشر والجزاء ، وقد نص بعضهم على ان الجملة مستأنفة للتعليل ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ ﴾ أي هذا النوع بأن خلقنا أصله وأول فرد من أفراد خلقنا بديعا . منظويا على خالق سائر أفراد انطواء إجمالياه ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ ﴾ أي طين يابس يصلصل أي يصوت إذا نقر . أخرجه ابن أبي حاتم عن قتادة ونقله في الدر المنصون 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 الذي يصنع منه الفخار ، وفي أخرى نحو الأول ، وقيل : هو من صلصل إذا تئن تضعيف صل يقال : صل اللحم وأصل إذا تئن وهذا النوع من المضعف مصدر يفتح أوله ويكسر كالزلزال ووزنه عند جمهور البصريين فعلال ، وقال الفراء : وكثير من النحويين ففتح ككررت الفاء والعين ولا لام ، وغلطهم في الدر المنصون لأن أقل الاصول ثلاثة فاء وعين ولا لام ، وقال بعض البصريين والكوفيين : فعمل ونسب أيضا إلى الفراء بل قيل هو المشهور عنه ، وعن بعض آخر من الكوفيين أن وزنه فعل بتشديد العين والأصل صلل مثلا فلما اجتمع ثلاثة أمثال أبدل الثاني من جنس الفاء ، وخص بعضهم هذا الخلاف بما إذا لم يمتل 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 صلل أنه زيد فيه صاد بل هو رباعي كزلزل والاشترك في أصل المعنى لا يقتضى أن يكون منه إذ الدليل دال على ان الفاء لا تزداد لكن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى ، وذكر في البحر ان صلصال بمعنى مصلصل فالفقراض بمعنى المقضقض فهو مصدر بمعنى الوصف ومثله كثيره ﴿ مِنْ حَمَاءٍ ﴾ من طين تغير واسود من مجاورة الماء ويقال للواحدة حمأة ، قال الليث : بتحريك الميم ووم في ذلك وقالوا : لانعرف الحمأة في كلام العرب إلا ساكنة الميم وعلى هذا أبو عبيدة والآكثرون ، والجار والمجرور في موضع الصفة لصلصال كما هو السنة الشائعة في الجار والمجرور بعد النكرة أي من صلصال كائن من حماء ، وقال الحوفي : هو بدل مما قبله باعادة الجار فكانه قيل خلقناه من حماء ﴿ مَسْنُونٌ ٢٦ ﴾

أى مصور من سنة الوجه وهي صورته، وأنشد لذلك ابن عباس قول عمه حمزة يمدح 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 شن بالشين أيضا أى مفرغ على هيئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر المذابة فى القوالب، وقال قتادة ومعر: المسنون المنتن، قيل: وهو من سنتت الحجر على الحجر اذا حككته به فالذى يسيل بينهما سنين ولا يكون الا منتنا، وقيل: هو من سنتت الحديد على المسن اذا غيرتها بالتحديد، وأصله الاستمرار فى جهة من قولهم: هو على سنن واحد وهو صفة لحما، ويجوز أن يكون صفة لصلصال ولا ضير 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 نكتة 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 أخرجت الصفة الصريحة تنبيها على أن ابتداء مسنونه ليس فى حال كونه صلصالا بل فى حال كونه حما كأنه سبحانه أفرغ الحما فصور من ذلك تمثال انسان أجوف فيبس حتى اذا نقر صوت ثم غيره طورا بعد طورا حتى نفخ فيه من روحه فتبارك الله احسن الخالقين، وقيل: المسنون المنسوب أى نسب اليه ذريته وهو كما ترى • (وَالْجَانُّ) هو أبو الجن كما روى عن ابن عباس ويجمع على جنان كحائط وحيطان وراع ورعيان قاله الطبرسى، 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 للمعطف على الجملة الفعلية (مَنْ قَبْلُ) أى من قبل خلق الانسان، قيل: ومن هنا يظهر جواز كون المراد بالمستقدمين أحد الثقلين وبالمستأخرين الآخر والخطاب بقوله تعالى (منكم) للكل وهو بعيد غاية البعده (مَنْ نَارَ 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 لادخان لها ومنها تكون الصواعق، وروى ذلك أبو روق عن الضحاك عن ابن عباس فالإضافة من إضافة العام الى الخاص، وقيل: السموم افراط الحر والإضافة من إضافة 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: «رؤيا 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 الخلق من النار بأنه كيف تخلق الحياة فيها وهي بسيطة ليست مركبة من أجزاء مختلفة الطبع والحياة كالمزاج لا تكون الا في المركبات وقد اشترط الحكاء فيما البنية المركبة .
وأجيب بمنع ذلك لأنها اذا خلقت في المجردات كالملائكة على قول والعقول التي أثبتها الفلاسفة بالطريق الاولى البساط بل لا مانع أيضا أن تخلق في الاجزاء الفردة خلافا لله نزلة حيث اشترطوا البنية المركبة من الجواهر وليس لهم سوى شبه أو هن من بيت العنكبوت على أن ذلك غير وارد راسا 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 كاختلاف 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 مخصوص من أجسام هذا العالم . ومن الناس من زعم ان هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت أبدانها وازدادت قوة وكثا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق حدوث بدن مشابه للبدن الذي فارقه بسبب 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 المعين ملائكا وتلك الاعانة الهاما، وان اتفقت في النفوس الشريرة سمي ذلك المعين 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 ويأكلون ويشربون بمنزلة الآدميين ، ومنهم من هو بمنزلة الريح لا يتوالدون ولا يأكلون ولا يشربون وهم الشياطين . وذكر ابن عربي ان تناسل الجن بالقاء الهواء في رحم الانثى كما أن التناسل في البشر بالقاء الماء في الرحم ، وأنهم محصورون في اثني عشرة قبيلة أصولا ثم يفرعون إلى الخفاذ ، ويقع بينهم حروب وبعض الزواجر يكون عند حربهم ، فان الزوجرة تقابل ريجين تمنع كل صاحبها أن تخترقها فيؤدى ذلك إلى الدوروما كل زوجرة حرب .
وأخرج البيهقي في الاسماء . وأبو نعيم . والدليلي . وغيرهم باسناد صحيح - كما قال العراقي - عن أبي ثعابة مرفوعا الجن ثلاثة أصناف . فصنف لهم أجنحة يطفرون في الهواء . وصنف حيات وكلاب . وصنف

يحلون ويظعنون ، وفي هذه القسمة عندي إشكال يظهر بالتدبر ، ولعل حاصها أن صنفاً منهم يغلب عليهم الطيران في الهواء ، وصنف يغلب عليهم الحل والارتحال ، وصنف يغلب عليهم المكث والترطن ببعض المواطن ، وعبر عنهم بالحيات والكلاب لكثرة تشاكلهم بذلك دون الصنفين الآخرين ، فانهم وإن جاز عليهم التشكل بالاشكال المختلفة لأنهم من الجن ، وقد قالوا : إنهم قادرون على ذلك وإن نوزع 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 التشكل إنما هي لصنف المتوطنين ، وإثباتها في كلامهم للجن يكفي فيه صحتها باعتبار بعض الأصناف لكنه بعيد جداً فليتدبر حقه ، وقد قال الهيمى : إن رجال هذا الحديث وثقوا وفي بعضهم ضعف ، فان كان الحديث لذلك ضعيفاً فلا قيل ولا قال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وسيأتى 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 بدء 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 بعلية الحكم وتشريف له صلى الله تعالى عليه وسلم أى اذكر وقت قوله تعالى : ﴿ لِلْمَلَائِكَةِ ﴾ الظاهر أن المراد بهم ملائكة السماء والأرض ، وزعم بعض الصوفية أن المراد بهم ملائكة الأرض ولادليل له عليه ﴿ إِنِّي خَلَقْتُ ﴾ فيما سيأتى؛ وفيه ما ليس فى 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 لأبى زيد حيث عكس وغلظه فى ذلك أبو العباس . وغيره من الصوف والوبر ونحوهما ، ولبعض أكابر الصوفية وجه آخر فى التسمية سنذكره إن شاء الله تعالى فى باب الاشارة ، ويستوى فيه الواحد والجمع .

وذكر الراغب أنه جاء جمع البشرية بشرا وأبشارا ، وقيل : أريد جسما كثيفا يلاقى ويأشروا أو جسما بادي البشرية ولم يرد إنسانا وإن كان هو إياه فى 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 ﴿ مِنْ صَلَّالٍ ﴾ متعلق - بخالق - أو بمحذوف وقع صفة (بشرا) ﴿ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ ﴾ (٢٨)

تقدم تفسيره وإعرا به فتذكر فى العهد من قدم ﴿ فَأَازَسَوِيَّتَهُ ﴾ فعلت فيه ما يصير به مستويا معتدلا مستعدا الفيضان الروح وقيل: صورته بالصورة الانسانية والخلقة البشرية ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ النفخ فى العرف اجراء الريح من الفم أو غيره فى 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 الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذى تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعدادا 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 متصلا به ولا منفصلا عنه ، ولهم على ذلك عدة أدلة .

الدليل الأول : أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية وذلك بارتسام صور المدركات في المدرك فمثل تلك الصور إن كان جسما فاما أن يحل غير منقسم أو منقسما ، والأول محال لأن الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطى والنقطة تمتنع أن تكون محلا للصور العقلية لأنها لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدمها بل إن كانت قابلة للصور المذكورة وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا أبدا ولو كان كذلك لكان 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 عول 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 يخلو 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 القوة العاقلة وهى الروح والنفس الناطقة قائمة بنفسها ، وكل جسم أو جسماني فانه غير قائم بنفسه ، واكثر تلامذته من الاعتراضات وأجاب عنها .

الدليل الثالث : ما عول عليه أفلاطون وهو أن تتخيل صورًا لا وجود لها في الخارج ونميز بينها وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية ومحلها يمتنع أن يكون جسمانيا فان جملة بدننا بالنسبة إلى الأمور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة ؟ وليس يمكن أن يقال : ان بعض تلك الصور منطبعة 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 لكان إما أن يعقل دائما ذلك الجسم أولا يعقله كذلك أو يعقله في وقت دون وقت والأقسام باطلة فالقول بانطباعه باطل ، ويبان ذلك أن تعقل الروح لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن الآلة حاضرة عنده أو لأن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل له فان كان الأول فالروح إن أمكنه إدراك تلك الآلة وإدراك نفس مقارنتها له فما 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 تعقل 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 المثاليين وإن لم يكن الروح في تلك الحالة بل مجردة فذلك المطلوب واستدل بغير ذلك أيضا .

وقد ذكر الامام في المباحث من الأدلة اثني عشر دليلا منها ما ذكره أطال الكلام في ذلك جرحا وتعديلا وعول في إثبات هذا المطلب على غير ذلك فقال: والذي نعول عليه أن نقول: إن كل عاقل يخدم نفسه انه الذي الذي كان قبل هويته اما أن تكون جسما واما أن تكون قائمة بالجسم واما أن لا تكون شيئا من الأمرين والأول بالباطل، أما أولا فلأن الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، وأما ثانياً فلأن الأبعاض الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لأن الأسباب المحالة 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 فاذا 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 للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما وليست أيضا قائمة بالجسم لأن القائم به يجب أن يتبدل عند تبدله لاستحالة انتقال الأعراض فكان يلزم أن لا يجد 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 يازم 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 بأنا قد دللنا على ان المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيئا واحدا في الانسان فنقول ذلك المدرك إما أن يكون جسما أو قائما به أو لا ولا، والأول 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 والأول 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 موصفاً مشتملاً على هذا الجسم اللطيف السامع المبصر المتخيل المتفكر العاقل، وليس لأحد أن يقول: هب أنكم لا تعرفون هذا الموضع لكن ذلك لا يدل على عدمه لانا نقول إنا قد دللنا على انا السامعون المبصرون المتخيلون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءاً من البدن أو محصوراً في جزء منه موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقةتنا وهويتنا إلا ذلك الجسم فلولم نعرفه لكننا لانعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسماً أصلاً ولا قائماً به

فهو جوهر مجرد وهو المطلوب، وذكر هؤلاء الذاهبون إلى التجرد انه متعلق بالبدن كمتعلق العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمشوق حتى أنه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لأن يتعلق به بل تعلق الروح أقوى من هذا التعلق بكثير وهو تعلق التدبير والتصريف وإضافته إلى ضميره تعالى في الآية لأنه سبحانه وتعالى خلقه من غير واسطة تجرى مجرى الأصل والمادة أول للتشريف، وسئل حجة الاسلام عن ذلك فقال: لو نطقت الشمس وقالت: أفضت على الارض من نوري يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه. وان كان في غاية من الضعف بالنسبة اليه وقد عرفت ان الروح منزّه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الأشياء وذلك مضاهاة ومناسبة ولذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات أصلاً، وليس لأحد أن يقول: إن في تنزيه الروح عن المكان وصفاله بصفة الله تعالى شأنه وتقدست صفاته بل بأخص صفاته سبحانه ويلزم من ذلك عدم التميز فقد قالوا: كما يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا في مكان لأنه انما استحالة اجتماع جسمين في مكان لأنه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن الآخر فكذا لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرق بينهما ولذا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان كالضدين لأننا نقول: التميز غير منحصر بالمكان بل يكون به لجسمين في مكانين وبالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين وبالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان تميز كل منها عن الآخر بذاته لا يمكن ولا زمان ومثل ذلك العلم والارادة والقدرة فان تميز كل أيضا بذاته وإن كان الجميع لشيء واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق في محل واحد فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولي، وكون الوجود لا في مكان أخص صفاته سبحانه في حيز المنع بل الأخص أنه جل شأنه قيوم أي قائم بذاته وبغيره أسواه قائم به وأنه تبارك وتعالى موجود بذاته وكل ما سواه تعالى موجود لا بذاته بل ليس للأشياء بذواتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود له سبحانه ذاتي غير مستعار فبأنه ليس إلا الله عز وجل انتهى •

وهذا الذي قالوه من تجرد الروح خلاف ما عليه جمهور أهل السنة. قال الشيخ عبد الرؤف المناوي: قد خاض سائر الفرق غمرة الكلام في الروح فما ظفروا بطائل ولا رجعوا بنائل وفيها أكثر من ألف قول وليس فيها - على ما قال ابن جماعة - قول صحيح بل كلها قياسات وتجليات عقلية، وجمهور أهل السنة على أنها جسم لطيف يخالف الأجسام بالمهابة والصفة متصرف في البدن حال فيه حلول الزيت في الزيتون والنار في الفحم يعبر عنه بأنا وأنت. وإلى ذلك ذهب إمام الحرمين، وقال اللقاني: جمهور المتكلمين على أنها جسم يخالف بالمهابة للجسم الذي تتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف حتى لذاته نافذ في جوهر الأعضاء سار فيه سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء حياة وانفصاله عنها إلى عالم الأرواح موت •

وزعم بعضهم أن الانسان هو هذا الهيكل المحسوس وروحه عرض قائم به وعزاه بعض المتأخرين من المعاصرين إلى جمهور المتكلمين وجعله وامتناع اتحاد القابل والفاعل دليلاً على إبطال كون العبد خالفاً لأفعاله، وقد رد الامام في التفسير ذلك الزعم وارتضى ما نقلناه عن الجمهور فقال: إنهم قالوا لا يجوز أن يكون الانسان

عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (١) لأن أجزاءه أبدا 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 فالشار إليه عند كل أحد بقوله أنا ووجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل .

ثم اختلفوا عند ذلك في أن المشار إليه بأنا أي شيء . هو ، والأقوال فيه كثيرة إلى أن أسدما تحصيلا وتلخيصاً أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره مخالفة بالماهية لما تتركب منه الهيكل وهي حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت ذلك وصارت سارية فيه صار مستغنيا بنورها متحركا بتحريكها ثم انه أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل وتلك الأجزاء المخالفتها له بالماهية باقية بحالها وإذا فسدت انفصلت عنه إلى عالم القدس ان كانت سعيدة أو عالم الآفات ان كانت شقية اه ، ومنه يعلم بطلان الاستدلال على تجرد الروح بابطال كون الانسان عبارة عن الهيكل المحسوس كما يقتضيه كلام صاحب الهياكل حسبما يدل عليه كلام شارح الجلال حيث قال في الهيكل الثاني: أنت لا تغفل عن ذاتك أبدا وما جزء من أجزاء بدنك الا تنساه أحيانا 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 جسما أصلا لأن غاية ذلك إثبات أن النفس وراء هذا البدن لا اثبات أنها مع ذلك مجردة لجواز أن تكون جسما لطيفا كما علمت . وزعم القاضي ان مذهب أكثر المتكلمين ان الروح عرض وانها هي الحياة واختاره الاستاذ أبو إسحق ولم يبال بلزوم قيام العرض بالعرض . واعترض هذا الزاعم القول بالجسمانية بأنها لو كانت جسما لجاز عليها الحركة والسكون كسائر الأجسام فيلزم أن تكون كلها أرواحا ولوجب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية، وفيه أنه إنما يلزم ما ذكر أن لو كان الجسم إنما كان روحا لكونه جسما وليس فليس فانه إنما كان روحا لمعنى خصه الله تعالى به وقد علمت ان القائل بالجسمية يقول: إنه حتى لذاته فلا يلزم التسلسل وبينه وبين الجسم عنده علاقة بحسب بخار لطيف يعبر عنه بالروح الحيواني، وعرفه في الهياكل بأنه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن بعد أن يكتسب السلطان النوري 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 تطاق على الروح التي ذكر انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد وهو غير الروح الحيواني وعلى أمر رباني شريف له إشراق على ذلك الجسم اللطيف ولعل ذلك هو سبب حياة الروح بالمعنى الأول وإدراكها ونورانيتها ويعبر عنه بالروح الامري وهو المراد من الروح في قوله تعالى: (يسألونك عن الروح) الآية، ويطلقون كثيرا على الروح بالمعنى الأول النفس الانسانية وعابها بالمعنى الثاني النفس الناطقة والذي يقال فيه: إنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا ولا متصلا ولا منفصلا ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين من الله عز وجل مشرقه واليه سبحانه مغربه هو الروح بهذا الاطلاق، واختلفوا في أن حدودها 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 أيضا تدبر اه 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 فإن لم تتكرر كانت الروح الواحدة روحاً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما عليه إنسان عليه الكل وما جهله جهله وذلك محال ، وإن تكررت لزم انقسامها ليس له حجم وهو أيضاً محال ، وعلى الثاني لا بد أن يمتاز كل واحدة منها عن صاحبها إما بالماهية أو لوازها 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 فقبله لا مادة 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 الأجسام بالفى عام »؟ وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخراً بعثوا 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 يدرك 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 والكرسى والسموات ونحوها ، وإذا تفكرت في عظم هذه الأجساد لم تكف تستحضر أجساد آدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ، ونسبة أرواح البشر إلى أرواح الملائكة عليهم السلام كنسبة أجسادهم إلى أجساد العالم ولو انفتح عليك باب معرفة أرواح الملائكة لرأيت الأرواح البشرية كسراج 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 الإيجاد فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل أن يولد لم يكن مخلوقاً موجوداً ولكن الغايات سابقة في التقدير ولاحقة في الوجود ، وهو معنى قول الحكيم : أول الفكر آخر العمل ، فالدار الكاملة أول الأشياء في حق المهندس مثلاً تقدير أواخرها وجوداً وما يتقدم على وجودها من ضرب اللبن ونحوه وسيلة إليها ومقصود لاجلها ، ولما كان المقصود من فطرة آدميين إدراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك إلا بتعريف الأنبياء عليهم السلام كانت النبوة مقصودة والمقصود كلها وغايتها لأولها وتمهيد أولها وسيلة إلى ذلك وكلها به صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك كان أولاً في التقدير وأخيراً في الوجود ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « كنت نبياً و آدم بين الماء والطين » إشاره إلى هذا أيضاً وانه لم يشأ سبحانه خالق آدم إلا لينزع الصافي من ذريته ولم يزل يستصفي تدريجاً إلى أن بلغ كمال الصفاء ، ولا يفهم هذا إلا بأن يعلم أن للدار مثلاً وجودين وجوداً في ذهن المهندس حتى كأنه ينظر إلى صورتها ووجوداً خارج الذهن مسبباً عن الوجود الأول فهو سابق عليه لامحالة • 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 فتصير الدار وجوداً بكل صورته 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 الأزلي، واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصور، والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح وليس من شرطهما أن يكونا جسمين ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لاثنين لأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته الإلهية ويقدر عن حقيقة الجسمية، وقد يقال: إنهما جوهران روحانيان أحدهما متعلم وهو اللوح والآخر معلم وهو القلم، وقد أشير إلى ذلك بقوله سبحانه: (علم بالقلم) فإذا فهمت معنى الوجود فقد كان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قبل بالمعنى الأول منهما دون المعنى الثاني اه ه
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 لان 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 بشيء بعينه إلا بعد تميزه فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور الثالث سلمنا أنه لا بد من يميز فلم لا يجوز أن يكون بذاتي، وبيانه ما بينوه من اختلاف النفوس بالنوع • الرابع سلمنا أنها لا تتميز بشيء من الذاتيات فلم لا يجوز أن تتميز بالعوارض، قوايكم: إن حدوثها بسبب المادة وهى هنا البدن ولا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون هناك بدن تتعلق به وقبله آخر وهكذا ولا مخلص من هذا إلا بإبطال 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 فاذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث النفس سبب لأن يحدث عن المبادئ الممارقة نفس أخرى فيثبت يلزم اجتماع نفسين في بدن فيجىء الدور • الخامس سلمنا عدم تعلقها ببدن قبل لكن لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض باعتبارها كانت متميزة ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أول ه

السادس: المعارضة وهى أن الأرواح عند الفريقين باقية بعد المفارقة ولا يكون تمايزها بالماهية ولو ازمها بل بالعوارض لكن الأرواح الهيولانية التى لم تكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت لا يكون فيه شيء من العوارض سوى أنها كانت متعلقة بأبدان فان كفى هذا القدر فى وقوع التمايز فليكن أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بأبدان تمايزة، قولهم: لم لا يجوز أن تكون قبل واحدة فتكسرت، قلنا: لا يجوز لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو لامع غيره فتلك 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 ه

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 مقداره سلمنا أن مجرد لا يمكن أن ينقسم بعد وحدته

لكن تعيينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعاق بالبدن فيكون تعيين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعاق بالبدن فيكون تعيين كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي حادثا وهو المطلوب .
وقولهم : لم قلت إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف، قلنا: يجب بنحو ما ذكره في تشخيص التشخيص، وقولهم لم قلت: إن النفوس لا يجوز أن تميز بالصفات المقومة . قلنا : يجب أن لا يركب قلمه . إلا أنا لانعرف بالبدية أن كل نوع من أنواعها فانها مقولة على أشخاص عدة بالضرورة . فانا نعلم أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد في كل نوع من أنواعها شخص فقد تمت الحججة .
وقولهم : إن هذه الحججة 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 لعلة خارجية ، وقد عرفت أن العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذن تعيينها لا بد وأن يكون للتعاق بين معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبله .

وبهذا يظهر أن كل مانوعه مقول على كثيرين بالفعل فهو محدث، فأتضح 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 وقبل البدن لا قابل فلا تميز. والمتكلمون يطلون مثل ما ذكر بلزوم التسلسل الذي يطله برهان التطبيق .
وأما المعارضة فالجواب عنها بأن النفوس الهيولانية يميز بعضها عن البعض أولا بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعيين 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 الهيولانية 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 التميز وظهر الفرق والله تعالى الموفق .

وقد استدل صاحب المعبر على حدوثها بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر أولا والاول باطل لأنه قول بالتناسخ وهو باطل لأن أنفسنا لو كانت من قبل في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من الأحوال الماضية وتذكر ذلك البدن وليس فليس، والثاني كذلك لأنها تكون حينئذ معطلة ولا معطل في الطبيعة وهو دليل بجميع 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 فهي الآن متناهية، فاذن ليس حدوث الابدان علة لحدوثها فلا يتوقف صدورها عن عللها على حدوث أمر فتكون قديمة ٥

الثالث: أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية إجماعاً فهي أزلية، ويرد عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فلم قلت: إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه، وأيضاً للبانع 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 الإبرهان وهو لا يتقرر إلا فيما 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 كالغزالي وغيره، وإليه ذهب الشيخ من الفلاسفة إلا أنه لم يأت لذلك بشبهة فضلاً عن حجة واستدل غيره بأمور ٥

الأول: أن النفوس مشتركة في أنها نفوس بشرية فلو انفصل بعضها عن بعض بمقوم ذاتي مع هذا الاشتراك لزم التركيب فكانت جسمانية ٥

الثاني أنا نرى الناس مشتركين في صحة العلم بالمعلومات، وفي صحة التخلق بالأخلاق فالنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية، وذلك يوجب أن تكون متساوية مطلقاً لأنها لا تعقل من صفاتها إلا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وهي متساوية فيهما فهي إذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت 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 القبح في تماثل المتماثلات ٥

الثالث: أنه بين في محله أن كل ماهية مجردة لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس زيد مثلاً مجردة فهي عاقلة لذلك ثم أنها لا تعقل إلا ماهية قوية على الإدراك والتحريك فاذن ماهيته هذا القدر وهو مشترك بينه وبين سائر النفوس بالأدلة التي ذكرها في بيان أن الوجود مشترك فيكون حينئذ تمام ماهيته مقولاً 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 أيضاً إلى فصل فإن الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة غنية معاً، فثبت الاتفاق في النوع وهي أدلة واضحة ٥

أما الأول فللقائل أن يقول: لم لا يجوز أن هذه النفوس وإن كانت مختلفة بالنوع فهي غير متشاركة في الجنس فلا يلزم من ذلك الاختلاف كونها مركبة؟ والاشتراك في كونها نفوساً بشرية وبحوه يجوز أن يكون اشتراكاً 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

فالسواد والبياض مثلا مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل منهما مركبا لا تتركيبا 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 ما لا سبيل إليه ، وذهب شاذمة 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 تكون قوية على التصرف في هوى هذا العالم ومعلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فليس ذلك الاختلاف إلا لاختلاف الجواهر ، وأنت تعلم أن هذا ليس في الحقيقة من البراهين بل هو من الاقناعات الضعيفة فتدبر جميع ما ذكرناه وسيأتى إن شاء الله تعالى تمة للكلام في هذا المقام وهو لعمر الله تعالى طويل الذيل ، وبالجملة ان الوقوف على حقيقة الروح أمر عسر والطريق إليه وعر ، وقد جعل الله سبحانه ذلك من أعظم آياته الدالة على جلال ذاته وكمال صفاته فسبحانه من إله ما أجله ومن رب ما أكمله •

(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

وفى أمرهم بالوقوع أى السقوط دليل على أن ليس الأمر به مجرد الاعناء كما قيل بل السجود بالمعنى المتبادر

(فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ) أى فخلقه فسواه فنفخ فيه من روحه فسجد له الملائكة (كلهم) بحيث لم

يشذ منهم أحد (أجمعون ٣٠) بحيث لم يتأخر فى ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعل مجتمعين فى وقت واحد ، هذا على ما ذهب إليه الفراء والمبرد من دلالة أجمعين على الاجتماع فى وقت الفعل ، وقال البصريون : أنها ككل لإفادة العموم مطلقا •

ومن هنا منع تعاطفهما فلا يقال جاء القوم كلهم وأجمعون وردوا على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إبليس : (لا غوينهم أجمعين) لظهور أن لاجتماع ما ك . ورده فى الكشف أن الاشتقاق من الجمع يقتضيه لأنه ينصرف إلى أكمل الأحوال فاذا فهمت الاحاطة من لفظ آخر وهو كل لم يكن بد من كونه فى وقت واحد وإلا كان لغراء ، والرد بالآية منشؤه عدم تصور وجه الدلالة ، ومنه يعلم وجه فساد النظر بأنه لو كان الأمر كذلك لكان حالاً لا تائيدا ، فالحق فى المسألة مع الفراء . والمبرد وذلك هو الموافق لبلاغة التنزيل ، وزعم البصريون أنه إنما كدبتا كيدين للبالغة فى التعميم ومنع التخصيص •

وزعم غير واحد أنه لا يؤكد بأجمع دون كل اختيارا والمختار وفاقا لابي حيان جوازه اكثره وروده

في الفصيح ففي القرآن عدة آيات من ذلك، وفي الصحيح «فله سلمه أجمع. فصلوا جلوسا أجمعون» ولعل منشأ الزعم وجوب تقديم كل عند الاجتماع، ويرده أن النفس يجب تقديمها على العين إذا اجتمعا مع جواز التأكيد بالعين على الانفراد، وما ذكره من وجوب تقديم كل إنما هو بناء على ما عدت من الحق لرعاية البساطة والترتيب هذا. ثم انه قد تقدم الكلام في تحقيق أن سجودهم هذا هل ترتب على ما حكى من الأمر التعليق كما يقتضيه هذه الآية الكريمة أو على الأمر التنجيزي كما يستدعيه بعض الآيات فتذكر •

(إلا إبليس) 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 لاجنى، وقوله تعالى: (كان من الجن) مؤول كما ستعلمه إن شاء الله تعالى، وقوله سبحانه: (أَبَى أَنْ يُكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ٣١) استئناف مبين لكيفية عدم السجود المفهوم من الاستثناء بناء على أنه من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وهو الذي تميل إليه النفس فان مطلق عدم السجود قد يكون مع التردد وبه علم أنه مع الإباء والاستكبار، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فجمله (أبى) الخ متصلة بما قبلها، ووجه ذلك بأن الأ بمعنى لكن وإبليس اسمها، والجمله خبرها كذا قيل: وفي الجمع أن البصريين يقدرون المنقطع بلكن المشددة ويقولون: إنما يقدر بذلك لأنه في حكم جملة منفصلة عن الأولى فقولك: ما في الدار أحد الاحمارا في تقدير لكن فيها حمرا على أنه استدراك يخالف ما بعد لكن فيها ما قبلها غير أنهم اتسعوا فأجروا إلا جرى لكن لكن لما كانت لا يقع بعدها إلا المفرد بخلاف لكن فانه لا يقع بعدها إلا كلام تام لقبوه بالاستثناء تشبيها بها إذا كانت استثناء حقيقة وتفريقا بينها وبين لكن، والكوفيون يقدرونه بسوى، وقال قوم منهم ابن يسعون: الامع الاسم الواقع بعدها في المنقطع يكون كلاما مستأنفا، وقال في قوله: وما بالربع من أحد إلا الاوارى - الا فيه بمعنى لكن والاورى اسم لها منصوب بها والخبر محذوف كأنه قال: لكن الاوارى بالربع وحذف خبر الا كما حذف خبر لكن في قوله: ولكن زنجيا عظيم المشافره اهـ والظاهر منه أن البصريين وإن قدروه بلكن لا يعربونه هذا الاعراب فهو تقدير معنى لا تقدير اعراب، ولعل التوجيه السابق مبنى على مذهب ابن يسعون 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 ابائه؟ فقيل قال سبحانه: (يَا إبليسُ مَالِكٌ) أى أى سبب لك كما يقتضيه الجواب، وقوله تعالى: ما منعك (أَلَا تَكُونُ) 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 لمجرد تخلفه عن أولئك الكرام بل لأمور حكيت متفرقة اشعارا بأن كلامها كاف فى التويخ وإظهار بطلان ما ارتكبه وشناعته، وقد تركزت حكاية التويخ رأسا فى غير سورة اكتفاء بحكايتها فى موضع آخر، والظاهر أن

قول الله تعالى له ذلك لم يكن بواسطة وهو منصب عال إذا كان على سبيل الاعظام والاجلال دون الالهانة والاذلال كما لا يخفى. (قَالَ) استئناف على نحو ما تقدم (لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ) اللام لتأكيد النفي أى ينافى حالى ولا يستقيم منى أن أسجد (لِبَشَرٍ) جسمانى كضيف (خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ٣٣) اشارة اجمالية إلى ادعاء خيريته 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 اكتفى فى غير موضع بحكاية بعض ما زعمه موجباً للخسة، وفى عدوله عن تطبيق جوابه على السؤال روم للتفصى عن المماقشة وأنى له ذلك كأنه قيل: لم امتنع عن الانتظام فى سلك الساجدين بل عما لا يليق بشأنى من السجود للمفضول، وقد أخطأ اللعين حيث ظن أن الفضل كله باعتبار المادة وما درى أنه يكون باعتبار الفاعل وباعتبار الصورة وباعتبار الغاية بل ان ملاك الفضل والكمال هو التخلى عن الملكات الرديئة والتحلى 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 (فَأَخْرَجَ 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 بانزواته عنهم فى جانب لا يعد خروجاً فى المتبادر وكفى به قرينة، وقيل: للجنة لقوله تعالى: (اسكن أنت وزوجك الجنة) ولو قوع الوسوسة فيها ورد بان وقوعها كان بعد الامر بالخروج (فَأَنَّكَ رَجِيمٌ ٣٤) مطرود من كل خير وكرامة فان من يطرد يرمى بالحجارة فالكلام من باب الكناية، وقيل: أى شيطان يرمى بالشهب وهو وعيد بالرجم بها، وقد تضمن هذا الكلام الجواب عن شبهته حيث تضمن سوء حاله، فكأنه قيل: إن المانع لك عن السجود شقاوتك وسوء خاتمك وبعيدك عن الخير لا شرف عنصرك الذى تزعمه، وقيل: تضمنه ذلك لأنه علم منه أن الشرف بتشريف الله تعالى وتكريمه فبطل ما زعمه من رجحانه اذ ابعده الله تعالى وأهانته وقرب آدم عليه الصلاة والسلام وكرمه، وقيل: تضمنه للجواب بالسكوت كما قيل: جواب ما لا يرتضى السكوت، وفى تفسير الرجيم بالمرجوم بالشهب اشارة لطيفة الى ان اللعين لما افتخر بالنار عذب بها فى الدنيا فهو كعابد النار يهواها وتحرقه. (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) (إِنَّ 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 تنقطع هنالك بل لأنه عند ذلك يعذب بما ينسى به اللعنة من افانين العذاب فتصير هي كالزائل، وقيل: إنما غيا بذلك لأنه ابعد

غاية يضربها الناس في كلامهم فهو نظير قوله تعالى: (خالدين فيها مادامت السموات والارض) على قوله وقال بعضهم: إن المراد باللعة لعن الخلائق له لعنة الله تعالى عليه وذلك منقطع اذا نفخ في الصور وجاء يوم الدين دون لعن الله تعالى له وابعاده اياه فانه متصل الى الابد (قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي) امهلني واخرني ولا تمتني والماء متعلقة بمحذوف مفهوم من الكلام أى اذ جعلتني رجيبا فامهلني (اَلْيَوْمَ يُمْشُونَ ۙ ۳٦) أى آدم عليه السلام وذريته للجزاء واراد بذلك أن يحدف سحة لا غوائهم وياخذ منهم ثاره، قيل: ولينجوا من الموت اذ لاموت بعد البعث وهو المروى عن ابن عباس والسدى، وكأنه عليه اللعنة طلب تأخير موته لذلك ولم يكتب بما اشار اليه سبحانه في التغيي من التأخير لما أنه يمكن كون تأخير العقوبة كسائر من أخرت عقوباتهم الى الآخرة من الكفرة • (قَالَ) الرب سبحانه (فَأَنْتَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ۙ ۳٧) 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 ازلا حسبما تقتضيه حكمة التكوين، فالفاء لربط الاخبار بالانظار بالاستنظار كما في قوله:

فان ترحم فانت لذاك أهل وإن تطرد فمن يرحم سواك

لاربط نفس الانظار به وأن استنظاره لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جملتهم لالتأخير العقوبة كما قيل، ونظمه في سلك من أخرت عقوبتهم الى الآخرة في علم الله تعالى عن 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 الفاء متعلقة كالفاء الاولى بمحذوف والكلام إجابة له في الجملة أى إذ دعوتني فانك من المنظرين (اَلْيَوْمَ الْوَقْتُ الْمَعْلُومُ ۙ ۳٨) وهو وقت النفخة الاولى كما روى عن ابن عباس، وعليه الجمهور ووصفه بالمعلوم اما على معنى أن الله تعالى استأثر بعلمه أو على معنى معلوم حاله وأنه يصعق فيه من في السموات ومن في الارض إلا ماشاء الله تعالى، وقال آخرون: إنه عليه اللعنة أعطى مسئوله كمالا وليس إلا البقاء الى وقت النفخة الاولى 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 ما في الاعراف لعدم ذكر الغاية فيه يدل على الاجابة، واعترض على الاول بأنه غير بين ولا مبين وكونه على غالب الظن لا يجدى في مثله، وعلى الثاني بأن ترك الغاية في سورة الاعراف يحتمل أن يكون كترك الماء في الاستنظار والانظار تعويلا على ما ذكره هنا 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 الذي علم الله تعالى فيه انقضاء أجله وهو يوم خروج الدابة فانها هي التي تقتله، وقد قدمنا نقل هذا القول عن بعض الساف 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 المعلوم عليه عند الجمهور هو ما ذكرناه من أنه

يموت عند النفخة الأولى وبينها وبين النفخة الثانية التي يقوم فيها الخاق لرب العالمين أربعون سنة ، ونقل عن الأحنف بن قيس عليه الرحمة أنه قال : قدمت المدينة أريد أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه فاذا أنا بحلقة عظيمة وكعب الاحبار فيها يحدث وهو يقول : لما حضر آدم عليه السلام الوفاة قال : يارب سيئمت بي عدوى إبليس إذا رآني ميتاً وهو منتظر إلى يوم القيامة فأجيب أن يا آدم لآنك سترد إلى الجنة ويؤخر اللعين إلى النظرة ليدوق ألم الموت بعدد الاواين والآخريين، ثم قال لملك الموت: صف لي كيف تذيبه الموت؟ فلما وصفه قال : يارب حسبي فضج الناس وقالوا: يا أبا إسحق كيف ذلك؟ فأبى وأحوافقال : يقول الله سبحانه لملك الموت عقيب النفخة الأولى قد جعلت فيك قوة أهل السموات وأهل الارضين السبع وإني اليوم ألبستك أثواب السخط والغضب كلها فابرز بغضبي وسطوتي على رجيمي ابليس فأذقه الموت وأحمل عليه فيه مرارة الاواين والآخريين من الثقلين أضعافاً مضاعفة وليكن معك من الزبانية سبعون ألفاً قد امتلأوا غيظاً وغضباً وليكن مع كل منهم سلسلة من سلاسل جهنم وغل من أغلالها وانزع روحه المتين بسبعين ألف كلاب من كلابها وناد مالكاً ليفتح أبواب النيران فينزل الملك بصورة لو نظر إليها أهل السموات والارضين لما اتوا بغتة من هولها فينتهي 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 بين عينيه فيغوص البحار فيشير منها البخار فلا تقبله فلا يزال يهرب في الارض ولا يحيط 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 الكلاب وصارت الأرض كالجمرة احتوشته الزبانية وطعنوه بالكلاب فيبقى في النزاع والعذاب إلى حيث يشاء الله تعالى، ويقال: آدم وحواء عليهما السلام اطلعا اليوم على عدوكا يدوق الموت فيطلعان فينظران إلى ما هو فيه من شدة العذاب فيقولان ربنا أتممت علينا نعمتك ، وجاء في بعض الاخبار أنه حين لا يجد مفراً يأتي قبر آدم عليه السلام فيحشو التراب رأسه وينادي يا آدم أنت أصل بليتي فيقال له: يا ابليس اسجد الآن لآدم عليه السلام فيرفع 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) أي بسبب اغوائك اياي (لِأَزِينَنَّ) أي أقسم لأزينن (لَّهُمْ) أي لذريته وهو مفهوم من السياق وإن لم يجر له ذكر، وقد جاء مصرحاً به في قوله تعالى حكاية عن اللعين أيضاً: (لاحتنكن ذريته) ومفعول (أزينن) محذوف أي المعاصي (في الأرض) أي هذا الجرم المدحور وكان اللعين أشار بذلك إلى أني 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 للارض وإنما إنما ذكرت بهذا اللفظ تحقيراً لها ، ولعل التقييد على ما قيل للإشارة إلى أن للتزيين محلاً يقوى قبوله أي لأزينن لهم المعاصي في الدنيا التي هي دار الغرور ، وجوز أن يكون يراد بها هذا المعنى وينزل الفعل منزلة اللازم ثم يعدى بفي، وفي ذلك دلالة على أنها مستقر التزيين وأنه تمكن المظروف في ظرفه ، ونحوه قول ذي الرمة :

(٢ - ٧ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

فان تعتذر بالمحل من ذى ضروعها إلى الضيف يجرح في عراقبها نصلي

والمعنى لاحسن الدنيا وأزيتها لهم حتى يشتغلوا بها عن الآخرة، وجوز جعل الباء للقسم و(ما) مصدرية أيضا أى أقسم باغوائك اياى لازين، واقسامه بعزة الله تعالى المفسرة بسلطانه وقهره لاينافى اقسامه بهذا فانه فرع من فروعها وأثر من آثارها فاعله أقسم بهما جميعا فحكى تارة قسمه بهذا وأخرى بذاك، وزعم بعضهم أن السببية أولى لأنه وقع فى مكان آخر (فبعزتك) والقصة واحدة والحمل على محاورتين لا موجب له ولأن القسم بالاغواء غير متعارف انتهى، وفيه نظر ظاهر فان قوله: (فبعزتك) يحتمل القسمية أيضا، وقد صرح الطيبي بأن مذهب الشافعية أن القسم بالعزة والجلال يمين شرعا فالآية على الزاعم لا له. نعم ان دعواه عدم تعارف القسم بالاغواء مسلبة وهو عندى يكفى لأولوية 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 مثلها، وفي نسبة الاغواء اليه تعالى بلا انكار منه سبحانه قول بأن الشر كالخير من الله عز وجل، وأول المعتزلة ذلك وقالوا: المراد النسبة إلى الغي كفسقته نسبته إلى الفسق لافعلته أو أن المراد فعل به فعلا حسنا أفضى به لحبسه إلى الغي حيث أمره سبحانه بالسجود فأبى واستكبر وأضله عن طريق الجنة وترك هدايته واللفظ به واعتذروا عن إنظار الله تعالى اياه مع أنه مفض إلى الاغواء القبيح بأنه تعالى قد علم منه ومن اتبعه انهم يموتون على الكفر ويصرون إلى النار أنظر أم لم ينظر وأن فى إنظاره تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب.

وأنت تعلم أن فى إنظار ابليس عليه اللعنة وتمكينه من الاغواء وتسليطه على أكثر بنى آدم ما يأتى القول بوجوب رعاية الاصلح المشهور عن المعتزلة، وأيضا من زعم أن حكما أو غيره يحصر قوما فى دار ويرسل فيها النار العظيمة والافاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد اذى أحد 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 فى تأويل ما تقدم بقوله: (وَأَغْوَيْنَهُمْ) حيث أفاد أن الاغواء فعله فلا ينبغى أن ينسب إلى الله تعالى، وأجيب بأن المراد به هنا الحمل على الغواية لا إيجادها وتأويل اللاحق للسابق أولى من العكس، وبالجملة ضعف الاستدلال ظاهر فلا يصلح ذلك مة مسكلم (أجمعين ٣٩) أى كلهم فهو لمجرد الاحاطة هنا (الْأَعْبَادُكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ٤٤) 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 مثلا، وعدل عنه إلى ما ذكر لكون الاخلاص والتحض لله تعالى يستلزم ذلك فيكون من ذكر السبب وارادة مسيه ولازمه على طريق الكناية وفيه اثبات الشئ بدليله فهو من التصريح به، وقرأ باقى السبعة والجمهور بكسر اللام أى الذين أخلصوا العمل لك ولم يشركوا معك فيه احدا.

(قَالَ) الله سبحانه وتعالى: (هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٌّ) أى حق لا بد أن أراعيه (مُسْتَقِيمٌ ٤١) لانحراف

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 تفضلا منه سبحانه إلا أنه شبه بالحق الواجب لتأكيد ثبوته وتحقيق وقوعه بمقتضى وعده جل وعلا فجيء - بعلی - لذلك أو إلى ما تضمنه (المخلصين) بالكسر من الإخلاص على معنى أنه طريق يؤدي إلى الوصول إلى من غير اعوجاج وضلال وهو على نحو طريقك على إذا انتهى المرور عاياه، وإيثار حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء لتأكيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمكن من الوصول، وهو تمثيل فلا استعلاء لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وليست (على) فيه بمعنى إلى. 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 إلى وبمنزلتها والامر في ذلك سهل، وهي متعلقة بيمر مقدرًا و(صراط) متضمن له فيتعلق به •

وقال بعضهم: الإشارة إلى انقسامهم إلى قسمين أي ذلك الانقسام إلى غاو وغيره أمر مصيره إلى وليس ذلك لك، والعرب تقول: طريقك في هذا الأمر على فلان على معنى إليه يصير النظر في أمرك، وعن مجاهد وقتادة: إن هذا تهديد للعين كما تقول لغيرك افعل ما شئت فطريقك على أي لا تفوتني، ومثله على ما قال الطبرسي قوله تعالى: (إن ربك لبالمرصاد) والمشار على هذا إليه ما أقسم مع التأكيد عليه، وأظهر هذه الأوجه على ما قبل هو الأول، واختار في البحر كونها إلى الإخلاص، وقيل: الأظهر أن الإشارة لما وقع في عبارة إبليس عليه اللعنة حيث قال: (لا قعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا آتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم) الخ، ولا أدري ما وجه كونه أظهر •

وقرأ الضحاك . وإبراهيم . وأبو رجاء . وابن سيرين . ومجاهد . وقتادة . وحيد . وأبو شرف مولى كندة . ويعقوب، وخلق كثير (على مستقيم) برفع (على) وتنوينه أي عال لا رتفاع شأنه ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ أي تسلط وتصرف بالاغواء والمراد بالعباد المشار إليهم بالمخلصين فالإضافة للعهد، والاستثناء على هذا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ الْغَاوِينَ﴾ منقطع واختار ذلك غير واحد، واستدل عليه بسقوط الاستثناء في الأسراء، وجوز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالتقرير لقوله: (العبادك منهم المخلصين) ولذا لم يعطف على ما قبله، وتغيير الوضع لتعظيم المخاصين يجعلهم هم الباقين بعد الاستثناء •

وفي الآية دليل لمن جوز استثناء الأكثر وإلى ذلك ذهب أبو عبيد . والسيرافي . وأكثر الكوفية، واختاره ابن خروف . والشلوبين . وابن مالك، وأجاز هؤلاء أيضا استثناء النصف، وذهب بعض البصرية إلى أنه لا يجوز كون المستثنى قدر نصف المستثنى منه أو أكثر ويتعين كونه أقل من النصف واختاره ابن عصفور . والآمدى وإليه ذهب أبو بكر الباقلاني من الأصوليين، وذهب البعض الآخر من علماء البلدين إلى أنه يجوز أن يكون المخرج النصف فما دونه ولا يجوز أن يكون أكثر وإليه ذهب الحنابلة، واتفق النحويون كما قال أبو حيان وكذا الأصوليون عند الإمام . والآمدى خلافا لما اقتضاه نقل القرافي عن المدخل لابن طاححة على أنه لا يجوز أن يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه، ومن الغريب نقل ابن مالك عن الفراء جواز له على ألف ألفين، وقيل: إن كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثناء النصف والأكثر وإن كان غير صريح لا يمتنعان، وتحقيق هذه المسئلة في الأصول، والمذكور في بعض كتب العربية عن أبي حيان أنه قال: المستقرأ من كلام العرب إنما هو استثناء الأقل وجميع ما استدل به على خلافه محتمل التأويل؛ وأنت تعلم أن الآية تدفع مع ما تقدم

قول من شرط الاقل لما يلزم عليه من الفساد لأن استثناء الغاوين هنا يستلزم على ذلك أن يكونوا أقل من المخلصين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من جنس العباد، واستثناء المخلصين هناك يستلزم أن يكونوا أقل من الغاوين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من ذلك فيكون كل من المخلصين والغاوين أقل من نفسه وهو كما ترى . وأجاب بعضهم بأن المستثنى منه هنا جنس العباد الشامل للمكلفين وغيرهم ممن مات قبل أن يكلف ولا شك 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 تسعيائة وتسعين الا وانت تنزل ذلك الواحد منزلة الالف بجهة من الجهات الخطابية مع انه ممن بشرط كون المستثنى أقل من الباقي اه ، وظاهر كلام الاصوليين ينافيه ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا على تقدير ارادة الجنس أيضا ويكون الكلام تكذيبا للملعون فيما أوهم أن له سلطانا على من ليس بخاص من عباده سبحانه فان منتهى قدرته أن يغرم ولا يقدر على جبرهم على اتباعه كما قال: (وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم 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 المعتبر في الاتصال والانقطاع الحكم، ويفهم كلام البعض انه يجوز ان تكون الآية تصديقا له عليه اللعنة في صريح الاستثناء وتكذيبا في جعل الاخلاص علة للخلاص حسبا يشير اليه كلامه فان الصبيان والمجانين خاصوا من اغوائه مع فقد هذه العلة • (ومن) على جميع الواجه المذكورة لبيان الجنس أي الذين هم الغاويون . 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 تخبط 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) توكيد للضمير، وجوز أن يكون حالا منه ويجعل على هذا الموعد مصدرا يميما 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 حكما 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 بحثا 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 ما في جعل جهنم موعدا لهم من التهم والاستعارة فكانهم كانوا على ميعاد، وفيه أيضا اشارة إلى أن ما أعد لهم فيها لا يوصف في الفطاعة (لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ) أي سبع طبقات يتزلونها بحسب مراتبهم في الغواية والمتابعة روى 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 فيملاً 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 والجحيم والهاوية وهي أسفلها، وجاء في ترتيبها عن الأعمش، وابن جريج، وغيرهما غير ذلك، وذكر السهيلي في كتاب الاعلام أنه وقع في كتب الرقات أسماء هذه الأبواب ولم ترد في أثر صحيح وظاهر القرآن والحديث يدل على أن منها ما هو من أوصاف النار نحو السعير والجحيم والحطمة والهاوية ومنها ما هو علم للنار كلها نحو جهنم وسقر ولظى فلذا أضربنا عن ذكرها اه، وأقرب الآثار التي وقفنا عليها إلى الصحة فيما أظن ما روى عن علي كرم الله الله تعالى وجهه لكثرة مخرجه، وتحتاج جميع الآثار إلى التزام أن يقال: إن جهنم تطلق على طبقة مخصوصة كما تطلق على النار كلها، وقيل: الأبواب على بابها والمراد أن لها سبعة أبواب يدخلونها لكثرتهم والاسراع بتعذيبهم * والجملة - كما قال أبو البقاء - يجوز أن تكون خبراً ثانياً ويجوز أن تكون مستأنفة ولا يجوز أن تكون حالاً من جهنم لأن إن لا تعمل في الحال (لكل باب منهم) من الاتباع والغواة (جزء مقسوم) فريقتين مفروقتين من غيرهما حسبما يقتضيه استعداده، فباب للموحدين العصاة وباب لليهود وباب للنصارى وباب للصائبين 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 الأصنام وسقر لليهود والسعير للنصارى والجحيم للصائبين والهاوية للموحدين العاصين، وروى غير ذلك، وبالجملة في تعيين أهلها كترتيبها اختلاف في الروايات ه

ولعل حكمة تخصيص هذا العدد انحصار مجامع المهلكات في المحسوسات بالحواس الخمس ومقتضيات القوة الشهوانية الغضبية 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 (ومنهم) حال من (جزء) وجاء من النكرة لتقدمه ووصفها أحوال من ضميره في الجار والمجرور الواقع خبراً له، ورجح أن فيه سلامة مما 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 الأبواب منزلة العقلاء لا وجه له هنا كما لا يخفى والله تعالى أعلم ه

(ومن باب الإشارة) (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) فيه إشارة إلى ذم من كان همه بطنه وتنفيذ شهواته، قال أبو عثمان: أسوأ الناس حالاً من كان همه ذلك فإنه 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 تتسع له عقولهم، والإشارة في ذلك أنه لا ينبغي لمن لم يتسع عقله لما من الله سبحانه به على أوليائه من الأسرار أن يبادروهم بالإنكار ويرموهم بما لا ينبغي كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء الكاملين حيث نسبوا لهم فيما تكلموا به من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية إلى الجنون، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيلات لهم من الرياضات، ولا أعنى بالأولياء الكاملين سوى من تحقق لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما يأتون ويبدرون دون الذين يزعمون انتظامهم في سلكهم وهم أولياء الشيطان وحزبهم حزبه كبعض متصوفة هذا الزمان فإن الزنادقة بالنسبة

اليهم أتقياء 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 موحداً بالسعادة منورا بتقديس السر عن
 دنس المخالفة (وإنا له لحافظون) في قلوب أوليائنا فهي خزائن أسرارنا (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها
 للناظرين) إشاراً سبحانه 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 والخشية والأنس والانبساط وللسر 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 الزائغين عن الحق (إلا من استرق السمع) اختلس شيئاً من سكان
 هاتيك الحضائر القدسية من السكاملين (فأتبعه شهاب مبين) نار التحير فملك في بوادي التيه أوصارغولا يضل
 السائرين السالكين لتحصيل ما ينفعهم ، وقيل الإشارة في ذلك : إنا جعلنا في سماء العقل بروج المقامات ومراتب
 العقول من العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وزيناها بالعلوم والمعارف للناظرين
 المتفكرين وحفظناها من شياطين الأوهام الباطلة إلا من اختطف الحكيم العقلي باستراق السمع لقربه من أفق
 العقل فأتبعه شهاب البرهان الواضح فطرده وأبطل حكمه اه ولا يخفى ما في تزيين كل مرتبة من مراتب العقول
 المذكورة بالعلوم والمعارف للمتفكرين من النظر على من تفكر ، وقيل : الإشارة إلى أنه تعالى جعل في سماء
 القلوب بروج المعارف تسير فيها سيارات الهمم ، وجعلها زينة للناظرين إليها المطلعين عليها من الملائكة
 والروحانيين وحفظها من الشياطين فلودنا إبليس أوجنوده من قاب عارف احترق بنور معرفته ورد خاسئاه
 (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 إليها كحلقة في فلاة بل دون ذلك
 بكثير ، وفي الخبر « ما معنى أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدى المؤمن » ثم انه تعالى لما تجلى عليها
 تزلزلت من هيئته فألقى عليها رواسي السكينة فاستقرت وأنبت فيها بمياه 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 والخوف والرغبة والرغبة ، والأزهار الأنوار التي اشرقت 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 الكمالات الخلقية والأفعال الإرادية
 والملكات العاضلة والإدراكات الحسية معين مقدر بميزان الحكمة والعدل (وجعلنا لكم فيها معاش) بالتدابير
 الجزئية (ومن لستم له برازقين) ممن ينسب إليكم ويتعلق بكم ، قال بعضهم : إن سبب العيش مختلف فعيش
 المرادين ييمن لإقباله تعالى وعيش العارفين بلطف جماله سبحانه وعيش الموحدين بكشف جلاله جل جلاله
 (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) أي ما من شيء إلا عندنا خزائنه في عالم القضاء (وما ننزله) في عالم الشهادة
 (إلا بقدر معلوم) من شكل وقدر ووضع ووقت ومحل حسبما يقتضيه استعداده ، قيل : إن الإشارة في ذلك إلى
 دعوة العباد إلى حقائق التوكل وقطع الأسباب والأعراض عن الأغيار ، 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 الجنيد 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 والالسنه خزائن الذكر إلى غير ذلك (وأرسلنا) على القلوب (الرياح) النفحات الالهية (لواقع) بالحكم والمعارف ، قال ابن عطاء : رياح العناية تفتح الثبات على الطاعات ورياح الكرم تفتح في القلوب معرفة المنعم ورياح التوكل تفتح في النفوس الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه ، وكل من هذه الرياح تظهر في الابدان زيادة وفي القلوب زيادة وشقى من حرماها (فأنزلنا من السماء) أي سماء الروح (ماء) من العلوم الحقيقية (فأسقيناكموه) وأحييناكم به (وما أنتم له) أي لذلك الماء (بخازنين) لخلوكم عن العلوم قبل أن نعلمكم (وانا لنحن نحى) القلوب بماء العلم والمشاهدة (ونميت) النفوس بالجد والمجاهدة ، وقيل : نحى بالعلم ونميت بالافناء في الوحدة ؛ وقيل : نحى بمشاهدتنا قلوب المطيعين من موت الفراق ونميت نفوس المريدين بالخوف منا وقهر عظمتنا عن حياة الشهوات ، وقال الواسطي : نحى من نشاء بنا ونميت من نشاء عنا ، وقال الوراق : نحى القلوب بنور الايمان ونميت النفوس باتباع الشيطان ؛ وقيل وقيل : (ونحن الوارثون) للوجود والباقون بعد الفناء (ولقد علمنا المستقدمين منكم) وهم المشتاقون الطالبون للتقدم (ولقد علمنا المستأخرين) وهم المنجذبون إلى عالم الحس باستيلاء صفات النفس الطالبون للتأخر عن عالم القدس وروضات الانس ، ومن هنا قال ابن عطاء : من القلوب قلوب قلوب همتها مرتفعة عن الادناس والنظر إلى الاكوان ومنها ما هي مربوطة بها مقترنة بنجاستها لاتنفك عنها طرفة عين ، وقيل : المستقدمين الطالبون كشف أنوار الجمال والجلال والمستأخرين أهل الرسوم الطالبون للحفظ والاعراض ، وقيل : الاولون هم ارباب الصحو الذين يتسارعون إذا دعوا إلى الطاعة والآخرين سكارى التوحيد والمعرفة والمحبة ، وقيل : الاولون هم الآخذون بالعزائم والآخرين هم الآخذون بالرخص ، وقيل : غير ذلك (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون) فيه اشارة إلى عظم شأن آدم عليه السلام حيث أخبر سبحانه بخلقته قبل أن يخلقه ، وسماء بشرا لأنه جل شأنه باشر خلقه بيديه ، ولم يكن سبحانه اليد لأحد الاله ، وهو النسخة الالهية الجامعة لصفات الجمال والجلال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أضاف سبحانه الروح إلى نفسه تشريفا لها وتعظيما لقدرها لما أنها سر خفي من اسراره 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 لما تم الامر وجلدت (١) النسخة فظهرت انوار الحق وقرئت سطور الاسرار استصغروا انفسهم (فسجد للملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) لما أعمى الله تعالى عينه عن مشاهدة ما شاهدوه (أبي أن يكون من الساجدين) ولو شاهد ذلك لسجدوا وسجدوا (قال لم اكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون) غلط اللعين في زعمه أنه خير من آدم عليه السلام ولم يخطر في باله أيضا أن المحب الصادق يمثل أمر محبوبه كيف كان ، ومن هنا قيل :

لو قال تيهاتف على جمر الغضى لو قفت ممتلا ولم أتوقف

وقال بعض أهل الوحدة : إن الملعون ظن أنه مستحکم في توحيدہ حيث لم يسجد لغيره تعالى ، وقد أخطأ

(١) هي كلمة مستعملة عند العامة يقرولون جلدت الكتاب أي وضعت له جلدا وبهذا المعنى استعمات هنا جريا على المتعارف عندهم والافتد 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 الغيرية إذا ارتفعت في هذا المقام ترتفع . طلقا فلا تبقى غيرية بين آدم و إبليس بل ولا بينهما وبين شخص من الأشخاص 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 وعقلي فيك منهوس (١)

فن آدم الاك ومن في البين إبليس

وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم في الاسواق ومجالس الجهلة والفساق واتسع الخرق على الراقع وتفانم الامر وماله سوى الله تعالى من دافع (قال فاخرج منها فانك رجيم) طريد عن ساحة القرب اذ القرب يقتضى 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 لأزوين لهم في الأرض) أى لأزوين لهم الشهوات في الجهة السفلية (ولاغوينهم أجمعين) الا عبادك منهم المخلصين) الذين أخلصتهم لك واصطفيتهم لمحبتك أو المخلصين في طاعتهم لك ولا يلتفتون لأحد سواك ، وفيه من مدح الاخلاص ما فيه ، وفي الخبر : العالم هلكى الا العالمون والعالمون هلكى الا العالمون والعالمون هلكى 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 الغاوين) أى الذين يناسبونك في الغواية والبعث (وان جهنم لموعدم 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 يستنبيء ربه عن شئ خرج الى مسجده فصلى ما كتب الله تعالى ثم سأل ما بدا له فيمنابى في مسجده اذ جاء إبليس حتى جلس بينه وبين القبلة فقال النبي : أعوذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم ثلاثا فقال إبليس : أخبرنى بأى شئ تنجو منى ؟ قال النبي : بل أخبرنى 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 الغاوين) قال إبليس : قد سمعت هذا قبل أن تولد قال النبي : ويقول الله تعالى : (وإما ينزغناك من الشيطان نزغ فاستعد بالله) وانى والله تعالى ما أحسست بك قط الا استعدت بالله تعالى منك قال إبليس : صدقت بهذا تنجو منى فقال النبي : أخبرنى بأى شئ تغلب ابن آدم قال : آخذه عند الغضب وعند الهوى (لكل باب منهم جزء مقسوم) فيكون لكل باب فرقة تغلب عليها قوة ذلك الباب ، نسأل الله تعالى أى يجيرنا منها بحرمة سيد ذوى الالباب صلى الله تعالى عليه وسلم . (ان المتقين في جنات وعيون هـ) 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 آتى 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 بجمعة على أن التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم ، وأيضا هذه الآية وردت عقيب قول ابيس : (الا عبادك منهم المخلصين) وعقيب 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 ، فكلاما كان التخصيص أقل كان أوفق بمقتضى الاصل والظاهر ثبت أن الحكم المذكور يتناول جميع القائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كانوا من أهل المعصية ، وهذا تقرير بين وكلام ظاهر اه • وقد يقال : لاشبهة في أن السياق يدل على أن المتقين هم المخلصون السابق ذكرهم وأن المطلق يحمل على الكامل والكامل ما أشار اليه الزمخشري ولا بأس بالحمل عليه وقيل انه الانسب •

واخراج العصاة من النار ثابت بنصوص أخرى ، وكذا ادخال الثابئين الجنة بل غيرهم أيضا فلا يلزم القائل بذلك القول بما عليه المعتزلة من تخليد أصحاب الكبائر كما 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 التي 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 ان فانه يمكن أن يكون لكل واحد عين وينتفع بها من في معيته ، ويمكن ان تجرى العين من بعضهم الى بعض لانهم مطهرون عن الحقد والحسد ، وضم العين من (عيون) هو الاصل وبه قرأنا نافع . وأبو عمر و . وحفص . وهشام وقرأ الباقون بالعكس وهو لمااسبة الياء (أدخلوها) أمر لهم بالدخول من قبله تعالى ، وهو بتقدير القول على أنه حال أى وقد قيل لهم ادخلوها ، فلا يرد أنه بعد الحكم بأنهم في 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 آخره ، وهو انما يجرى على تقدير أن يكون لكل جنات وبغير ذلك بما فيه دخل . وقرأ الحسن (ادخلوها) على أنه ماض مبنى للمفعول من باب الافعال والهمزة فيه للقطع ، وأصل القياس ان لا يكسر التنوين قبلها الا أن الحسن كسره على أصل النقاء الساكنين اجراء لهمزة القطع مجرى همزة الوصل في الاسقاط . وقرأ يعقوب في رواية رويس كذلك الا أنه ضم التنوين بالقاء حركة همزة القطع عليه ، وعنه (ادخلوها) بفتح الهمزة عليه وكسر الخاء على أنه أمر للملائكة بادخالهم اياها ، وفتح في هذه القراءة التنوين بالقاء فتحة الهمزة عليه وعلى القراءة بصيغة

الماضي لا حاجة الى تقدير القول ، والماعل عليها هو الله تعالى أى ادخلهم الله سبحانه اياها ﴿ بسلام ﴾ أى ماتبسين به أى سالمين أو مسلما عليكم وعلى الاول يراد سلامتهم من الآفة والزوال فى الحال ، ويراد بالامن فى قوله سبحانه : ﴿ آمين ﴾ الأمن من طرو ذلك فى الاستقبال فلا حاجة الى تخصيص السلامة بما يكون جسمانيا والأمن بغيره ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾ أى حقد، وأصله على ما قيل من الغلالة وهو ما يلبس بين الثوبين الشعار والذئار وتستعار للدرع كما يستعار الدرع لها، وقيل: قيل للحقد غل أخذ له من انغل فى كذا وتغلل اذا دخل فيه ، ومنه قيل للدماء الجارى بين الشجر غل، وقد يستعمل الغل فيما يضمرفى القلب مما يذم كالحسد والحقد وغيرهما ، وهذا النزاع قيل فى الدنيا، فقد أخرج ابن أبى حاتم. وابن عساكر عن كثير النوا قال : قلت لآبى 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 وفيمر. تنزل الا فيهم؟ قلت: وأى غل هو؟ قال: غل الجاهلية ان بنى تيم وبنى عدى وبنى هاشم كان بينهم فى الجاهلية ذبا أسلم هؤلاء القوم تحابوا فأخذت أبابكر 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 رجل من همدان : ان الله سبحانه أعدل من ذلك فصاح على كرم الله تعالى وجهه عليه صيحة تداعى لها القصر ، وقال : فمن اذن ان لم نكن 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 السرر 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 ظلاماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل» • 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 •

﴿ إِخْوَانًا ﴾ حال من الضمير فى (فى جنات) وهى حال مترادفة ان جعل (ادخلوها) حالا من ذلك أيضا وحال من فاعل (ادخلوها) وهى مقدرة إن كان النزاع فى الجنة أو من ضمير (آمين) أو الضمير المضاف اليه فى (صدورهم) وجاز لأن المضاف بعض من ذلك وهى حال مقدرة أيضا ، ويقال نحو ذلك فى قوله تعالى : ﴿ عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ ﴾ ويجوز أن يكونا صفتين- لاخوانا- أو حالين من الضمير المستتر فيه لأنه 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 كجزئه ويخصه فيما إذا كان المضاف ما يعمل في المضاف إليه الرفع أو النصب، وزعم أن جواز ذلك في صورتين السابقتين مما تفرد به ابن مالك، ولم يقف على أنه نقله في فتاويه عن الأخفش. وجماعة وافقوه فيه، واختار كوز (إخوانا) منصوباً على المدح، والسرر بضمين جمع سرير وهو معروف وأخذه من السرور إذ كان ذلك لأولى النعمة، وإطلاقه على سرير الميت للتشبيه في الصورة وللتفاؤل بالسرور الذي يلحق الميت برجوعه إلى جوار الله عز وجل وخلاصه من سجنه المشار إليه بما جاء في بعض الآثار الدنيا سجن المؤمن. وكلمة وبعض بني تميم يفتحون الراء وكذا كل ضاعف فعيل، ويجمع أيضاً على أسرة، وهي على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من ذهب مكللة باليواقيت والزرجد والدر، وسعة كل كسعة ما بين صنعاء إلى الجابية. وفي كونهم على سرر إشارة إلى أنهم في رفعة وكرامة تامة. وروى عن مجاهد أن الأسيرة تدور بهم حيثما داروا فهم في جميع أحوالهم متقابلون لا ينظر بعضهم إلى قفا بعض، فالتقابل التواجه وهو نقيض التدابر، ووصفهم بذلك إشارة إلى أنهم على أشرف أحوال الاجتماع. وقيل: هو إشارة إلى أنهم يجتمعون ويتنادمون، وقيل: معنى (متقابلين) متساوين في التواصل والتزاور. وفي بعض الأخبار إن المؤمن في الجنة إذا أراد أن يلقى أخاه المؤمن سار كل واحد منهم إلى صاحبه فيلتقيان ويتحدثان ﴿ لا يمسمم فيها ﴾ أي في تلك الجنات ﴿ نصب ﴾ 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 مزاوله عمل أصلاً، وإما بأن لا يعتبر بهم ذلك وإن باشروا الحركات العنيفة لكمال 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 (إخوانا) أو من الضمير في (متقابلين) أو من الضمير في (على سرر) ﴿ وما هم منها بمخرجين ﴾ أي هم خالدون فيها. فالمراد استمرار النفي وذلك لأن أتمام النعمة بالخلود، وهذا متكرر مع (آمنين) إن أريد منه الأمن من زوالهم عن الجنة وانتقالهم منها، وارتكب ذلك للاعتناء والتأكيد وإن أريد به إلا من من زوالهم 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 للميت: إنه فيها وإن دفن بها كالأول فإن الله تعالى إذا بشرهم بالأمن منه كيف يتروم عدم وقوعه ﴿ نبيء عبدي ﴾ قيل: مطلقاً، وقيل: الذين عبر عنهم بالمتقين أي أخبرهم ﴿ أني أنا الغفور الرحيم ﴾ ٩٩ ﴿ وأن عذابي هو العذاب الأليم ﴾ 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 بعدها قال أبو حيان: ساد مسد مفعولي (نبيء) 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 حينئذ لدفع تروم أن غير أولئك المتهين لا يكون في الجنة بأنه يدخلها وإن لم يتب لأنه تعالى الغفور الرحيم، وله وجه، وفي توصيف ذاته تعالى بالمغفرة والرحمة دون التعذيب حيث لم يقل سبحانه: وإني أنا المعذب المؤمن

ترجيح لجانب الوعد على الوعيد وإن كان الاليم على ما قال غير واحد في الحقيقة صفة العذاب ، وكذا لا يضر في ذلك الاضافة لأنها لا تقتضى حصول المضاف اليه بالفعل كما إذا قيل ضربني شديد فانه يصح أن يراد منه ذلك شديد إذا وقع ويكفى في الاضافة أدنى ملابسة ، ويقوى أمر الترجيح الاتيان بالوصفين بصيغتي 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 الذي منه بنوشية فقال : الأراحم تضحكون ثم أدبر حتى إذا كان عند الحجر رجع الينا القهقري فقال : إني لما خرجت جاء جبريل عليه السلام فقال : يا محمد ان الله تعالى يقول لم تقنط عبادي؟ (نبي عبادي أنى أنا الغفور الرحيم) الآية ، وتقديم الوعد أيضاً يؤيد ذلك ، وفيه إشارة إلى سبق الرحمة حسماً نطق به الخبر المشهوره

ومع هذا كله في الآية ما تخشع 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 لبخع 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 الذي عنده من رحمة لم ييأس من الرحمة ولو يعلم المؤمن بكل الذي 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 ۝١٥١ ﴾ 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 أضافه ، وكان لقصره عليه السلام أربعة أبواب من كل جهة باب لثلاث يفتوته 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 حيوة (ونبيهم) بابدال الهمزة ياء ﴿ اذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ نصب على أنه مفعول بفعل محذوف معطوف على (نبي) أى واذكروقت دخولهم عليه أو ظرف - لضيف - بناء على أنه مصدر في الأصل ، وجوز أبو البقاء كونه ظرفاً له بناء على أنه مصدر الآن مضاف الى المفعول حيث كان التقدير أصحاب ضيف حسبما سمعته عن النحاس . وغيره ، وأن يكون ظرفاً لخبر مضاف الى (ضيف) أى خبر ضيف ابراهيم حين دخولهم عليه ﴿ فَقَالُوا ﴾ عند ذلك : ﴿ سَلَامًا ﴾ مقتطع من جملة محكية بالقول وليس منصوباً به أى سلمت سلاماً من السلامة أو سلمنا سلاماً من النجاة ، وقيل : هو نعمت لمصدر محذوف تقديره فقالوا قولاً سلاماً ﴿ قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ ۝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 العادة أن الضيف اذا لم يأكل مما يقدم له ظنوا أنه لم يجي بخير ، وقيل : كان

عند ابتداء دخولهم حيث دخلوا عليه عليه الصلاة والسلام بغير اذن وفي وقت لا يطرق في مثله ، وتعقب بأنه لو كان كذلك لأجابوا حينئذ بما أجابوا به ولم يكن عليه السلام ايقرب اليهم الطعام ، وأيضا قوله تعالى : (فلما 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 الموضع كما لم يذكر رده عليه السلام عليهم لذلك ، وقد تقدم ما ينفعك هنا مفصلا في هودفة ذكره . (قالوا لا توجل) لاتخف وقرأ الحسن (لا توجل) بضم التاء مبنياللفعل من الايجال ، وقرئ (لا توجل) من واجله بمعنى اوجله و (لا توجل) بابدال الواو ألفا كما قالوا تابة في توبة . (انا نبشرك) استئناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل فان المبشر لا يكاد يحوم حول ساحته خوف ولا حزن كيف لا وهي بشاره ببقائه وبقاء أمه في عافية وسلاوة زمانا طويلا . (بغلام) 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 بانباء العرب عما وقع لخدم الاعلى عليه السلام ، ولعله سبحانه لم يتعرض ببشارة يعقوب اكتفاء بما ذكر في سورة هود ، والتنوين للتعظيم أي بغلام عظيم القدر (عليم ٥٣) ذي علم كثير ، قيل : أريد بذلك الاشارة الى أنه يكون نبيا فهو على حد قوله تعالى : (وبشرناه باسحق نبيا) (قال اشترئوني) بذلك (على أن مسنى الكبر) وأثر في الاستفهام للمعجب ، و (على) بمعنى مع مثلها في قوله تعالى : (وآتى 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 المنتمين 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 لصدقها بأول المس لاتنافى البشارة ، وهو لعمري ضرب من الهذيان كما لا يخفى على انسان . ثم انه عليه السلام زاد في ذلك فقال . (فبم تبشرون ٥٤) أي فبأي أعجوبة تبشرون أو بأي شيء تبشرون فان البشارة بما لا يقع عادة بشاره بغير شيء . وجوز أن تكون الباء للبابسة والاستفهام سؤال عن الوجه والطريقة أي تبشرون لتبسين بأي طريقة ولا طريق لذلك في العادة . وقرأ الاعرج (بشرتمون) بغير همزة الاستفهام ، وابن محيصن (الكبر) بضم الكاف وسكون الباء . وقرأ ابن كثير بكسر النون مشددة بدون ياء على ادغام نون الجمع في نون الوقاية والاكتفاء بالكسرة عن الياء . 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 سيديه استثقالا لاجتماع المثليين ودلالة بابقاء نون الوقاية على الياء . وقيل : حذف نون الوقاية وكسرت نون الرفع وحذفت الياء اجزاء بالكسرة وحذفها كذلك كثير فصيح وقد قرئ به في مواضع عديدة ، ورجح الأول بقلة المؤنة واحتمال عدم حذف نون في هذه القراءة بأن يكون اكتفى بكسر نون الرفع من أول الامر خلاف المنقول في كتب النحويين والتصرف وان ذهب اليه بعضهم .

وقرأ الحسن كابن كثير الا انه أثبت الياء وباقي السبعة يقرؤون بفتح النون وهي نون الرفع •
 ﴿ قَالُوا بَشْرًا كَ بِالْحَقِّ ﴾ أي بالامر المحقق لا محالة أو باليقين الذي لا لبس فيه أو بطريقة هي حق، وهو
 أمر من له الامر القادر على خلق الولد من غير أبوين فكيف يا مجاهده من شيخ وعجوز ﴿ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ ٥٥ ﴾
 أي الآيسين من خرق العادة لك فان ظهور الخوارق على يد الأنبياء عليهم السلام كثير حتى لا يعد بالنسبة
 اليهم مخالفا للعادة، وكان مقصده عليه السلام استعظام نعمته تعالى عليه في ضمن التعجب العادي المبني على سنة
 الله تعالى المسلوكة فيما بين عباده جل وعلا لاستبعاد ذلك بالنسبة الى قدرته جل جلاله ، فانه عليه السلام
 بل النبي مطلقا أجل قدرا من ذلك ، وينبئ عنه قول الملائكة عليهم السلام : (فلا تكن من القانطين) على
 ما فيه من المبالغة دون أن يقولوا : من الممتزين ونحوه ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ ﴾ استفهام انكارى أى لا يقنط
 ﴿ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦ ﴾ أي 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 بأبغ وجه أى ليس بي قنوط من رحمته تعالى وانما الذى أقول لبيان
 منافاة حالى لفيضان تلك النعمة الجليلة على ، وفي التعرض لعنوان الربوبية والرحمة ما لا يخفى من الجزالة •
 وقرأ ابن وثاب . وطلحة والأعمش . وأبو عمرو فى رواية (القنطين) والنحويان . والأعمش (يقنط)
 بكسر النون ، وباقي السبعة بفتحها ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما . والاشهب بضمها ، وهو شاذ وماضيه مثله
 فى 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 ، والشافية على أن ذاك وكذا الامن من المكر من الكبائر
 «للحديث الموقوف على ابن مسعود أو المرفوع من الكبائر الاشرالك بالله تعالى واليأس من روح الله تعالى والامن من
 مكر الله تعالى » وقال الكمال بن أبى شريف : العطف على الاشراك بمعنى مطلق الكفر يقتضى المغايرة فان
 أريد باليأس انكار سعة الرحمة الذنوب وبالامن اعتقاد أنه لا مكر فكل منهما كفر اتفاقا لانه رد للقرآن
 العظيم ، وإن أريد استعظام الذنوب واستبعاد العفو عنها استبعاداً يدخل فى حد اليأس وغلبة الرجاء المدخل
 له فى حد الامن فهو كبيرة اتفاقا اه وقد تقدم الكلام فى ذلك فتذكره

﴿ قَالَ قَمَّا خَطْبُكُمْ ﴾ أي أمركم وشأنكم الخطير الذى لاجله أرسلتم سوى البشارة ﴿ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧ ﴾
 لعله عليه السلام علم أن كمال المقصود ليس البشارة من مقالة لهم فى أثناء المحاوراة مطوية هنا، وتوسيط (قال) بين
 كلاميه عليه السلام مشيراً إلى أن هناك ما طوى ذكره ، وخطابه لهم عليهم السلام بعنوان الرسالة بعد ما كان
 خطابه السابق مجرداً عن ذلك مع تصديره بالفاء ظاهر فى أن مقالاتهم المطوية كانت متضمنة ما فهم منه ذلك
 فلا حاجة إلى الالتجاء إلى أن علمه عليه السلام بأن كل المقصود ليس البشارة بسبب أنهم كانوا ذوى عدد والبشارة
 لا تحتاج إلى عدد ولذلك اكتفى بواحد فى ذكرها ومريم عليها السلام ولا إلى أنهم بشره فى تضاعيف الحال لإزالة
 الوجل ولو كانت تمام المقصود لا تبدأ وأبها على أن فيما ذكر بحثاً فقد قيل : ان التعذيب كالبشارة لا يحتاج أيضاً إلى
 العدد، ألا يرى أن جهر بل عليه السلام قلب مدائنهم بأحد جناحيه، وأيضاً يرد على قوله : ولذلك اكتفى الخ

أن زكريا عليه السلام لم يكتف في بشارته بواحد كما يدل عليه قوله تعالى: (فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى) وأما مريم عليها السلام فأنما جاءها الواحد لنفخ الروح والهبة كما يدل عليه قوله: (لأهب لك غلاما زكيا) وقوله تعالى: (ففنخننا فيه من روحنا) وأما التبشير فللازم لتلك الهبة وفي ضمنها وليست مقصودة بالذات، وأيضا يخدش قوله: ولو كانت تمام المقصود لا بتدأرا بها ما في قصة مريم عليها السلام قالت: (إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا) هـ فيجوز أن يكون قولهم: (لا توجل) تمهيدا للبشارة. وأجيب عن هذا بأنه لا ورود له لأن مريم عليها السلام لنزاهة شأنها أول ما أبصرته متمثلا عاجلته بالاستعاذة فلم تدعه يتدنى بالبشارة بخلاف ما نحن فيه، وعمما تقدم بأن المعنى إن العادة الجارية بين الناس ذلك فيرسل الواحد للبشارة والجمع لغيرها من حرب وأخذ ونحو ذلك والله تعالى يجرى الأمور للناس على ما اعتادوه فلا يرد قصة جبريل عليه السلام في ذلك وإن قيل: المراد بالملائكة في تلك الآية جبريل عليه السلام كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب أى الجنس الصادق بالواحد من ذلك قاله بعض المحققين، وتعقب ما تقدم من كون العلم من كلام وقع في أثناء المحاوراة وطوى ذكره بأنه بعيد وتوسيط (قال) والفاء والخطاب بعنوان الرسالة لا يقربه، أما الأول فلجواز أن يكون لما أن هناك انتقالا إلى بحث آخر ومثله كثير في الكلام، وأما الثاني فلجواز أن تكون فصيحة على معنى إذا تحقق هذا فأخبروني ما أمركم الذي جئتم له سوى البشرى؟، وأما الثالث فلجواز أن يقال: انه عليه السلام لم يعلم بأنهم ملائكة مرسلون من الله تعالى إلا بعد البشارة ولم يك يحسن خطابهم بذلك عند الإنكار أو التعجب من بشارتهم، وكذا لا يحسن في الجواب كما لا يخفى على أرباب الأذواق السليمة بل قد يقال: إنه لا يحسن أيضا عند قوله: (إنا منكم وجلون) على تقدير أن يكون علم عليه السلام ذلك قبل البشارة لما أن المقام هناك ضيق من أن يطال فيه الكلام بنحو ذلك الخطاب فتدبره

(قَالُوا إنا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ مَجْرِمِينَ ٥٨) هم قوم لوط عليه السلام، وجرى بهم بطريق التنكير ووصفوا بالأجرام استهانة بهم وذما لهم (إِلَّا آلَ لُوطٍ) قال الزمخشري: يجوز أن يكون استثناء من قوم بملاحظة الصفة فيكون الاستثناء منقطعا لأنهم ليسوا قوما مجرمين، واحتمال التغليب مع هذه الملاحظة ليتصل الاستثناء ليس بما يقتضيه المقام، ولو سلم فغير ضار فيما ذكر لأنه مبنى على الحقيقة ولا ينافي صحة الاتصال على تقدير آخر، ويجوز أن يكون استثناء من الضمير المستتر في (مجرمين) فيكون الاستثناء متصلا لرجوع الضمير إلى القوم فقط فيكون الآل على الأول مخرجين من حكم الإرسال المراد به إرسال خاص وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له، وقوله تعالى (إنا المنجورهم أجمعين ٥٩) خبر الإبناء على ما سمعت سابقا، وعن الرضى أن المستثنى المنقطع منتصب عند سيويه بما قبل الإل من الكلام كما انتصب المتصل به وإن كانت الإل بمعنى لكن وأما الآخرون من البصريين فلبارأوها بمعنى لكن قالوا إنها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسماء وخبرها في الأغلب محذوف نحو جاءني القوم إلا حمارا أى لكن حمارا الميمى قالوا وقد يحى خبرها ظاهر نحو قوله تعالى (الاقوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم) وقال الكوفيون إلا في ذلك بمعنى سوى والنصب بعدها في الانفصال كالنصب في الاتصال، وتأويل البصريين أولى لأن المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيًا وإثباتًا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لأنك تقول: لى عليك ديناران

سوى الديثار 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 كـون الا 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 إنما قال ذلك لأن الخبر محذوف أي لكن آل لوط ما أرسلنا اليهم والمذكور دليله لتلازمهما ولذا لم يجعله نفس الخبر بل جار مجراه، وفيه غفلة عن كونه مبنيا على ما نقل عن سيديويه، وزعم بعض انه قال ذلك لأن الجملة المصدرية بان يمتنع 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 لمنجورهم) على هذا مستأنفة استثناء فإياها كان ابراهيم عليه السلام قال لهم حين قالوا: (انا أرسلنا إلى قوم مجرمين الا آل لوط) فاحال آل لوط فقالوا: (إنا لمنجورهم) الخ؛ وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ﴾ على التقديرين عند جار الله مستثنى من الضمير المجرور في لمنجورهم ولم يجوز أن يكون من الاستثناء من الاستثناء في شيء قال: لأن ذلك إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كقول المطلق أنت طاق ثلاثا الا اثنتين الا واحدة والمقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما، وههنا قد اختلف الحكمان لأن آل لوط متعاق بأرسلنا أو مجرمين و(الا امرأته) تعاق بمنجورهم. فإني يكون استثناء من استثناء انتهى * وقد يتوهم أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك فلا اختلاف إذ التقدير إلا آل لوط لم نهلكهم فهو بمعنى منجورهم فيكون من الاستثناء من الاستثناء على أحد التقديرين. وأجاب عن ذلك صاحب التقريب بأن شرط الاستثناء المذكور أن لا يتخلل لفظ بين الاستثنائيين متعدد يصاح أن يكون مستثنى منه وههنا قد تخلل (منجورهم) ولو قيل الا آل لوط الا 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 شخصيا وعددا فلا يرد أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله سبحانه: (انا لمنجورهم) 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 لا إلى جملة، وبعض جملة سابقة، هذا والمعنى 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 (الا الذين) فيه عائد إلى فسقهم وعدم قبول شهادتهم معالا إلى الجلد للدليل، ولا يضر اختلاف "الا" لأن ذلك مبني على أن الاهی العاملة الثاني أنه يعود للكل إن سبق الكل لغرض واحد نحو حبست داري على اعمامى ووقفت بستاني على أخوالى ومببت سقايتى لجيرانى إلا أن يسافروا والا فلا خيرة فقط نحو أكرم

العلماء واحبس دارك على اقاربك واعتق عبيدك الا الفسقة منهم. الثالث إن كان العطف بالواو عاد للكل أو بالفاء أو ثم عاد للاخيرة وعليه ابن الحاجب ، الرابع أنه خاص بالاخيرة واختاره أبو حيان. الخامس إن اتحاد العامل فللكل أو اختلف فلاخيرة إذ لا يمكن حمل المختلفات في مستثنى واحد وعليه البها باذى، وهو مبنى على ان عامل المستثنى الافعال السابقة دون الاء هذا ويوهم كلام بعضهم أنه لو جعل الاستثناء من (آل لوط) لزم أن تكون امرأته غير مملوكة أو غير مجرمة وهو توهم فاحش لأن الاستثناء من (آل لوط) إن قلنا به بملاحظة الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك أو بعدم الاجرام والصلاح فتكون الامرأة محكومة عليه بالاهلاك أو الاجرام . ويرشدك إلى هذا ما ذكره الرضى فيما إذا تعدد الاستثناء وأمكن استثناء كل تال من متلوه نحو جاءنى المسكيون الا قريشا 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 النفي اثبات ومن الاثبات نفي خلافا للكسائى 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 مجرمين) على أنه منقطع قال: وهو أولى وأمكن لأن في استثنائهم من الضمير العائد على قوم منكبين بعدا من حيث ان موقع الاستثناء. اخراج مالولاه لدخل المستثنى في حكم الاول، وهنا الدخول متعذر مع التكبير ولذلك قلما تجد النكرة يستثنى منها الا في سياق نفي لأنها حينئذ تعم فيتحقق الدخول لولا الاستثناء، ومن ثمة لم يحسن رأيت قوما الازيدا وحسن ما رأيت أحدا الازيدا انتهى. ورد بأن هذا ليس نظير رأيت قوما الازيدا بل من قبيل رأيت قوما أساءوا الازيدا فالوصف يعينهم ويجعلهم كالمحصورين، قال في همع الهوامع: ولا يستثنى من النكرة في الموجب. الم تفد فلا يقال: جاء قوم الارجلا ولا قام رجال الازيدا لعدم الفائدة، فان أفاد جاز نحو (فلبت نهم ألف سنة الاخمين 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 السكاكى 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 المصريح به في كثير من كتب النحو نحو ما في الهمع •

وزعم بعضهم أنه ينبغي أن يكون الاستثناء من الظاهر والضمير منقطعاً، وعال ذلك بأن الضمير في الصفة هو عين الموصوف المقيد بالصفة، وذكر الجلال السيوطى أن بعض الفضلاء رفع هذا مع عدة أسئلة ترا ونظما الى الكمال بن الهمام ولم يذكر أنه أجاب عنها، والجواب عما زعمه هنا قد مرته اليه الاشارة، وأما الجواب عن سائر ما استشكله وسئل عنه الكمال فيغنى عنه الاطلاع على السؤال فإنه مما يتعجب منه، ومن هنا قال الشهاب: أظن أن ابن الهمام إنما سكت عن جواب (١) ذلك لوضوح اندفاعه وأنه لا ينبغي أن يصدر عن تحلى بحجة الفضل، نعم بعد كل حساب الذى ينساق الى الذهن أن الاستثناء من الظاهر لكن الرضى أنه إذا اجتمع شيان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما فهناك تفصيل فاما أن يتغيرا معنى أولا فان تغاييرا وأمكن اشترا كهما في

(١) وكلا الأمرين مذكور في حواشيه على البيضاوى فارجع اليها ان أردت ذلك اه منه .

ذلك الاستثناء بلا بعد اشتركا فيه نحو ما برأب وابن الازيد أي زيد أب بار وابن بار، فان لم يمكن الاشتراك نحو ما فضل ابن ابا الازيد أو كان بعيداً نحو ما ضرب أحد أحدا الا زيداً فان الاغلب مغايرة الفاعل للمفعول نظرنا فان تعين دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه وليه أولاً نحو ما فدى وصى نبيا الاعليا كرم الله تعالى وجهه، وان احتمل دخوله في كل واحد منهما فان تأخر عنهما المستثنى فهو من الاخير نحو ما فضل ابن ابا الازيد وكذا ما فضل ابا ابن الازيد لأن اختصاصه بالاقرب أولى لما تعذر رجوعه اليهما، وإن تقدمهما معا فان كان أحدهما مرفوعاً لفظاً أو معنى فالاستثناء منه لأن مرتبته بعد الفعل فكان الاستثناء وليه بعده نحو ما فضل الازيد ابا ابن أو من ابن، وان لم يكن أحدهما مرفوعاً فالاول أولى به لقربه نحو ما فضلت الازيداً واحداً على أحد ويقدر للاخير عامل، وان توسطهما فالمتقدم أحق به لأن أصل المستثنى تأخره عن المستثنى منه نحو ما فضل ابا الازيد ابن ويقدر أيضاً للاخير عامل، وإن لم يتغيرا معنى اشتركا فيه، وان اختلف العاملان فيهما نحو ما ضرب أحد وما قتل الا خالداً لأن فاعل قتل ضمير أحد انتهى *

وجزم ابن مالك فيما إذا تقدم شيان مثلاً 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 اذا جعلت جملة (أنا لمنجوم) معترضة انتهى، ومخالفته لما نقل عن الزمخشري ظاهرة حيث جوز الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزمخشري مطلقاً، وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال وأثبت الزمخشري مطلقاً أيضاً وبين اختلاف الحكمين بنحو ما بين به في كلام الزمخشري، ولم يرتض ذلك مولا ناسري الدين وقال: المراد بالحكمين الحكم المفاد بطريق استثناء الثاني من الأول وهو على تقدير الاتصال اجرام الامرأة والحكم المقصود بالافادة وهو الحكم عليها بالاهلاك وبين اتحاد هذا الحكم المقصود مع الحكم المفاد بالاستثناء على تقدير الانقطاع بأنه على ذلك التقدير تكون الا بمعنى لكن و(أنا لمنجوم) خبراً له ثابتاً للآل فيكون الحكم الحاصل من الاستثناء منه بعينه هو الحكم المقصود بالافادة ويقال على تقدير الاتصال والاعتراض: إن الحكمين وإن اختلفا ظاهراً إلا أنه لما كانت الجملة المعترضة كالبيان لما يقتضيه الاستثناء الأول كان في المعنى كأنه هو وصار الاخراج منه كالاخراج منه، وهذا بخلاف ما إذا كان استثناءً فانه يكون منقطعاً عنه ويكون جواباً لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء ولا يخلو عن الاعتراض. وقال بعضهم في توجيه الاستثناء على هذا: إن هناك حكمين الاجرام والانجاء فيجرت الثاني الاستثناء الى نفسه كيلاً يلزم الفصل الا اذا جعل اعتراضاً فان فيه سعة حتى يتخلل بين الصفة وموصوفها فيجوز أن يكون استثناء من (آل لوط) ولذا جوز الرضى أن يقال: اكرم القوم والنحاة بصريون الا زيداً، ويرد عليه أن كون الحكم المفاد بالاستثناء غير الحكم المقصود بالافادة باقياً بحاله ولا يحتاج الأمر الى ما سمعت وهو كما سمعت، والذي ينساق الى الذهن ما ذكره الزمخشري. وفي الحواشي الشهائية أنه الحق دراية ورواية. أما الأول فلأن الحكم المقصود بالاجراج منه هو الحكم المخرج منه الأول والثاني حكم طارئ من تأويل الا بليكن وهو أمر تقديري، وأما الثاني فلما ذكر في التسهيل من أنه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الأول، وما يدل عليه أنه لو كان الاستثناء مفرغاً في هذه الصورة كما اذا قلت: لم يبق في الدار الا اليعاقير أبقاها الزمان الا يعفور صيد منها فانه يتعين اعرابه بحسب العامل الأول كقولك:

ما عندي الا عشرة الا ثلاثة، ثم ان كلامه مبنى على أمر ومانع معنوي لا على عدم جواز تخال كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وأن كان مانعاً أيضاً كما صرح به الرضى فتدبر انتهى، فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك . وقرأ الأخوان (لمنجوم) بالتخفيف هـ

(قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمَنْ الْغَابِرِينَ ٦٠) أي الباقيين في عذاب الله تعالى كما أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أو الباقيين مع الكفرة لتهلك معهم، وأصله من الغبرة وهي بقية اللابن في الضرع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (قدرنا) بالتخفيف، وكسرت همزة (أن) لتعاليق الفعل بوجود لام الابتداء التي لها صدر الكلام، وعلق مع أن التعاليق في المشهور من خواص أفعال القلوب - قال الزمخشري -: لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسره العلماء تقدير الله تعالى أفعال العباد بالعلم، والمراد بتضمنه ذلك قيل المعنى المصطلح، وقيل: التجوز عن معناه الذي كأنه في ضمنه لأنه لا يقدر إلا ما يعلم ذكره المدقق توجيهها لكلام الزمخشري، ثم قال: وليس ذلك من باب تضمين الفعل معنى فعل آخر في شيء حتى يعترض بأنه لا ينفع الزمخشري لبقاء معنى الفعلين . نعم هو على أصحهم 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 التعاليق لتضمن معنى العلم وإنما أنكر نفى كونه مقدورا مرادا انتهى، وإنما أنكره لأنه اعتزال تأباه الظواهر، ومن هنا قال ابراهيم النخعي فيما أخرجه عنه ابن أبي 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 ورسمنا بكذا والامر هو في 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 هـ

(فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطَ الْمُرْسَلُونَ ٦١) شروع في بيان اهلاك المجرمين وتنجية آل لوط، ووضع الظاهر . وضع الضمير للايدان بأن مجيئهم لتحقيق ما أرسلوا به من ذلك، وليس المراد به ابتداء مجيئهم بل مطلق كينوتهم عند آل لوط فان ما حكى عنه عليه السلام بقوله تعالى ﴿ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مِّنْكَرُونَ ٦٢ ﴾ إنما قاله عليه السلام بعد اللتيا والتي حين ضاقت عليه الحيل وعيت به العال ولم يشاهد من المرسلين عند مقاساة الشدائد ومعاناة المكائد من قومه الذين يريدون بهم ما يريدون ما هو المعهود والمعتمد من الاعانة والامداد فيما يأتي ويذر عند تجشمه في تخليصهم انكاراً لخذلانهم وتركهم نصره في مثل المضايقة المعترية له بسببهم حيث لم يكونوا عليهم السلام مباشرين معه لأسباب المدافعة والممانعة حتى الجأته إلى أن قال: (لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) حسبما فصل في سورة هود لأنه عليه السلام قاله عند ابتداء ورودهم له على معنى انكم قوم تنكرتم نفسى وتنفر منكم فاخاف أن تطرقونى بشركا قيل: كيف لا وهم بجوابهم المحكى بقوله سبحانه (قَالُوا بَلْ جِنَّةٌ أَكْبَرًا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ٦٣) أي بالعذاب الذى كنت تتوعدهم به فيمترون ويشكون ويكذبونك فيه، قد قشروا العصا وبينوا له عليه السلام جلية الأمر فأنى يعتربه بعد ذلك المسامحة وضيق الذرع قاله العلامة أبو السعود وهو كلام معقول . وجعل (بل) اضرابا عما حسبه عليه السلام من ترك النصرة له والمعنى

ماخذ لناك وما خلتنا بيذك 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 اضربا عن موجب الخوف المذكور على معنى
ما جئناك بما تذكرنا لأجله بل جئناك بما فيه فرحك وسرورك وتشفيك من عدوك وهو العذاب الذي كنت
توعدهم به ويكذبونك، ولم يقولوا - بعذابهم - مع حصول الغرض ليشتمن الكلام الاستثناس من وجهين تحقق
عذابهم وتحقق صدقه عليه السلام ففيه تذكير لما كان يكابد 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 أيضا، ولعل تقديم هذه المقابلة على ما جرى بينه وبين أهل المدينة
من المجادلة - كما قال - للسرعة إلى ذكر بشارة لوط عليه السلام بأهلاك قومه المجرمين وتنجية آل عقيم ذكر
بشارة إبراهيم عليه السلام بهما، وحيث كان ذلك مستدعيا لبيان كيفية النجاة وترتيب مبادئها أشير إلى ذلك
اجمالا ثم ذكر فعل القوم وما فعل بهم، ولم يبال بتغيير الترتيب الوقوعي ثقة بمراعاته في موضع آخر، ونسبة
المجىء بالعذاب إليه عليه السلام مع أنه نازل بالقوم بطريق تفويض أمره إليه كأنهم جاؤ به وفوضوا أمره
إليه ليرسله عليهم حسبما كان يتوعدهم به فالباء للتعدي، وجوز أن تكون للملابسة، وجوز الوجهان
في الباء في قوله سبحانه : ﴿ وَأَتَيْنَكَ بِالْحَقِّ ﴾ أي بالأمر المحقق المتيقن الذي لا مجال للامتراء والشك فيه
وهو عذابهم، عبر عنه بذلك تنصيصا على نفي الامتراء عنه، وجوز أن يراد (بالحق) الاخبار بمجىء العذاب المذكور .
وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ (٦٤) تأكيده أي أتيناك فيما قلنا بالخبر (١) الحق أي المطابق للواقع وإن الصادقون
في ذلك الخبر أو في كل خبر فيكون كالدليل على صدقهم فيه، وعلى الأول تأكيده أثر تأكيده، ومن الناس من
جوز كون الباء للملابسة وجعل الجار والمجرور في موضع الحال من ضمير المفعول، ولا يخفى حاله .
﴿ فَاسْرَ بِأَهْلِكَ ﴾ شروع في ترتيب مبادئ النجاة أي اذهب بهم في الليل. وقرأ الحجازيان بالوصل على أنه
من سرى لا من 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 الأقاليد (فسر) من سار وحاها ابن عطية
وصاحب اللوامح عن اليماني وهو عام، وقيل : أنه مختص في السير بالنهار وليس مقلوبا من سرى .
﴿ بَقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ ﴾ 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 تأكيد أو تجريد على قراءة الجماعة على ما قيل، وعلى
قراءة (سر) لاشئ من ذلك، وسيأتي لهذا تمة إن شاء الله تعالى. وحكى منذر بن سعيد أن فرقة قرأت (بقطع) بفتح الطاء
﴿ وَأَتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ ﴾ وكن على أثرهم تذودهم وتسرع بهم وتطلع على أحوالهم، وأعل ايثار الاتباع على
السوق مع أنه المقصود بالأمر كما قيل للبالغة في ذلك إذ السوق ربما يكون بالتقدم على بعض مع التأخر عن
بعض ويلزمه عادة الغفلة عن حال المتأخر، والالتفات المنهى عنه بقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ ﴾ أي منك

(١) ويجوز وصف الخبر بالحق وإن كان الأكثر وصفه بالصدق اه منه

ومنهم (أحد) يرى ماوراءه من الهول مالا يطيقه أو فيصيبه العذاب فالالتفات على ظاهره، وجوز أن يكون المأمي لا ينصرف أحدكم ولا يتخاف لغرض فيصيبه ما يصاب المجرمين فالالتفات مجاز لأن الالتفات إلى الشيء يقتضى محبته وعدم مفارقتة فيتخلف عنده، وذكر جار الله أنه لما بعث الله تعالى الهلاك على قومه ونجاه وأهله اجابة لدعوته عليهم وخرج مهاجرا لم يكن له بد من الاجتهاد في شكر الله تعالى وادامة ذكره وتفرغ باله لذلك فأمر بأن يقدمهم لئلا يشتغل بمن خلفه قلبه وليكون مطلقا عليهم وعلى أحوالهم فلا تفرط منهم التفاتة احتشاما منه ولا غيرها من الهفوات في تلك الحال المهولة المحذورة ولئلا يتخلف أحد منهم لغرض فيصيبه العذاب وليكون مسيره مسير الهارب الذي يقدم سر به ويفوت به، ونهوا عن الالتفات لئلا يروا ما ينزل بقومهم فيرقوا لهم وليوطنوا نفوسهم على المهاجرة ويطيبوها عن مساكنهم ويمضوا قدما غير ملتفتين إلى ماوراءهم كالذي يتحسر على مفارقة وطنه فلا يزال يلوى له أخاذه كما قال :

تلفت نحو الحى حتى وجدتنى وجعت من الاصفاء لينا وأخذعا

أو جعل النهى عن الالتفات كناية عن مواصلة السير وترك التواني والتوقف لأن من يثقت لا بد له في ذلك من أدنى وقفة اه . قال المدقق : وخلاصة ذلك أن فائدة الأمر والنهى أن يهاجر عليه الصلاة والسلام على وجه يمكنه وأهله التشمير لذكر الله تعالى والتجرد لشكره وفيه مع ذلك ارشاد إلى ما هو أدخل في الحزم للسير وأدب المسافرة وما على الأمير والمأمور فيها وتذنيه على كيفية السفر الحقيقي وأنه احق بقطع العوائق وتقديم العلائق واحق وإشارة إلى ان الإقبال بالسكينة على الله تعالى اخلاص فته تعالى در التنزيل ولطائفه التي لا تحصى اه ، وانت تعلم ان كون الفائدة المهاجرة على وجه يمكن معه التشمير لذكر الله تعالى والتجرد لشكره غير متبادر كما لا يخفى ، ولعله لذلك تركه بعض مختصرى كتابه وإمام يستثن سبحانه الامرأة عن الاسراء أو الالتفات اكتفاء بما ذكر في موضع آخر وليس نحو ذلك بدعا في التنزيل (وامنوا حيث تؤمرون ٦٥) قيل : أى إلى حيث يأمركم الله تعالى بالمضى إليه وهو الشام على ما روى عن ابن عباس والسدى ، وقيل : مصر وقيل : الاردن وقيل : موضع نجاة غير معين فعدى (امنوا) 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 فارصل بنفسه، وأما تعدية (امنوا) إلى حيث فلا اتساع فيها بل هى على الاصل لكونه من الظروف المهمة إلا أن يجعل ما ذكر تغليا، وأجيب بأن تعلق (حيث) بالفعل هنا ليس تعلق الظرفية ليتجه تعدى الفعل إليه بنفسه لكونه من الظروف المهمة فانه مفعول به غير صريح نحو سرت إلى الكوفة، وقد نص النحاة على أنه قد يتصرف فيه فالمحذوف ليس فى بل إلى فلا اشكال اه ، والمذكور فى كتب العربية أن الاصل فى 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 فى قوله ه كان منا بحيث يفكى الازار ه ويالى فى قوله ه إلى حيث ألفت رحلها أم قشمه وبفى فى قوله :

فأصبح فى حيث التقينا شريدم طليق ومكتوف اليدبن ومرعب

وقال ابن مالك : تصرفها نادر، ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله :
 إن حيث استقر من أنت راعيه حمى فيه عزة وأمان
 فحيث اسم إن، وقال ابو حيان : إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسم في ذلك
 البتة بل اسم إن في البيت - حمى - و - حيث - الخبر لأنه ظرف، والصحيح أنها لا تصرف فلا تكون فاعلا ولا مفعولا به
 ولا مبتدأ اه، ونقل ابن هشام وقوعها مفعولا به عن الفارسي، وخرج عليه قوله تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته)
 وذكر أنها قد تخفض بمن وبغيرها وإنما لا تقع اسما لأن خلافا لابن مالك، وزعم الزجاج أنها اسم وصول، وبما ذكرنا
 يظهر حال التصرف فيها، واعترض ما ذكره المجيب بأنه وإن رفع به اشكال التعدي لكنه غير صحيح لأنهم
 قد صرحوا بأن الجمل المضاف إليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف، قال نجم الأئمة : اعلم أن الظرف المضاف إلى
 الجملة لما كان ظرفا للمصدر الذي تضمنته الجملة لم يجز أن يعود من الجملة ضمير إليه فلا يقال : يوم قدم زيد فيه لأن
 الربط الذي يطلب حصوله حصل باضافة الظرف إلى الجملة وجعله ظرفا لمضمونها فيكون كأنك قلت : يوم قدم
 زيد فيه اه، و (حيث) على ما ذكرنا تلزم في الغالب الاضافة إلى الجملة وكونها فعلية أكثر واضافتها إلى مفرد قليلة
 نحو : بيض المواضي حيث لي العمائم وحيث سهيل طالعا، ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائي، وأقل
 من ذلك عدم اضافتها لفظا بأن تضاف إلى محذوفة معوضا عنها ما كقولاه إذا ريدة من حيث ما انفجت له •
 أي من حيث هبت وهي هنا مضافة للجملة بعد ما فكيف يقدر الضمير في (يؤمرون) عائدا عليها، وقد نص بعضهم
 على أن (حيث) لا يصح عود الضمير إليها والذي في البحر أنها ظرف مكان بهم تعدي إليها (امضوا) بنفسه كما تقول :
 قعدت حيث قعد زيد، والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المجيب ليس تعلق الظرفية فلعل ذلك مبنى على تضمين
 فعل صالح لأن يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما

ونقل عن بعضهم القول بأن (حيث) هنا ظرف زمان أي امضوا حين أمرتم، والمراد بهذا الأمر ما سبق
 من قوله تعالى : (فأسر بأهلك بقطع من الليل) ورد بأن الظاهر على هذا أمر تم دون (تؤمرون) مع أنه استعمال
 (حيث) في أقل معنيها ورودا من غير موجب، وظاهر كلام بعض الأجلة أن المضارع يستعمل في مقام الماضي
 على المعنى الذي أشير إليه أولا وهو يقتضى تقدم أمر بالمضى إلى مكان فان كان فصيغة المضارع لاستحضار
 الصورة، وإيثار المضى إلى ذلك على ما قيل دون الوصول إليه واللاحق به للايدان بأهمية النجاة ولمراعاة
 لمناسبة بينه وبين ما سلف من الغابرين • (وَقَضِينَا) أي أوحينا ﴿إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرُ﴾ مقضياً مثبتاً نقضى
 مضمن معنى أوحى ولذا عدى تعديته، وجعل المضمن حالا كما أشرنا إليه أحد الوجهين المشهورين في التضمين
 وذلك مبهم يفسره ﴿أَنَّ دَابِرَ هُوَلَاءَ مَقْطُوعٌ﴾ على أنه بدل منه كما قال الاخفش، وجوز أبو البقاء كونه بدلا
 من الأمر إذا جعل بيانا لذلك لا بدلا، وعن القراء أن ذلك على اسقاط الباء أي بأن دابر الخ، ولعل المشار
 إليه بذلك الأمر عليه الأمر الذي تضمنه قوله تعالى : (وامضوا حيث تؤمرون) والباء للملابسة والجار والمجرور
 في موضع الحال أي أوحينا ذلك الأمر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملابسا لبيان حال قومه المجرمين من قطع دابرهم،
 وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد، وقرأ زيد بن علي، والاعمش رحمهم الله تعالى (إن) بكسر الهمزة وخرج
 على الاستئناف البياني كأنه قيل : ما ذلك الأمر ؟ فقيل في جوابه : إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن في

الوحي معنى القول ، قيل : ويؤيده قراءة عبد الله (وقلنا إن دابر) الخ وهي قراءة تفسير لا قرآن لمخالفتها لسواد المصحف ، والدابر الآخر وليس المراد قطع آخرهم بل استئصالهم حتى لا يبقى منهم أحد (مصبحين ٦٦) أي داخلين في الصباح فان الأفعال يكون للدخول في الشيء نحو أنهم وأنجد ، وهو من أصبح التامة حال من (هؤلاء) وجاز بناء على أن المضاف بعضه ، وقد قيل : بجواز مجي الحال من المضاف اليه فيما كان المضاف كذلك ، وليس العامل معنى الاضافة خلافا لبعضهم ، وكونه اسم الاشارة توهم لأن الحال لم يقل أحد إن صاحبها يعمل فيها ، واختار أبو حيان كونه حالا من الضمير المستكن في (مقطوع) الراجع إلى (دابر) وجاز ذلك مع الاختلاف افراداً وجمعاً رعاية للمعنى لأن ذلك في معنى دابري هؤلاء فيتفق الحال وصاحبها جمعية .

وقدر الفراء . وأبو عبيد إذا كانوا مصبحين كما تقول : أنت راكبا أحسن منك ماشيا . وتعقب بأنه إن كان تقدير معنى فصحيح وإن كان بيان اعراب فلا ضرورة تدعو إلى ذلك كما لا يخفى (وجاء أهل المدينة) شروع في حكاية ما صدر من القوم عند وقوفهم على مكان الاضياف من الفعل وما ترتب عليه مما أشير اليه أولا على سبيل الاجمال ، وهذا مقدم وقوعا على العلم بهلا كهم كما سمعت والواو لا تدل على الترتيب ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يكون هذا بعد العلم بذلك وما صدر منه عليه السلام من المحاورة معهم كان على جهة التكم عنهم والاملاء لهم والتربص بهم ، ولا يخفى أن كون المساء وضيق الذرع من باب التكم والاملاء أيضا مما يأتي 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 اللائق بأهل المدينة أن يكرموا الغرباء الواردين على مدينتهم ويحسنوا المعاملة معهم فهم عدلوا عن هذا اللائق مع من حسبهم غرباء واردين إلى قصد العاقبة التي ما سبقهم بها أحد من العالمين وجاءوا منزل لوط عاياه السلام (يستبشرون ٦٧) مستبشرين مسرورين إذ قيل لهم : إن عنده عليه السلام ضيوفا مردا في غاية الحسن والجمال فطمعوا قاتلهم الله تعالى فيهم (قال إن هؤلاء ضيفي) الضيف كما قدمنا في الاصل مصدر ضافه فيطلق على الواحد والجمع ولذا صح جعله خبرا لهؤلاء ، واطلاقه على الملائكة عليهم السلام بحسب اعتقاده عليه السلام لكونهم في زى الضيف ، وقيل : بحسب اعتقادهم لذلك ، والتأكيد ليس لانكارهم ذلك بل لتحقيق اتصالهم به وإظهار اعتنائه بهم عليهم السلام وتشميره لمراعاة حقوقهم وحمايتهم عن السوء ، ولذلك قال : (فلا تفضحون ٦٨) أي عندهم بأن تتعرضوا لهم بسوء فعملوا أنه ليس لي عندهم قدر أولا تفضحوني بفضيحة ضيفي 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 (وآتقوا الله) في مباشرتكم لما يسوء في (ولا تخزون ٦٩) أي لا تذلوني ولا تهنئوني بالتعرض بالسوء لمن أجرتهم فهو من الخزي بمعنى الذل والهوان ، وحيث كان التعرض لهم بعد أن نهاهم عنه بقوله : (فلا تفضحون) أكثر تأثيراً في جانبه عليه السلام وأجلب

(١) بفتح السين على وزن فعول بفتح الفاء وذال معجمة وروى امهاله ، وقيل : إنه خطأ ، وفي الصحاح والرجال فير معجمة ، وهو معرب ولذا قيل انه بالاعجام بعد التعريب والاهمال قبله ، وسميت هذه المدينة باسم ملك من بقايا اليونان وكان ظلوما غسوفا وكان بمدينة سمرين من أرض قنسرين قاله الطبري اه منه

للعار اليه إذ التعرض للجار قبل العلم ربما يتسامح فيه وأما بعد العلم والمناسبة بحمايته والذب عنه فذاك أعظم العار، عبر عليه السلام عما يعتريه من جهتهم بعد النهي المذكور بسبب لجأهم ومجاهرتهم بمخالفته بالخزي وأمرهم بتقوى الله تعالى في ذلك، وجوز أن يكون ذلك من الخزية وهي الحياء أي لا تجعلوني استحي من الناس بتعرضكم بالسوء، واستظهر بعضهم الأول، وإنما لم يصرح عليه السلام بالنهي عن نفس تلك الفاحشة قيل: لأنه كان يعرف أنه لا يفيدهم ذلك، وقيل: رعاية لمزيد الأدب مع ضيفه حيث لم يصرح بما يثقل على سمعهم وتنفر عنه طباعهم ويرى الحر الموت أذ طعما منه، وقال بعض الأجلة: المراد باتقوا الله أمرهم بتقواه سبحانه عن ارتكاب الفاحشة. وتعقب بأنه لا يساعد ذلك توسيطه بين النهين المتعلقة بنفسه عليه السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَوَلَمْ نُنهَكَ عَنِ الْعَالِينَ ۗ ۝٧٠ ﴾ أي عن اجارة أحد منهم وحيلولتك بيننا وبينه أو عن ضيافة أحد منهم، والهمزة للانكار والواو على ما قال غير واحد للطف على مقدر أي ألم تقدم اليك ولم تنهك عن ذلك فانهم كانوا يتعرضون لكل أحد من الغرباء بالسوء وكان عليه السلام ينهاهم عن ذلك بقدر وسعه ويحول بينهم وبين من يتعرضون له وكانوا قد نهوه عن تعاطي مثل ذلك فكأنهم قالوا: ما ذكرت من الفضيحة والخزي إنما جاك من قبلك لا من قبلنا إذ لو لا تعرضك لما تصدى له لما اعتراك، ولما آثم لا يقلعون عمائم عليه ﴿ قَالَ هُوَ لَأَبْنَاتِي ﴾ يعني نساء القوم أو بناته حقيقة. وقد تقدم الكلام في ذلك، واسم الإشارة مبتدا و(بناتي) خبره، وفي الكلام حذف أي فتزوجوهن، وجوز أن يكون (بناتي) بدلا أو بيانا والخبر محذوف أي أظهر لكم كما في الآية الأخرى، وأن يكون (هؤلاء) في موضع نصب بفعل محذوف أي تزوجوا بناتي، والمتبادر الأول ﴿ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ۗ ۝٧١ ﴾ شك في قبولهم لقوله فكأنه قال: إن فعلتم ما أتول لكم وما أظنكم تفعلون، وقيل: إن كنتم تريدون قضاء الشهوة فيما أحل الله تعالى دون ما حرم، والوجه الأول كما في الكشف أوجه. وفي الحواشي الشهاية أنه أنسب بالشك، ويفهم صنيع بعضهم ترجيح الثاني قيل لتبادره من الفعل، وعلى الوجهين المفعول مقدر، وجوز تنزيل الوصف من نزلة اللازم، وجواب الشرط محذوف أي فهو خير لكم أوافقوا ذلك ﴿ لَعَمْرُكَ ﴾ قسم من الله تعالى بعمر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم على ما عليه جمهور المفسرين. وأخرج البيهقي في الدلائل. وأبو نعيم. وابن مردويه. وغيرهم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: ما خلق الله تعالى وما ذرا وما برا نفسا أكرم عليه من محمد صلى الله عليه وسلم وما سمعت الله سبحانه أقسم بحياة أحد غيره قال تعالى: (لعمر) الخ، وقيل: هو قسم من الملائكة عليهم السلام بعمر لوط عليه السلام، وهو مع مخالفته للمأثور محتاج لتقدير القول أي قالت الملائكة لوط عليهم السلام: (لعمر) الخ، وهو خلاف الأصل وإن كان سياق القصة شاهدا له وقرينة عليه، فلا يرد ما قاله صاحب الفرائد من أنه تقدير من غير ضرورة ولو ارتكب مثله لا يمكن اخراج كل نص عن معناه بتقدير شيء غير تفتح الوثوق بمعاني النص، وأيا ما كان - فعمر - مبتدأ محذوف الخبر وجوبا أي قسمي أو يميني أو نحو ذلك، والعمر بالفتح والضم البقاء والحياة إلا أنهم التزموا الفتح في القسم لكثرة دوره فناسب التخفيف وإذا دخلته اللام التزم فيه الفتح وحذف الخبر في القسم، وبدون اللام يجوز فيه نصب 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 الافية أيضا وجاء شاذار عملي وعدوه من القلب ، وقال أبو الهيثم : معنى (لعمرك) لديك الذى تعمر ويفسر بالعبادة ، وأنشد :

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان

أراد عبادتك الله تعالى فانه يقال - على ما نقل عن ابن الاعرابي - عمرت ربي أى عبدته ، وفلان عامر لربه أى عابد ، وتركت فلانا يعمر ربه أى يعبده وهو غريب . وفي البيت توجيهات فقال سيدي به فيه : الاصل عمرتك الله تعالى تعميرا محذوف 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 الثانى - أعنى الاسم الجليل - فهو على هذا منصوب ، وأجاز الاخفش رفعه ليكون فاعلا أى عمرك الله سبحانه تعمييرا ، وجوز الرضى أن يكون - عمرك - فيه منصوبا على المفعول به لفعل محذوف أى أسأل الله تعالى عمرك وأسأل متعد إلى مفعولين ، أو يكون المعنى أسألك بحق تعميرك الله تعالى أى اعتقادك بقاءه وأبديته تعالى فيكون انتصابه محذوف حرف القسم نحو الله لافعان ، وهو مصدر محذوف 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 أعجبنى رضاها

وقال الاعشى : ولعمر من جعل الشهور علامة منها تبين نقصها وكالها

وزعم بعضهم أنه لا يجوز أن يقال : لعمر الله تعالى لأنه سبحانه أزلى أبدى ، وكأنه توهم أن العمر لا يقال إلا فيما له انقطاع وليس كذلك ، وجاء فى كلامهم اضافة لضمير المتكلم ، قال النابغة : لعمرى وما عمرى على بينه
وكره النخعي ذلك لأنه حالف بحياة المقسم ، ولا أعرف وجه التخصيص فان فى (لعمرك) خطابا للشخص حالفا بحياة المخاطب وحكم الحالف بغير الله تعالى مقرر على أمم وجه فى محله .

وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما و (عمرك) بدون لام (انهم انى سكرتهم) أى لنى غوايتهم أو شدة غلتهم التى أزال عقولهم وتمييزهم بين خطتهم والصواب الذى يشار به اليهم (يعمهون ٧٢) بتحيرون فكيف يسمعون النصح ، وأصل العمه عمى البصيرة وهو مورث للحيرة وبهذا الاعتبار فسر بذلك ، والضمان لاهل المدينة ، والتعبير بالمضارع بناء على المأثور فى الخطاب لحكاية الحال الماضية ، وقيل : ونسب الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الضمان 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 الجمضى (أنهم) بفتح الهمزة ، قال أبو البقاء : وذلك على تقدير زيادة اللام ، ومثله قراءة سعيد بن جبير (ألا إنهم لياكلون الطعام) بالفتح بناء على أن لام الابتداء إنما تصحب إن المكسورة الهمزة وكان التقدير على هذه القراءة لعمرك قسمى على أنهم فافهم .

(م - ١٠ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

(فَآخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ) يعني صيحة هائلة، والتعريف للجنس، وقيل: صيحة جبريل عليه السلام فالتعريف للهدى، 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 أهلك به قوم فهو صاعقة وصيحة (مُشْرِقِينَ ٧٣) داخلين في وقت شروق الشمس، قال المدقق: والجمع بين مصبحين ومشرقين- باعتبار الابتداء والانتهاء بأن يكون ابتداء العذاب عند الصبح وانتهائه عند الشروق، وأخذ الصيحة قهرها أي هم وتمكنها منهم، ومنه الأخيد الأسير، ولك أن تقول: (مقطوع) بمعنى يقطع عما قريب انتهى، وقيل: (مشرقين) حال مقدرة (فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا) أي المدينة كما هو الظاهر. وجوز رجوعه الى القرى وان لم يسبق ذكرها والمراد بعاليها وجه الأرض وما عليه وهو المفعول الأول لجعل و (سَافِلَهَا) الثاني له، وقد تقدم الكلام في ذلك (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ) في تضاعيف ذلك (حِجَارَةً) كائنة (مِنْ سَجِّيلٍ ٧٤) من طين متحجر وهو في المشهور معرب سنك كل، وذهب أبو عبيد وطائفة الى أنه عربي وأنه يقال فيه (سجين) بالنون واحتجوا بقول تميم بن مقبل: ضربا توأصى به الأبطال سجيناً • وهو كما ترى. وسئل الأصمعي عن معناه في البيت فقال: لا أفسره إذ كنت أسمع وأنا حدث- سخينا- بالخاء المعجمة أي سخنا وسجين بالجيم أيضا، وقيل: هو مأخوذ من السجل وهو الكتاب أي من طين كتب عليه أسماؤهم أو كتب الله تعذيبهم به، وقد مر الكلام في ذلك أيضا •
(إِنَّ فِي ذَلِكَ) أي فيما ذكر من القصة (لآيات) لعلامات يستدل بها على حقيقة الحق (للمتوسمين ٧٥) قال ابن عباس: للناظرين، وقال جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما: للمتوسمين، وقال مجاهد: للمتوسمين، وقيل غير ذلك وهي معان متقاربة • وفي البحر التوسم تفعل من الوسم وهو العلامة التي 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 الثبت والتفكير مأخوذ من الوسم وهو التأثير بحديدة محماة في جلد البعير أو غيره، ويقال: توسمت فيه خيرا أي ظهرت علاماته لي منه، قال عبد الله بن رواحة في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم:
أني توسمت فيك الخبير أعرفه والله يعلم أنني ثابت البصر
والجار والمجرور في موضع الصفة (لآيات) أو متعاق به، وهذه الآية -على ما قال الجلال السيوطي- أصل في الفراسة، فقد أخرج الترمذي من حديث أبي سعيد مرفوعا «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى»، ثم قرأ الآية وكان بعض المالكية يحكم بالفراسة في الاحكام جريا على طريق اباس بن معاوية (ولأنها) أي المدينة المهلكة وقيل القرى (لأسبيل مقيم ٧٦) أي طريق ثابت يسلكه الناس ويرون آثارها وقيل: الضمير للآيات، وقيل: للحجارة، وقيل: للصيحة أي وان الصيحة لم يصد لمن يعمل عملهم لقوله تعالى: (وما هي من الظالمين ببيعد) و(مقيم) قيل معلوم، وقيل: معتد دائم السنوك (ان في ذلك) أي فيما ذكر من المدينة أو القرى أو في كونها •
من الناس يشاهدونها عند مرورهم عليها (لآية) عظيمة (للمؤمنين ٧٧) بالله تعالى ورسوله ﷺ فانهم

الذين يعرفون ان سوء صنيعهم هو الذي ترك ديارهم بلاقع ، واما غيرهم فيحملون ذلك على الاتفاق او الاوضاع الفلكية ، وافراد الآية بعد جمعها فيما سبق قيل لما أن المشاهد هاهنا بقية الآثار لا كل القصة كما فيما ساف ، وقيل : للإشارة الى ان المؤمنين يكفيهم آية واحدة ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ ٧٨ ﴾ هم قوم شعيب عليه السلام ، والأيكة في الأصل الشجرة الملتفة واحدة الايك ، قال الشاعر :

تجلو بقادمتي حمامة أيكة بردا اسف لثاته بالآمد

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 ستسمعه 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 في الشعراء وص (أيكة) ممنوع الصرف . و(إن) عند البصريين هي المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف واللام هي الفارقة ، وعند الفراء هي النافية ولا اسم لها واللام بمعنى الا ، والمعول عليه الأول أى وأن الشأن كان أولئك القوم متجاوزين عن الحد ﴿ فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ جازيناهم على جنائيتهم السابقة بالعذاب ، والضمير لأصحاب الأيكة .

وزعم الطبرسي أنه لهم ولقوم لوط وليس بذاك . روى غير واحد عن قتادة قال : ذكر لنا أنه جل شأنه سلط عليهم الحر سبعة أيام لا يظلمهم منه ظل ولا يمنعهم منه شيء 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 ، والثاني وإن لم يذكر هنا لكن ذكر الأول يدل عليه لارسال شعيب عليه الصلاة والسلام الى أهلها ، فقد أخرج ابن عساکر وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مدين وأصحاب الأيكة أمتان بعث الله تعالى اليهما شعيبا عليه السلام » ولا يخلو عن بعد بل قيل : إن القول الأول كذلك أيضا لأن الاخبار عن مدينة قوم لوط عليه السلام بأنها ﴿ لِيَأْمُرَ مُبِين ٧٩ ﴾ أى لطريق واضح يتكرر مع الاخبار عنها أنها ، بأنها لبسبيل 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 عليهما السلام أى وانها لطريق من الحق واضح . وقال الجبائى : الضمير لخبر هلاك قوم لوط وخبر هلاك قوم شعيب ، والامام اسم لما يؤتم به وقد سمي به الطريق واللوح المحفوظ ومطلق اللوح المعد للقراءة وزيج البناء ويراد به على هذا اللوح المحفوظ •

وقال مؤرج الامام : الكتاب فى لغة حمير ، والاخبار عنها بأنهما فى اللوح المحفوظ اشارة الى سبق حكمه تعالى بهلاك القومين لما عليه سبحانه من سوء أفعالهم ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجَرِ ﴾ يعنى ثمود ﴿ الْمُرْسَائِينَ ٨٠ ﴾ حين كذبوا رسوله صالحا عليه السلام ، فان من كذب واحدا من رسل الله سبحانه فكأنما كذب الجميع لاتفاق كلمتهم على التوحيد والاصول التى لا تختلف باختلاف الأمم والأعصار ، وقيل : المراد بالمرسائين صالح عليه السلام ومن معه من المؤمنين على التغليب وجعل الأتباع مرسلين كما قيل : الخبيبون الخبيث ابن الزبير وأصحابه ، وقال الشاعر : ه قدنى من نصر الخبيبين قدى ه والقول بأنه نزل كل من الناقة وسبقها

منزلة رسول لأنه كالداعي لهم إلى اتباع صالح عليه السلام فجمع بهذا الاعتبار لاعتبار له أصلاً فيما أرى هـ
والحجر واد بين الحجاز والشام كانوا يسكنونه، قال الراغب: يسمى ما أحيط به الحجارة حجراً وبه سمي حجر
الكعبة وديار ثمود، وقد نهى صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضي الله تعالى عنهم بما في صحيح البخاري وغيره
عن الدخول على هؤلاء القوم إلا أن يكونوا باكين حذراً من أن يصيبهم مثل ما أصابهم هـ
وجاء عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن الناس عام غزوة تبوك استقوا من مياه الآبار التي كانت تشرب منها
ثمود وعجنوا منها ونصبوا القدور باللحم فأمرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باهراق القدور وأن يعلفوا الإبل
العجيين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد الناقة ﴿وَأَتَيْنَاهُمُ آيَاتِنَا﴾ من الناقة وسقها وشربها ودرها هـ
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 لنبيهم عليه السلام معجزات غير ما ذكر ولا يضرنا
أنها لم تذكر على التفصيل، وهو على الاجمال ليس بشيء، وقيل: المراد بالآيات الأدلة العقلية المنصوبة لهم
الدالة عليه سبحانه الماثورة في الأنفس والآفاق وفيه بعد، وقيل: آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام هـ
وأورد عليه أنه عليه السلام ليس له كتاب ماثور إلا أن يقال: الكتاب لا يلزم أن ينزل عليه حقيقة بل
يكفي كونه معه مأموراً بالأخذ بما فيه ويكون ذلك في حكم نزوله عليه، وقد يقال: بتكرار النزول حقيقة
ولا يخفى قوة الإيراد، وقيل: يجوز أن يراد بالآيات ما يشمل ما بلغهم من آيات الرسل عليهم السلام، ومتى صح
أن يقال: إن تكذيب واحد منهم في حكم تكذيب الكل فلم لم يصح أن يقال: إن ما يأتي به واحد من
الآيات كأنه أتى به الكل وفيه نظر، وبالجملة الظاهر هو التفسير الأول ﴿فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٨١﴾ غير
مقبلين على العمل بما تقتضيه، وتقديم المعمول لرعاية تناسب رؤس الآي هـ

﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ ٨٢﴾ من نزول العذاب بهم، وقيل: من الموت لا غترارهم بطول
الأعمار، وقيل: من الانهدام ونقب اللصوص وتحزيب الأعداء لمزيد وثاقتها، وقال ابن عطية: أصح ما
يظهر لي في ذلك أنهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة فكانوا لا يعملون بحسبها بل يعملون بحسب الأمن،
وتفريع قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ مُصْبِحِينَ ٨٣﴾ أظهر في تأييد الأول، ووقع في سورة الأعراف (فأخذتهم
الرجفة) ووفق بينهما بأن الصيحة تفضى إلى الرجفة أو هي مجاز عنها، واستشكل التقييد بمصبحين مع ما روى
في ترتيب أحوالهم بعد أن أوعدهم عليه السلام بنزول العذاب من أنه لما كانت ضحوة اليوم الرابع تحنطوا
بالصبر وتكفونوا بالانطاع فاتتهم صيحة من السماء فتقطعت لها قلوبهم، فإن هذا يقتضى أن أخذ الصيحة أيام
بعد الضحوة لا مصبحين. وأجيب بأنه إن صح الرواية يحمل (مصبحين) على كون الصيحة في النهار دون الليل
أو أطلق الصبح على زمان ممتد إلى الضحوة وقيل: يجمع بين الآية والخبر بنحو ما جمع به بين الآيتين
آفاً، وفيه تأمل فتأمل هـ

﴿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. فالأولى نافية وتحتمل الاستفهام و(ما) الثانية محتمل أن تكون

مصدرية وأن تكون موصولة واستظهره أبو حيان والعائد عليه محذوف أى الذى كانوا يكسبونه هـ
وفى الارشاد أن الفاء لترتيب عدم الاغناء الخاص بوقت نزول العذاب حسبما كانوا يرجونه لاعداء الاغناء
المطلق فانه أمر مستمر، وفى الآية من التهم 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 بدفنتنقم أيضا من أمثال هؤلاء، فالجملة الأولى اشارة الى عذابهم
الديوى والثانية الى عقابهم الأخرى، وفى كلتا الجملتين من تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى مع
تضمن الأولى الاشارة الى وجه اهلاك أولئك بأنه أمر اقتضته الحكمة، وفى التفسير الكبير فى وجه النظم انه
تعالى لما ذكر اهلاك الكفار فكأنه قيل: كيف يليق ذلك بالرحيم؟ فأجاب سبحانه بأنه إنما خلقت الخالق ليكنوا
مشتغلين بالعبادة والطاعة فاذا تركوها وأعرضوا عنها وجب فى الحكمة اهلاكهم وتطهير الأرض هـ

وتعقبه المفسر بأنه إنما يستقيم على قول المعتزلة، ثم ذكر وجه آخر لذلك وهو أن المقصود من هذه القصة تصيير
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 هان عليه عليه الصلاة والسلام تحمل سفاهة قومه،
ثم انه تعالى لما بين انزال العذاب على الامم السالفة المكذبة قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ان الساعة لآتية وان
الله تعالى ينتقم لك فيها من اعدائك ويجازيك واياهم 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 و اشار الى ان الباء للسببية وان المعنى ما خلقنا ذلك الاسباب العدل والانصاف يوم الجزاء
على الاعمال، وذكر انه بنى عن ذلك الجملة الثانية، ولعل جعل كل جملة اشارة الى شىء حسبما أشرنا 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 ﴿ فَاصْفَح ﴾ أى أعرض عن الكفرة
المكذبين ﴿ الصَّفْحُ الْجَمِيلُ 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 وفى امره
صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام قادر على الانتقام منهم فكأنه 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 يذرم ويدعوهم إلى الله تعالى قبل القتال ثم يقاتلهم، وعلى هذا
فآية غير منسوخة، وعن ابن عباس. وقتادة. ومجاهد. والضحاك انها منسوخة بآية السيف، وكانهم ذهبوا الى
أن المراد بها مداراتهم وترك قتالهم، وآثر هذا الاخير العلامة الطيبي قال: ليكون خاتمة القصص جامعة للتسلي
والامر بالمدارة 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 الذي يقتضيه النظم ان قوله تعالى : (وما خلقنا السموات) إلى آخره جمع بين حاشيتي مفصل الآيات البرهانية والامتنانية ملخص منها مع زيادة مبالغة من الحصر ليلقيه المحتج به إلى المعاندين ويتسلى به عن استهزاء الجاحدين وتمهيد لتطرية ذكر المقصود من كون الذكر كاملاً في شأن الهداية وافيًا بكل ما علق 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 يتشفي به عن الغايل وان من أوتيه لا يضره فقد شيء سواه ومن طلب الهوى في غيره تركه هو اه فتدبر (إِنَّ رَبَّكَ) الذي يبلغك إلى غاية الكمال (هُوَ الْخَلَّاقُ) لك ولهم ولسائر الأشياء على الإطلاق (العليم ٨٦) بأحوالك وأحوالهم وبكل شيء فلا يخفى عليه جل شأنه شيء مما جرى بينك وبينهم فحقيق أن تكمل الأمور إليه ليحكم بينكم أو هو الذي خلقكم وعلم تفاصيل أحوالكم وقد علم سبحانه ان الصفح الجميل اليوم أصلح إلى أن يكون السيف أصلح، فهو تعليل الأمر بالصفح على التقديرين على ما قيل، وقال بعض المدققين: انه على الأخير تذييل للأمر المذكور وعلى الأول لقوله سبحانه: (ان الساعة لآتية) وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما والجاهدي والاعمش. ومالك 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 قيل أنسب بما تقدم من قوله سبحانه: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا) أي سبع آيات وهي الفاتحة وروى ذلك عن عمر بن علي 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 وهي الطول وروى ذلك أيضاً عن عمر وابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وهي في رواية البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة سورة واحدة، وفي أخرى عد براءة دون الأنفال السابعة، وفي أخرى عد يونس دونهما، وفي أخرى عد الكهف، وقيل: السبع آل حم، 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 وهي الأسباع، وعن زياد بن أبي مريم هي أمور سبع الأمر والنهي والبشارة والانذار وضرب الأمثال وتعداد النعم وأخبار الأمم، وأصح الأقوال الأول. وقد أخرجه البخاري وأبوداود والترمذي ورفعوه، وقال أبو حيان: إنه لا ينبغي 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 في الشعب وابن جرير وغيرهما أنه قيل له: إنهم يقولون: هي السبع الطول فقال: لقد أنزلت هذه الآية وما نزل من الطول شيء وأجيب بأن المراد بايتائها إنزالها إلى السماء الدنيا ولا فرق بين المدني والمكي فيها. واعترض بأن ظاهر (آتيناك) ياباه، وقيل: انه تنزيل للتوقع منزلة الواقع في الامتنان ومثله كثير (من المثاني) بيان للسبع وهو - على ما قال في موضع من الكشف - جمع شيء بمعنى مرده ومكرر ويجوز أن يكون مثنى مفعول من الثنية بمعنى التكرير والاعادة كما في

تعالى: (ثم ارجع البصر كرتين) أى كرة بعد كرة ونحو قولهم ليبيك وسعديك وأراد كما في الكشف أنه جمع لمعنى التكرير والاعادة كما ثنى لذلك لكن استعمال المثني في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار ويحتمل أن يريد ان مثني بمعنى التكرير والاعادة كما ان صريح المثني كذلك في نحو (كرتين) ثم جمع مبالغة وقوله من التثنية إيضاح للمعنى لأنه من الثنى بمعنى التثنية والأول أرجح نظراً إلى ظاهر اللفظ والثاني نظراً إلى الأصل وقال في موضع آخر: إنه من التثنية أو الثناء والواحدة مثناة أو مثنية بفتح الميم على ما في أكثر النسخ والاقيس على ما قال المدقق بحسب اللفظ ان ذلك مشتق من الثناء أو الثنى جمع مثني مفعول منهما اما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن محل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثني عليه وكذلك محل الثنى ولا بعد في باب العدل أن يكون منقولا عنه لا مخترعاً ابتداءً، واطلاق ذلك على الفاتحة لأنها تكرر قراءتها في الصلاة وروى هذا عن الحسن وأبي عبد الله رحمهما الله تعالى وعن الزجاج لأنها تثني 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 الثناء على الله تعالى والقولان كثري، وقيل ونسب إلى ابن عباس ومجاهد أن اطلاق المثاني على الفاتحة لأن الله سبحانه استثنىها وادخرها لهذه الأمة فلم يعطها لغيرهم، وروى هذا الادخار في غيرها أيضاً وفي غيرها أن ذلك لأنه تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواظفه أو لما فيه من الثناء عليه تعالى بما هو أهله جل شأنه أو لأنه مثني عليه بالبلاغة والاعجاز أو يثنى بذلك على المتكلم به، وعن أبي زيد البانخي أن اطلاق المثاني على ذلك لأنه يثنى أهل الشر عن شرهم فتأمل، وجوز أن يراد بالمثاني 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 كلها - فمن - للتبويض وعلى الأول للبيان ﴿ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ٨٧ ﴾ بالنصب عطف على سبعا فان أريد بها الآيات أو السور أو الأمور 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 أريد 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 يقال له السبع المثاني والقرآن العظيم، واختار بعضهم تفسير (القرآن العظيم) كالسبع المثاني بالفاتحة لما أخرجه البخاري عن أبي سعيد بن المعلى قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم » الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته » وفي الكشف كونها الفاتحة أوفق لمقتضى المقام لما مر في تخصيص (الكتاب وقرآن مبين) بالسورة وأشد طباقاً للواقع فلم يكن اذ ذلك قد أوتي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن كله اه، وأمر العطف معلوم مما قبله. وقرأت فرقة (والقرآن) بالجر عطفاً على (المثاني)، وأبعد من ذهب إلى أن الواو مقحمة والتقدير سبعا من المثاني القرآن العظيم ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ﴾ لا تطمع بنظرك طموح راغب ولا تدم نظرك ﴿ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ ﴾ من ذخارف الدنيا وزينتها ﴿ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ ﴾

أصنافا من الكفرة اليهود والنصارى والمشركين ، وقيل : رجالا مع نساءهم ، والنهي قيل له وَاللَّيْسَاءُ وهو لا يقتضى الملاسة ولا المقاربة ، وقيل : هو لامته وان كان الخطاب له عليه الصلاة والسلام ، وأيد بما أخرجه ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى 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 أبى كثير أنه عليه الصلاة والسلام مر بابل لحي يقال لهم بنو الملوحة أو بنو المصطلق قد عنست فى أبوابها وأبعارها من السم فتقنع بثوبه ومر ولم ينظر إليها لقوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الآية ، ويعد 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 فهى بالنسبة إليها حقيرة فعليك أن تستغنى بذلك ولا ترغب فى متاع الدنيا ، وجعل من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بناء على أن « يتغن » من الغنى المقصور كىستغنى وليس مقصورا على الممدود ، ويشهد لذلك ما فى الحديث الصحيح فى الخيل « وأما التى هى له ستر فرجل ربطها تغنيا وتغفا » وعن أبى 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 سفيان ابن عيينة ما هو بمعناه ، وقال العراقى : ان الخبر مروى لكن لم أقف على روايته عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه فى شيء من كتب الحديث .

وحكى بعضهم فى سبب نزول الآية أنه وافت من بصرى واذرعات سبع قوافل لقريظة والنضير فى يوم واحد فيها أنواع من البر والطيب والجواهر فقال المسلمون : لو كانت لنا لتقويننا بها ولا نفقناها فى سبيل الله تعالى فنزلت ، فكأنه سبحانه يقول : قد أعطيتكم سبعا هى خير من سبع قوافل ، وروى هذا عن الحسن بن الفضل . وتعقب بأنه ضعيف أولا 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 يعمد سفره صلى الله تعالى عليه وسلم للشام ، واستونس بخبر النزول على أن النهى معنى به سيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام كالنهي فى قوله تعالى : (وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ) حيث أنهم لم يؤمنوا ، وكان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يود أن يؤمن كل من بعث إليه 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 إليهم ، وليس المعنى لا تحزن عليهم حيث أنهم المتمتعون بذلك فان التمتع به لا يكون مدارا للحنن عليهم ، وكون المعنى لا تحزن على تمتعهم بذلك فالكلام على حذف مضاف لا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر من غير داع إليه (وَأَخْفَضَ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ٨٨) كناية عن التواضع لهم والرفق بهم ، وأصل ذلك أن الطائر إذا أراد أن يضم فرخه إليه بسط جناحه له ، والجناحان من ابن آدم جانباه (وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ٨٩) أى المنذر الكاشف نزول عذاب الله تعالى ونعمه المخوفة بمن لم يؤمن (كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ٩٠) قيل : إنه متعلق بقوله تعالى : (واقعد آتيناك) الخ على أن

يكون في موضع نصب نعتا لمصدر من (آتينا) محذوف أي آتيناك سبعا من المثاني آتاء كما أنزلنا وهو في معنى أنزلنا عليك ذلك أنزالنا على أهل الكتاب ﴿ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴾ (٩١) أي قسموه إلى حق وباطل حيث قالوا عنادا وعداوة : بعضه حق موافق للتوراة والانجيل وبعضه باطل مخالف لهما ، وتفسير (المقتسمين) المذكورين بأهل الكتاب مما روى عن الحسن وغيره ، وفي الدر المنثور أخرج البخاري . وسعيد بن منصور . والحاكم . وابن مردويه من طرق عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : هم أهل الكتاب جزءوه أجزاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه ، وجاء ذلك مرفوعا أيضا ، فقد أخرج الطبراني في الاوسط عن الخبر قال : «سأل رجل رسول الله ﷺ قال : رأيت قول الله تعالى : (كما أنزلنا على المقتسمين) قال عليه الصلاة والسلام : اليهود والنصارى قال : (الذين جعلوا القرآن عضين) ما عضين ؟ قال ﷺ : آمنوا ببعض وكفروا ببعض ، أو اقتسموه لأنفسهم استهزاء به ، فقد روى عن عكرمة أن بعضهم كان يقول : سورة البقرة لي وبعضهم سورة آل عمران لي وهكذا ، وجوز أن يراد بالمقتسمين أهل الكتاب ويراد من القرآن معناه اللغوي أي المقروء من كتبهم أي الذين اقتسموا ما قرؤوا من كتبهم وحرّفوه وأقروا ببعض وكذبوا ببعض ، وحمل توسط قوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الخ بين المتعلق والمتعلق على امداد ما هو المراد بالكلام من التسلية . وتعقب القول بهذا التعلق بأنه جل هذا المقام عن التشبيه فلقد أوتي صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يوث أحد قبله ولا بعده مثله ، وفي حمل القرآن على معناه اللغوي مافيه ، وقيل : هو متعلق بقوله تعالى : (وقل إني أنا النذير المبين) لأنه في قوة الامر بالانذار كأنه قيل : أنذر قريشا مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعني اليهود وهو ما جرى على قريظة . والنضير بأن جعل المتوقع كالواقع وقد وقع كذلك . وتعقب بأن المشبه به العذاب المنذر ينبغي أن يكون معلوما حال النزول وهذا ليس كذلك فيلغو التشبيه ، وتنزيل المتوقع منزلة الواقع له موقع جليل من الاعجاز لكن إذا صادف مقاما يقتضيه كما في قوله تعالى : (انا فتحنا لك فتحا مبينا) ونظائره ، على أن تخد . الاقسام باليهود بمجرد اختصاص العذاب المذكور بهم مع شركتهم للنصارى في الاقسام المتفرع على الموافقة والمخالفة ، وفي الاقسام بمعنى التحريف الشامل للكتابين بل تخصيص العذاب المذكور بهم مع كونه من نتائج الاقسام تخصيص من غير مخصص ، وجوز أن يراد بالمقتسمين جماعة من قريش وهي اثنا عشر ، وقال ابن السائب : ستة عشر رجلا حنظلة بن أبي 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 الاسود . والسائب بن صيفي . والنضر بن الحرث . وأبو البختري بن هشام . وزمعة بن الحجاج . وأمية بن خاف . وأوس ابن المغيرة أرسلهم الوليد بن المغيرة أيام الموسم ليقفوا على مداخل طرق مكة لينفروا الناس عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاقسموا على هاتيك المداخل يقول بعضهم : لا تغفروا بالخارج فانه ساحر ، ويقول الآخر : كذاب ، والآخر : شاعر إلى غير ذلك من هذيانهم فأهلكهم الله تعالى يوم بدر وقبله بأفات ، ويجعل (الذين) منصوبا - بالنذير - على أنه مفعوله الاول و(كما) مفعوله الثاني أي أنذر المعضين الذين يجزؤون القرآن إلى سحر وشعر واساطير مثل ما أنزلنا على المقتسمين الذين اقتسموا مداخل مكة وهذوا مثل هذيانهم

وتعقب بأن فيه مع ما فيه من المشاركة لما سبق في عدم كون العذاب الذي شبه به العذاب المنذر واقعا ومعلوما للمنذرين أنه لا داعي إلى تخصيص وصف التعضية بهم واخراج المقتسمين من بينهم مع كونهم اسوة لهم في ذلك فان وصفهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما وصفوا به من السحر والشعر والكذب متفرع على وصفهم للقرآن بذلك وهل هو الا نفس التعضية ولا إلى اخرجهم من حكم الانذار ، على أن ما نزل بهم من العذاب لم يكن 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 هلك أكثر المقتسمين يوم بدر ، ولا إلى تقديم المفعول الثاني على الاول كما ترى ، وقيل : إنه صفة لمفعول (الذير) اقيم مقامه بعد حذفه والمقتسمون هم القاعدون في مداخل الطرق كما حرر ، أي الذير عذابا مثل العذاب الذي أنزلناه على المقتسمين وتتعقب أيضا بأن فيه مع ما مر أنه يقتضي 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 والآمر الملك كما تقدم غير بعيد أو حكاية لقول الله تعالى ، وفيه من التعسف ما لا يخفى ، وأيضا فيه اعمال الوصف الموصوف في المفعول وهو مما لا يجوز • وأجيب بأن الكوفية تجوزه والقائل بنى 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 ، والاقسام بمعنى التقاسم ، ولا اشكال 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 للتعرض لعنوان التعضية في حيز الصلة ولا لعنوان الاقسام بالمعنى المزبور في حيز المفعول الثاني فائدة لما أن ذلك إنما يكون للاشعار بعملية الصلة والصفة للحكم الثابت للموصول والموصوف فلا يكون هناك وجه شبه يدور عليه تشبيه عذابهم بعذابهم خاصة لعدم اشتراكهم في السبب ، فان المعضين بمعزل من التقاسم على التبييت الذي هو السبب لهلاك أولئك مع أن أولئك بمعزل من التعضية التي هي السبب لهلاك هؤلاء ولا علاقة بين السبيين مفهوما ولا وجودا تصحح وقوع أحدهما في جانب والآخر في جانب ، واتفاق الفريقين على مطلق الاتفاق على الشرور المفهوم من الاتفاق على الشر المنصوص الذي هو التبييت 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 الجعل مروى عن ابن زيد ، وفي رواية عن ابن عباس رضي 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) مرادا بهم أولئك الرهط ، ومعنى جعلهم القرآن عاضين حكمهم بأنه مفترى وتكذيبهم به والمراد منه معناه اللغوي فيقول الى وصفهم بتكذيبهم بكتابتهم واعراضهم عن الايمان به والعمل بما فيه ، ويوافق ما مر من قوله تعالى فيهم وفي قومهم : (وآتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين) بناء على أن المراد بالآيات آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام حسبما قيل به فيما سبق ، وان آيت ذلك بناء على ما سمعت هناك التزمنا كون الموصول مفعولا وقلنا : فائدة التعرض للعنوانين المذكورين على الوجه المذكور الإشارة الى تفضيح أمر التكذيب وكونه في سببته للعذاب

كالاقتسام على قتل النبي ، وياتزم ما يشعر به هذا من أفضعية الاقسام المزبور لأنه لا يكون الا عن تكذيب ومزيد عداوة للنبي ، وفيه بحث، وقيل : المصحح لوقوع أحد العنوانين 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 : (متعنا به أزواجاً منهم) وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف أى متعناهم متميماً كما أنزلنا ، والمعنى نعمنا بعضهم كما عذبنا بعضهم . وذكر ابن عطية . وغيره أنه يحتمل أن يكون المعنى قل انى أما النذير المبين كما قد أنزلنا في الكتب أنك ستأتى نذيراً على المقتسمين أى أهل الكتاب ، ومرادهم على ما قيل أن (ما) في (كما) ووصولة ، والمراد من المشابهة الاستفادة من الكاف الموافقة وهى مع ما في حيزها في محل النصب على الحالية من مفعول (قل) أى قل هذا القول حال كونه كما أنزلنا على أهل الكتابين أى موافقاً لذلك ، والأنسب على هذا حمل الاقسام على التحريف ليكون وصفهم بذلك تعريضا بما فعلوا من تحريفهم وكتابتهم لعنت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . وأنت تعلم أن فيه بعداً لكنه أولى بالنسبة الى بعض ما تقدم ، وقريب منه ما قيل : المعنى ولقد آتيناك سبعا من المثاني آتاء موافقا للآتاء الذى أنزلناه على أهل الكتابين وأخبرناهم به فى كتبهم ، وفيه ما فيه . وأما جعلها زائدة والمعنى أنا النذير المبين ما أنزلنا فحاله غنى عن التنبيه عليه ، وقال العلامة أبو السعود بعد نقل أقوال عقبها بما عقبها : والأقرب من الأقوال المذكورة ان (كما أنزلنا) متعاق بقوله تعالى : (ولقد آتيناك) الخ ، وان المراد بالمقتسمين أهل الكتابين ، وأن الموصول مع صلته صفة مبينة لكيفية اقسامهم ومحل الكاف النصب على المصدرية ، وحديث جلالة المقام عن التشبيه من لوائح النظر الجليل . والمعنى لقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم آتاء مما لا لانزال الكتابين على أهلهما ، وعدم التعرض لذكر ما أنزل عليهم من الكتابين لأن الغرض بيان المماثلة بين الآياتين لا بين متعاقبيهما ، والعدول عن تطبيق ما فى جانب المشبه به على ما فى جانب المشبه بأن يقال : كما آتينا المقتسمين حسبما وقع فى قوله تعالى : (الذين آتيناهم الكتاب) الخ للتنبيه على ما بين الآياتين من التثاني فان الاول على وجه التكرمة والامتنان فشتان بينه وبين الثانى ، ولا يقدح ذلك فى وقوعه مشبهاً به فان ذلك إما هو لمسلطته عندهم ، وتقدم وجوده على المشبه زماناً لا لمزية تعود الى ذاته ، ونظير ذلك ما قيل فى الصلوات الابراهيمية فليس فى التشبيه اشعاراً بأفضلية المشبه به من المشبه فضلاً عن إيهام ما تعاق به الاول بما تعلق به الثانى ، وإما ذكرنا بعنوان الاقسام إنكاراً لاتصافهم به مع تحقق ما ينفى من الانزال المذكور وإيداناً بأنهم كان من حقهم أن يؤمنوا بكماله حسب إيمانهم بما أنزل عليهم بحكم الاشتراك فى العلة والاتحاد فى الحقيقة التى هى نطاق الوحي ، وتوسيط قوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الخ لكمال 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 بمكانه واستغناؤه به عما سواه ، ثم نهى عن الالتفات الى زهرة الدنيا وعبر سبحانه عن إيتائها لأهلها بالتمتع المنبئ عن وشك زوالها عنهم ، ثم عن الحزن لعدم إيمان المنهمكين فيها ، وأمر بمراعاة المؤمنين والاكتفاء بهم عن غيرهم وبإظهار قوامه بمواجب الرسالة ومراسم النذارة حسبما فصل فى تضاعيف ما أوتى من القرآن العظيم . ثم رجم

إلى كيفية إتيانه على وجه أدمج فيه ما يزيح شبه المنكرين ويستنزهم من العناد من بيان مشار كته لما لا يرب لهم في كونه وحيا صادقا، فتأمل والله تعالى عنده علم الكتاب اه وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق ه

وفي البحر بعد نقل أكثر هذه الأقوال وهذه أقوال وتوجيهات مكلفة والذي يظهر لي أنه تعالى لما أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لا يحزن على من لم يؤمن وأمره عليه الصلاة والسلام بخفض جناحه للمؤمنين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلم المؤمنين وغيرهم أنه هو النذير المبين لئلا يظن المؤمنون أنهم لما أمر 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 نعتا لمصدر محذوف، والتقدير وقل قولا مثل ما أنزلنا على المقتسمين إنك نذير لهم، فالقول للمؤمنين في النذارة كالقول للكفار المقتسمين لئلا يظن انذارك للكفار مخالفا لانذار المؤمنين بل أنت في وصف النذارة لهم بمنزلة واحدة تنذر المؤمن كما تنذر الكافر كما قال تعالى: (ان انا الانذير وبشير (١) لقوم يؤمنون) اه بحروفه، وهو كما ترى ركيك لفظاً ومعنى والله تعالى أعلم بمراده وعنده علم الكتاب، وعضين جمع عضة وأصلها عضة بكسر العين وفتح الضاد بمعنى جزء فهو معتل اللام من عضة 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 الكامل. 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 شفهة وشاهة بدليل جمعها على شفاه وشياه وتصغيرها على شفهة وشوية •

وعن الكسائي أنه من عضه عضها وعضية رماه بالهتان، قيل: وأخذ العضة بمعنى السحر من هذا لأن الهتان لأصل له والسحر تخيل أمر لا حقيقة له، وذهب الفراء إلى أنه من العضاه وهي شجرة تؤذى بالشوك واختار بعضهم الأول، وجمع السلامة لجبر ما حذف منه كعزين وسنين وإلا فحقه أن لا يجمع جمع السلامة المذكور لكونه غير عاقل ولتغير مفرده؛ ومثل هذا كثير مطرد، ومن العرب من يلزمه الياء ويجعل الاعراب على النون فيقول: عضينك كسنينك وهذه اللغة كثيرة في تميم. وأسد، وفي التعبير عن تجزئة القرآن بالعضية التي هي تفريق الأجزاء من ذى الروح المستلزم لإزالة حياته وإبطال اسمه دون مطلق التجزئة والتفريق للذين ربما يوجدان فيما لا يضره التبعض والتنصيص على قبح ما فعلوه بالقرآن العظيم (فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٩٢)

أى لنسألن يوم القيامة أصناف الكفرة مطلقا المقتسمين وغيرهم سؤال تقرير وتوبيخ (عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٣)

في الدنيا من قول وفعل وترك فدخل فيه ما ذكر من الاقسام والعضية دخولا أوليا أو لنجازينهم على ذلك، وعلى التقديرين لا منافاة بين هذه الآية وقوله تعالى: (فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان) لأن المراد هنا حسبا أمرنا إليه إثبات سؤال التقرير والتوبيخ أو المجازاة بناء على أن السؤال مجازعنها وهناك نفي سؤال الاستفهام لأنه تعالى عالم بجميع أعمالهم؛ وروى هذا عن ابن عباس، وضعف هذا الامام بأنه لا معنى لتخصيص نفي سؤال الاستفهام بيوم القيامة لأن ذلك السؤال محال عليه تعالى في كل وقت. وأجيب بأنه بناء على زعمهم

(١) وفيه في الأصل بشير ونذير الخ والتلاوة لما ذكرناه

كقوله تعالى: (وبرزوا لله جميعاً) فإنه يظهر لهم في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يخفى عليه شيء. فلا يحتاج إلى الاستفهام. وقيل: المراد لا سؤال يرمئ منه تعالى ولا من غيره بخلاف الدنيا فإنه ربما سأل غيره فيها. ورد بأن قوله: لأنه سبحانه عالم بجميع أعمالهم يأباه.

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 (لنساءلهم) 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: يستل العباد كلهم 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: «يستلون عن قول لا إله إلا الله» وأخرجه البخارى في تاريخه. والترمذى من وجه آخر عن أنس موقوفاً، وروى أيضاً عن ابن عمر. ومجاهد، والمعنى على ما فى البحر يستلون عن الوفاء بلا إله إلا الله والتصديق لما قالها بالأعمال، والفاء قيل لترتيب الوعيد على أعمالهم التي ذكر بعضها، وقيل: لتعليل النهى والأمر فيما سبق، وزعم أنها الفاء الداخلة على خبر الموصول كما فى قولك: الذى يأتينى فله درهم مبنى على أن (الذين) متبداً وقد علمت حال ذلك، وفى التعرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مالا يخفى من اظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ) قال الكلبي: 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 والتمييز، والباء على الأول صلة وعلى الثانى سببية، و(ما) جوز أن تكون موصولة والعائد محذوف أى بالذى تؤمر به فحذف الجار فتعدى الفعل إلى الضمير فصار تؤمره ثم حذف، ولعل القائل بذلك لم يعتبر حذفه مجروراً لفقد شرط حذفه بناء على أنه يشترط فى حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جر به الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً، وقيل: التقدير فاصدع بما تؤمر بالصدع به فحذفت الباء الثانية ثم الثالثة ثم لام التعريف ثم المضاف ثم الهاء، وهو تكاف لا داعى له ويكاد يورث الصداع، والمراد بما يؤمر به الشرائع مطلقاً، وقول مجاهد: كما أخرجه عنه ابن أبى حاتم إن المعنى اجهر بالقرآن فى الصلاة يقتضى بظاهرة التخصيص ولا داعى له أيضاً كما لا يخفى، وأظهر منه فى ذلك ما روى عن ابن زيد أن المراد (بما تؤمر) القرآن الذى أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يبلغهم إياه، وأن تكون مصدرية أى فاصدع بمأموريتك 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 فى المصدر الصريح هل يجوز انحلاله إلى حرف مصدرى وفعل مجهول أم لا اما أن الفعل المجهول هل يوصل به حرف مصدرى فليس محل النزاع، فان كان اعتراضه على الزمخشري فى تفسيره بالأمر وأنه كان ينبغى أن يقول بالمأمورية فشىء

(١) كما فى 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 فقبل له في ذلك فقال: سجدت لبلاغه 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) أي 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 رضي الله تعالى عنهما (إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ٩٥) بك أو بك وبالقرآن كما روى عن ابن عباس بقصصهم 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 بن عيطل السهمي . والعاص بن وائل فأتاه جبريل عليه السلام فشكاهم إليه فأراه الوليد فأومأ جبريل عليه السلام إلى أ كحله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما صنعت شيئاً قال : كفيته ، ثم أراه الأسود ابن المطلب فأومأ إلى عينيه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيته ، ثم أراه الأسود بن عبد يغوث فأومأ إلى رأسه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيته ، ثم أراه العاص بن وائل فأومأ إلى أخمصه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيته . فأما الوليد فمر برجل من خزاعة وهو يرش نبلاً فأصاب أ كحله فقطعها ، وأما الأسود بن المطلب فنزل تحت سمرة فجعل يقول : يا بني ألا تدفون عني قد هلكت أطعن بالشوك في عيني فجعلوا يقولون : ما نرى شيئاً 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 ألحقوا الأذى ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي كما جاء في حديث البخاري وهم : عمرو بن هشام . وعتبة بن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . والوليد بن عتبة . وأمية بن خلف . وعقبة بن معيط ، وعمار بن الوليد ، وفي الأعلام للسهيلي 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 . وتعقبه في البحر بأن هباراً أسلم يوم الفتح ورحل إلى المدينة فعده وهم ، وهذا متعين إذا كانت كفايته عليه السلام إياهم بالاملاك كما هو الظاهر ، وقد ذكر الامام 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 أفنهم وأبادهم وأزال كيدهم

(الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) أي 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 اجتروا على

(١) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم كانوا ثمانية منهم

العظيمة التي هي الاشرار به سبحانه (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٩٦) 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 نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ٩٧) من كلمات الشرك والاستهزاء، وتحلية الجملة بالتأكيدها لفائدة تحقق ما تتضمنه من التسلية . وصيغة المضارع لفائدة استمرار العلم حسب استمرار متعلقه باستمرار ما يوجب من أقوال الكفرة (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) فافزع الى ربك فيما نابك من ضيق الصدر بالتسبيح ملتبساً بحمده أي قل: سبحان الله والحمد لله أو فزعه عما يقولون حامداً له سبحانه على ان هداك للحق ، فالتسبيح والحمد بمعناها اللغوية كما انهما على الأول بمعناها العرفية أعني قول تينك الجماتين ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى من اللطف به عليه الصلاة والسلام والاشعار بعلية الحكم أعني الأمر المذكور (وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ٩٨) أي المصلين ففيه التعبير عن الكل بالجزء . وهذا الجزء على ما ذهب اليه البعض أفضل الأجزاء لما صح 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 إلى ما يكشف به الغم الذي يجده كأنه قيل : افعل ذلك يكشف عنك ربك الغم والضيق الذي تجده في صدرك ولزيد الاعتناء بأمر الصلاة جيء بالأمر بها كما ترى مغايراً للأمر السابق على هذا الوجه المخصوص . وفي ذلك من الترغيب فيها ما لا يخفى . وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أحزنه أمر فزع إلى الصلاة . وصح وحبب لي من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة » وذكر بعضهم أن في الآية إشارة إلى الترغيب بالجماعة فيها . وان في عدم تقييد السجود بنحو له أو لربك إشارة إلى أنه مما لا يكاد ينظر بالبال إيقاعه لغيره تعالى فتدبر •

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ) دم على ما أنت عليه من عبادته سبحانه ، قيل : وفي الاظهار بالعنوان السالف آنفاً تأكيد لما سبق من اظهار اللطف به ﷺ والاشعار بعلية الأمر بالعبادة (حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٩٩) أي الموت كما روى عن ابن عمر . والحسن . وقتاده . وابن زيد ، وسمى بذلك لأنه متيقن للحق بكل حي ، وإسناد الايمان اليه للايدان بأنه متوجه إلى الحي طالب للوصول اليه ، والمعنى دم على العبادة مادمت حيا من غير إخلال بها لحظته ، وقال ابن بحر : اليقين النصر على الكافرين الذي وعده صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأياً ما كان فليس المراد به ما زعمه بعض الملحدون مما يسمونه بالكشف والشهود ، وقالوا : إن العبد متى حصل لذلك سقط عنه التكليف بالعبادة وهي ليست إلا للمحجوبين ، ولقد مر قوا بذلك من الدين وخرجوا من رتبة الاسلام وجماعة المسلمين •

وذكر بعض الثقات أن هذا الأمر كان بعد الاسراء والعروج إلى السماء ، أفترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتضح له ليلئذ صبح الكشف والشهود ولم يمن عليه باليقين العظيم الكرم والجود؟ الله أكبر لا يتجاسر على ذلك من في قلبه مثقال ذرة من إيمان أو رزق حبة خردل من عقل ينتظم به في سلك الإنسان ، وأيضا لم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مادام حيا آتيا بمراسم العبادة قائما بأعباء التكليف لم ينحرف عن الجادة قدر

حادة أفيقال : إنه لم يأت عليه الصلاة والسلام حتى توفي ذلك اليقين ولذلك بقي في مشاق التكليف إلى أن قدم على رب العالمين ، لأرى أحدا يخطر له ذلك بجنان ولو طال سلوكة في مهامه الضلالة وبان . نعم ذكر بعض العناء الكرام في قوله تعالى : (ولقد نعلم) الخ كلاما متضمنا شيئا مما 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 بالقائلين نحو مقالات أولئك الفجرة فذلك الكلام بقوله سبحانه : (ولقد نعلم) مؤكدا هذا التأكيد البالغ الصادر عن مقام تسخط بالغ وكبرياء لينفس عن حبيبه عليه الصلاة والسلام أشد التنفيس ، ثم أرشد إلى ما هو أعلى من ذلك مما تأهله لمسامرة الجليس للجليس وقال تعالى : (فسبح بحمد ربك) إشارة إلى التوجه إليه بالحكية والتجرد التام عن الأغيار والتخلي بصفات من توجه إليه بحسن القبول والافتقار اذ ذلك مقتضى التسبيح والحمد لمن عظام ما ، ثم قال سبحانه : (وكن من الساجدين) دلالة على الاقتراب المضمرة فيه لأن السجود غاية الذلة والافتقار وهو مظهر الفناء حتى نفسه وشرك البقاء بمن أمره بخمسه ، وقوله تعالى شأنه : (واعبد ربك) الخ ظاهره ظاهر وباطنه يوصى إلى أن السفر في الله تعالى لا ينقطع والشهود الذي عليه يستقر لا يحصل أبدا فما من طامة الا وفوقها طامة . اذا تغيبت بدا . وان بدا غيبني •

وعن لسان هذا المقام (رب زدني علما) اه ، هذا ولا يخفى مما ذكره غير واحد من المفسرين مناسبة خاتمة هذه السورة لفتحها ، 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) ما قالوه عما ملخصه (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 الارشاد كأنه قيل : أقم عبادي بين الخوف والرجاء ليصح لهم سبيل الاستقامة في الطاعة فان 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 للانسان أن يكون معتدل الرجاء والخوف الا عند الموت فينبغي أن يكون رجاءه أزيد من خوفه ، وفي المقام كلام طويل يطلب من موضعه (لعمر ك انهم لني سكرتهم يعمهون) قال النووي : أى بحياتك 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 لايات للتوسمين » أى المتفرسين ، وذكروا أن للفراسة مراتب بعضها يحصل بعين الظاهر ، وبعضها ما يدركه آذان العارفين مما ينطق به الحق بالسنن الخاق ، وبعضها ما يبدو في صورة المتفرس من أشكال تصرف الحق سبحانه وانطاقه وجوده له حتى ينطق جميع شعرات بدنه بالسنن مختلفة فيرى ويسمع من ظاهر نفسه ما يدل على وقوع الامور الغيبية ، وبعضها ما يحصل بحواس الباطن حيث وجدت بلطفها أوائل المغيبات باللائحة ، وبعضها ما يحصل من النفس الامارة بما يبدو فيها من التمني والاهتزاز وذلك سر محبته فان الله تعالى

إذا أراد فتح باب الغيب ألقى في النفس آثار بواديه إما محبوبة فتتمنى وإما مكروهة فتتنفر فتفرع ولا يعرف ذلك إلا رباني الصفة ، وبعضها ما يحصل للقلب أما بالالهام وأما بالكشف ، وبعضها ما يحصل للعقل وذلك ما يقع من أفعال 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 فتتطرق ألسنتهم بذلك فتصادف الحق ، ولهم في ذلك عبارات أخر •

(فاصفح الصفيح الجميل) روى عمرو بن دينار عن محمد بن الحنفية عن أبيه على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : الصفيح الجميل صفيح لا تويخ فيه ولا حقد بعده مع الرجوع إلى ما كان قبل ملابسة المخالفة ، وقيل : الصفيح الجميل مواساة المذنب برفع الخجل عنه ومداواة موضع آلام الندم في قلبه (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وهي الصفات السبعة أعنى الحياة والعلم والقدرة والإرادة والبصر والسمع والكلام ، ومعنى كونها مثاني أنها ثنى وكرر ثبوتها له صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكانت له عليه الصلاة والسلام أولاً في مقام وجود القلب وتخلقه بأخلاقه واتصافه بأوصافه ، وثانياً في مقام البقاء بالوجود الحقايق ، وقيل : معنى كونها مثاني أنها ثواني الصفات القائمة بذاته سبحانه عز وجل ومواليدها ، وجاء « لزال 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 عينيك 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 موقوفة 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 بحمد 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 القضا ويمن علينا بالتوفيق إلى ما يحب ويرضى بحرمة 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 مكة 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 منصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحد ، وفي رواية عنها كلها مكة الا قوله تعالى : (ولا تشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً) الى قوله سبحانه : (بأحسن ما كانوا يعملون) وروى أمية الازدى

(١٢ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

عن جابر بن زيد ان اربعين آية منها نزلت بمكة وبقيتها نزلت بالمدينة ، وهي مائة وثمان وعشرون آية ، قال الطبرسي . وغيره : بلا خلاف ، والذي ذكره الداني في كتاب العدد أنها تسعون وثلاث وقيل أربع وقيل خمس في سائر المصاحف ، وتحتوى من المنسوخ قيل على أربع آيات باجماع وعلى آية واحدة على مختلف فيها ، وسيظهر لك حقيقة الأمر في ذلك إن شاء الله تعالى ، ولما ذكر في آخر السورة السابقة المستهزؤون المكذبون له صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدئ هنا بعد قوله تعالى : ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ بقوله عز وجل : ﴿ أَلَمْ يَأْمُرُ اللَّهُ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ المناسب لذلك على ما ذكر غير واحد في معناه وسبب نزوله . وفي البحران بيان وجه الارتباط انه تعالى لما قال : (فو ربك لئن لم تأتواهم بجمعين) كان ذلك تنبيها على حشرهم يوم القيامة وسؤالهم عما فعلوه في الدنيا فقيل : (أتى أمر الله) فان المراد به على قول الجمهور يوم القيامة ، وذكر الجلال السيوطي ان آخر الحجر شديدة الالتئام بأول هذه فان قوله سبحانه : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الذي هو مفسر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا : (أتى أمر الله) وانظر كيف جاء في المتقدمة (يأتيك) بلفظ المضارع وفي المتأخرة (أتى) بلفظ الماضي لأن المستقبل سابق على الماضي كما تقرر في محله ، والأمر واحد الأمور وتفسيره يوم القيامة كما قال في 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 حمله 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 للتحويل والتفخيم ، وفيه إيذان بأن تحققه في نفسه وإتيانه منوط بحكمه تعالى النافذ وقضائه الغالب ، وإتيانه عبارة عن دنوه واقترابه على طريقة نظم المتوقع في سلك الواقع ، وجوز أن يكون المراد إتيان مبادئه فالماضي باق على حقيقته ، ولعل ما أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه فسر الأمر بخروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤيد لما ذكر وبعضهم أبقى الفعل على معناه الحقيقي وزعم ان المعنى أتى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه وقوعا وهو كما ترى ، وظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار ان الماضي بمعنى المضارع على طريق الاستعارة بتشبيه المستقبل المتحقق بالماضي في تحقق الوقوع والقرينة عليه قوله سبحانه (١) فإنه لو وقع ما استعجل . وهو الذي يميل اليه القلب ، والضمير المنصوب في (تستعجلوه) على ما هو الظاهر عائد على الأمر لأنه هو المحدث عنه ، وقيل : يعود على الله سبحانه أي فلا تستعجلوا الله تعالى بالعذاب أو باتيان يوم القيامة كقوله تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب) وهو خلاف الظاهر ، لكن قيل : ان ذلك أوفق بما بعد ، والخطاب للكفرة خاصة ويدل عليه قراءة ابن جبير (فلا يستعجلوه) على صيغة نهى الغائب ، واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا بضرب من التهكم لامع المؤمنين سواء أريد بأمر الله تعالى ما قدمنا أو العذاب الموعود للكفرة خاصة ، أما الأول فلا نه

(١) قوله والقرينة عليه قوله سبحانه الخ كذا بخطه وامله 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 فلأن الاستعجال من المؤمنين حقيقة ومن الكفرة استهزاء فلا ينظمها صيغة واحدة ، والالتجاء الى ارادة معنى مجازي يعمها معام غير أن يكون هناك نكتة سرية تعسف لا يليق بشأن التنزيل •

و ادعى 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 فنزلت (اقترب للناس حسابهم) فأشفقوا وانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا : يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به فنزلت (أتى أمر الله) فوثب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورفع 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 بالآتيان هو الآتيان الادعائي لا الحقيقة الموقية الموجب لاستحالة الاستعجال المستازمة لامتناع النهى عنه لما ان النهى عن الشيء يقتضى امكانه في الجملة ، ومدار ذلك الوقوف إنما هو النهى عن الاستعجال المستازم لإمكانه المقتضى عدم وقوع المستحيل بعد ، ولا يختلف ذلك باختلاف المستعجل كائنا من كان بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لأن المراد بأمر الله إنما هو الساعة و صدور استعجالها عن المؤمنين مستحيل . نعم يجوز تخصيص الخطاب بهم على تقدير كون أمر الله تعالى العذاب الموعود للكفرة خاصة ، لكن الذى يقضى به الاعجاز التنزيلي انه خاص بالكفرة كذا قاله أبو السعود •

ومبحث فيه من وجوه ، أما أول فلان الذى لا يتصور من المؤمنين الاستعجال بمعنى طلب الوقوع عاجلا لاعداه عاجلا وسياق ما روى يدل على الاخير ، فانه لما سمعوا صدر الكلام حملوه على الظاهر فاضطربوا فقبل لهم : (فلا تستعجلوه) أى لا تعدوه عاجلا ، على أن عدم تصور المعنى الاول أيضا منهم في حين المنع لجواز أن يستعجلوه لتسنى صدورهم وإذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك منهم ، وأما ثانيا فلأن الجمع بين الحقيقة والمجاز لعله مذهب ذلك القائل ، وأما ثالثا فلأن القول بكون القراءة على صيغة نهى الغائب دالة على أن الخطاب مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر ، وأما رابعا فلأن نفي دلالة ما روى على عموم الخطاب غير وجه لعموم لفظ الناس ، وأما خامسا فلأن 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 فى قوله : وقد عرفت ، وأما سادسا فلأن حصره المراد بالامر فى الساعة مخالف لما ذكره فى تفسير قوله : (أتى أمر الله) حيث قال : أى الساعة أو ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعى ذلك الحصر ، وفى بعض الابحاث نظر . وقال بعض الفضلاء : قد يقال : إن المراد بالناس فى الخبر المؤمنون لما فى 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) فسكوا » . وهذا أيضا على ما قيل لا يقتضى كون الخطاب للمؤمنين لجواز أن يقال : إنهم لما سمعوا أول الآية ذعروا واضطربوا لظن أنه وقع فلما سمعوا خطاب الكفرة

(١) قال تعالى : (يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها) اه منه

بقوله سبحانه : (فلا تستعجلوه) اطمأنت 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 وتربؤهم لها المنزل منزلة الاستعجال الحقيقي ، واستدل على كون الخطاب للكفرة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ١ ﴾ فانه على ذلك التقدير يظهر ارتباطه بما قبله وذلك بأن يقال حينئذ : لما كان استعجالهم ذلك من نتائج اشراكهم المستتبع لنسبة الله تعالى الى ما لا يليق به سبحانه من العجز والاحتياج الى الغير واعتقادهم أن أحدا يحجزه عن امضاء وعيده أو انجاز وعده قيل بطريق الاستئناف 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 تخلصنا عنه بشفاعتها لنا ، والتعبير بالمضارع للدلالة على تجدد اشراكهم واستمراره والالتفات 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 فيستعد 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 وإيقاظ 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 . وابو جعفر . وأبو رجاء . والحسن . بياء الغيبة ، وقد تقدم ان في الكلام حينئذ التفاتا وهو مبنى على ان الخطاب السابق للكفرة أما اذا كان للمؤمنين أو لهم وللکفرة فلا يتحد معنى الضمير ين حتى يكون التفات ولا التفات أيضا على قراءة (تشر كون) بالتاء سواء كان الخطاب الاول للكفرة أو لهم وللمؤمنين . نعم في ذلك على تقدير عموم الخطاب تغليبان على ما قيل الاول تغليب المؤمنین على غيرهم في الخطاب والثاني تغليب غيرهم عليهم في نسبة الشرك ، وعلى قراءة (يستعجلوه . ويشركون) بالتحتية فيها لا التفات ولا تغليب ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ قيل هو إشارة الى طريق علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم باتيان ما أوعد به وباقترابه ازاحة لاستبعاد اختصاصه عليه الصلاة والسلام بذلك ، وقال في الكشف : التحقيق ان قوله سبحانه : (أتى أمر الله) تنبيه وإيقاظ ليكون ما يرد بعده ممكنا في نفس حاضرة ملقبة اليه وهو تمهيد لما يرد من دلائل التوحيد وقوله تعالى : (ينزل الملائكة) الخ تفصيل لما أجمل في قوله سبحانه وتعالى أيقظ أولا ثم نعى عليهم ما هم فيه من الشرك ثم أردفه 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 والرسل عليهم السلام وهم القائمون بالامرین جميعا فافهم . وأخذ سيبويه منه أن جعل (ينزل) حالا من ضمير (يشركون) لا يطابق المقام البتة انتهى . وما ذكره من أمر الحالية إشارة الى الاعتراض على شيخه العلامة الطيبي حيث جعل ذلك أحد احتمالين في

الجملة، ثانيها 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 للمفعول والملائكة بالرفع على أنه نائب الفاعل والجحدري كذلك إلا أنه خفف، وأبو العالية والاعرج والمفضل عن عاصم (تنزل) بناءً فوقية مفتوحة وتشديد الزاى مبنياً للفاعل وقد حذف منه أحد التامين وأصله تنزل، وابن أبي عمير (تنزل) بنون العظمة والتشديد، وقتادة بالنون والتخفيف، وفي هاتين القراءتين كما في البحر التفات (بالروح) أي الوحي كما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس ويدخل في ذلك القرآن، وروى عن الضحاك. والربيع بن أنس الاقتصار عليه، وأياماً كان فاطلاق (الروح) على ذلك بطريق الاستعارة المصرحة المحققة، ووجه الشبه أن الوحي يحيى القلوب الميتة بدهاء الجهل والضلال أو أنه يكون به قوام الدين كما أن بالروح يكون قوام البدن، ويلزم ذلك استعارة مكنية وتخيلية وهي تشبيه الجهل والضلال بالموت وضد ذلك بالحياة أو تشبيه الدين بإنسان ذي جسد وروح، وهذا كما إذا قلت: رأيت بحراً يغترف الناس منه وشمساً يستغيثون بها فإنه يتضمن تشبيه علم الممدوح بالماء العظيم والنور الساطع لكنه جاء من عرض فليس كأظفار المنية - وليس غير كونه استعارة مصرحة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل الاستعارة بالكناية وليس بذلك، والباء متعلقة بالفعل السابق أو بما هو حال من مفعوله أي 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: يلقي أمره الذي 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 هـ

وجوز أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من الروح على معنى حال كونه ناشئاً ومبتدأً منه أو صفة له على رأى من جوز حذف الموصول مع بعض صلته أي بالروح الكائن من أمره أو متعلقاً - ينزل - و (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 إلا ومعه واحد منهم، وروى ذلك عن ابن جريج وعليه حمل بعضهم ما في الآية هنا. وتعقب ذلك ابن عطية بأن هذا قول ضعيف لم يأت له سند يعول عليه، وأضعف منه بل لا يكاد يقدم عليه في الآية أحد ما روي عن مجاهد أن المراد بالروح أرواح الخلق لا ينزل ملك إلا ومعه

روح من تلك الارواح (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) أى أن ينزل عليهم لا لاختصاصهم بصفات تؤهّاهم لذلك والآية دليل على أن النبوة عطائية كما هو المذهب الحق ، ويرد بها أيضا على بعض المتصوفة القائلين بأنه لا حاجة للخلق إلى ارسال الرسل عليهم السلام قالوا : الرسل سوى الله تعالى وكل ما سواه سبحانه حجاب عنه جل شانه فالرسل حجاب عنه تعالى وكل ما هو حجاب لا حاجة للخلق اليه فالرسل لا حاجة اليهم ، وهذا جهل ظاهر ، ولعمري أنه زندقة والحاد ، وفساده مثل كونه زندقة في الظهور ، ويكفى في ذلك منع الكبرى القائلة بأن كل ما سواه سبحانه الخ فان الرسل وسيلة إلى الله تعالى والوصول اليه عز وجل لا حجاب ، وهل يقبل ذو عقل أن نائب السلطان في بلاده حجاب عنه ؟ وهب هذا القائل أمكنه الوصول اليه سبحانه بلا واسطة بقوة الرياضة والاستعداد والقابلية فالسواد الاعظم الذين لا يمكنهم ما أمكنه كيف يصنعون . ومن ينتظم في سلك هؤلاء الملحدون البراهمة فانهم أيضا نفوا النبوة لكنهم استدلوا بأن العقل كاف فيما ينبغي أن يستعمله المكلف فيأتى بالحسن ويحتجب القبيح ويحتاط في المشتبه بفعل أو ترك ، فالانبياء عليهم السلام إما أن يأتوا بما يوافق العقل فلا حاجة معه اليهم أو بما يخالفه فلا التفات اليهم ، وجوابه أن هذا مبنى 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 لا حاجة اليهم لجواز أن يعرفوا المكلف بعض ما يخفى عليه مما 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 ، وتمام الكلام في ذلك يطلب من محله (أَنْ أَنْذَرُوا) بدل من (الروح) على أن (أن) هي التي من شأنها أن تنصب 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 البقاء . وصاحب الغنيان كون (أن) مفسرة فلا موضع 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 البدلية على حاله قال : والتقدير بانه 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 لا حاجة اليه مع سهولة جعلها الثنائية التي من شأنها نصب المضارع ، وفيه بحث ، ففي الكشف أن تحقيق وصل الامر بهذا الحرف ناصبة كانت أو مخففة واضمار القول قد سلف إنما الكلام في إثارة المخففة وهنا وفي يونس والناصبة في نوح وهي الاصل لقلة التقدير ، وذلك لأن مقام المبالغة يقتضى إثارة 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 لأنه متعدد بما بعده وهو كما تقول : كلامي اضرب زيدا انتهى . وقرئ (لينذروا) والانذار الاعلام كما قيل خلا أنه مختص باعلام المحذور أى اعلوا (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 الأول محذوف ، والمراد العموم أى أعلوا الناس ان الشأن الخطير هذا ، ووجه انباء مضمونه عن المحذور بأنه ليس لذاته بل من حيث اتصاف المنذرين بما يضاذه من الاشراك ، ولا يشترط تحقق المحذور كالاتصاف المذكور بالفعل في تحقق ماهية الانذار ، وإن ايدت الا اشتراط فتحقق الاتصاف في بعض أفراد المنذرين لاسيما الاكثر بالفعل كاف . وقال الراغب : الانذار اخبار فيه تخويف كما أن التبشير اخبار فيه سرور وهو قريب مما تقدم ، ومحصله على العبارتين التخريف ، ومن هنا جوز بعضهم تفسيره بذلك وقدر المفعول الأول 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 الأول عاما ولم يقدر جارا في الثاني ، وذكر أن ذلك أصل معناه وأن تخصيصه باعلام المحذور طارئ فان أريد ذلك الاصل كان تعلقه بما بعده ظاهرا غاية الظهور ، وإن أريد غيره احتاج إلى التوجيه ، وقد علمته فيما إذا كان المفعول الأول عاما ، والامر فيما إذا كان خاصا بعد ذلك اظهر من أن يذكر . وذكر بعض الفضلاء أن الثابت في اللغة أن نذر بالشئ كفرح به فحذره وأنذره إذا أعلبه بما يحذره وليس فيها مجيئه بمعنى التخويف فأصله الاعلام مع التخويف فاستعملوه بكل من جزئ معنييه الاعلام والتخويف انتهى وفيه غفلة عما أشرنا اليه ، وكأنه لهذا قيل : إنه لم يأت بشئ يعتد به (فاتقون ٢) جعله أبو السعود خطابا للمستعجلين على طريقة الالتفات والفاء فصيحة أى إذا كان الامر كما ذكر من جريان عادته تعالى بتنزيل الملائكة على من يشاء تنزيلهم عليه من عباده وأمر المنزل عليهم بأن يندروا الناس بأنه تعالى لا شريك له في الالوهية فاتقون في الاخلال بمضمونه ومباشرة ما ينافيه وفروعه التي من جملتها 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 لاحد من عذابه إذا أراد ذلك ولم يجوز جعله من جملة الموحى به على معنى اعلوهم قولى أن الشأن لا اله الا أنا فاتقون أو خوفوهم بذلك معللا بأنه لو كان ذلك لقليل - إن - بالكسر لا بالفتح • وتعقب بمنع اللزوم فان أن ليست بعد قول صريح أو مقدر وإنما ذكروا ذلك في بيان المعنى لتصويره ، واختير أنه إذا كان الانذار بمعنى التخويف فالظاهر دخول هذا الامر في المنذر به لأنه 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 القلب أن المجموع داخل في حيز الانذار وهو مشتمل على التوحيد الذي هو منتهى كمال القوة العلمية والامر بالتقوى التي هي أقصى كمال القوة العملية فان النفوس البشرية لها نسبة إلى عالم الغيب تستعد بها لقبول الصور والتحلي 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 كالات القوة النظرية معرفة أن لا اله الا الله تعالى ، وأشرف كالات القوة العملية الاتيان بالاعمال الصالحة الواقعة عن خزي يوم القيامة •

وقدم قوله تعالى: (لا إله إلا أنا) على قوله سبحانه: (فاتقون) الإشارة إلى أن ما يستند إلى القوة النظرية أعلى كلاً مما يستند إلى القوة العملية، والكمال الإنساني باعتبار هاتين القوتين يسمى كلاً نفسانياً، وله كالات أخرى هي كالاته البدنية وقواه الحيوانية، وقد فصل ذلك في موضعه. ثم انه تعالى شرع في تحرير الدلائل العقلية الدالة على توحيد الذي هو المقصد الأعظم من بعثة الرسل عليهم السلام فقال: (خَاقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ) وذكر بعض المحققين انه 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 يكفي صارفاً للشركين عما هم فيه من الشرك وعليه مدار السورة الكريمة كلما بصرم طائفة من البصائر ضمنها تبيكتهم وكفرانهم نعمتى الرعاية والهداية، وانظر إلى فاتحته ثم إلى خاتمته في قوله سبحانه: (واصبر) إلى آخر السورة بين لك بعض ما ضمن الكتاب الكريم من أسرار البلاغة وأنوار الإعجاز، والمراد بالسموات والأرض إما هذه الاجرام والاجسام المعلومه، وإما جهة العلو والسفل أى أوجد ذلك ملتبساً بما يحقوله بمقتضى الحكمة فيدل على صانع حتى عالم قادر مرید منفرد بالالوهية والربوبية والالزم إمكان التمانع المستلزم

لإمكان المحال حسبها بين في علم الكلام، ولذا عقب هذا بقوله تعالى: (تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) •
وقرأ الأعمش (فتعالى) بالفاء، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية أى تعالى وتقدس بذاته وفعاله 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 لاحتاج اليه فلا يكون خالفاً، وبارادة الجهتين يكون وجه الدلالة من الآية أظهر، وقرأ الكسائي (تشركون) بالتاء •

(خَلَقَ الْإِنْسَانَ) أى هذا النوع غير الفرد الأول منه (مِنْ نُطْفَةٍ) أصلها الماء الصافي ويعبر بها عن ماء الرجل أى أوجده من جماد لا حس له ولا حراك سيال لا يحفظ شكلاً ولا وضعا (فَإِذَا هُوَ) بعد الخلق من ذلك (خَصِيمٌ) منطبق مجادل عن نفسه مكافح للخصوم، وهو صيغة مبالغة، وقال الواحدى: بمعنى مخاصم، وفعل بمعنى مفاعل معروف عندهم كالنسيب بمعنى المناسب والخليط بمعنى المخالط والعشير بمعنى المعاشر (مُبِينٌ) مظهر للحجة لقن بها، وقيل: المعنى أوجده من ذلك فإذا هو خصيم لخالقه سبحانه منكر لعظيم قدرته قائل: (من يحيى العظام وهى رميم) والأول أنسب بمقام الامتنان باعطاء القدرة على الاستدلال بذلك على قدرته جل جلاله ووحدته، وبين الامام وجه الاستدلال فقال بعد أن زعم أن الانسان فى 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 فان كان الأول لم يجز أن يكون المقتضى لتولد هذا البدن منها هو الطبيعة الحاصلة فى جوهرها لأن تأثير الطبيعة بالذات والايجاب فتى عملت فى مادة متشابهة الاجزاء وجب أن يكون عملها الكريمة وحيث لم يكن الامر

فيما نحن فيه كذلك لظهور أن الأبدان 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 جسمًا بسيطًا وحينئذ لو كان المدبر لها قوة طبيعية لوجب أن يكون كل من تلك البسائط كرى الشكل فكان يلزم أن يكون الإنسان على شكل كرات مضمومة بعضها إلى بعض وحيث لم يكن كذلك علمنا أن المقتضى هو الفاعل المختار أيضا جل شأنه وأيضا إن النطفة رطبة سريعة الاستحالة فلا تحفظ الوضع فالجزء الذي هو مادة الدماغ يمكن حصوله في السفلى والجزء الذي هو مادة القلب يمكن حصوله في الفوق فحيث كان الإنسان على هذا الترتيب المعين دائما مع إمكان غيره علمنا أن حدوثه على ذلك الترتيب ليس إلا بتدبير الفاعل المختار الحكيم ولا يصح أن يقال: إن ذلك من تأثير النجوم والأوضاع الفلكية لأن تأثيراتها متشابهة على أنه قد بين بطلان كونها مؤثرة بغير ذلك في موضعه. وتقرير الثاني أن النفوس الإنسانية في أول الفطرة أقل فها وذكاء وفضيلة من نفوس سائر الحيوانات فإن فرخ الدجاجة حين خروجه من قشر البيضة يميز بين العدو والصديق فيهرب من الهرة ويلتجئ إلى الام ويميز بين الغذاء الذي يوافقه والذي لا يوافقه وأما ولد الإنسان فإنه حين انفصاله من بطن أمه لا يميز بين العدو والصديق ولا بين الضار والنافع ثم إنه بعد كبره يقوى عقله ويعظم فهمه ويصير بحيث يقوى على معرفة الله تعالى وعلى معرفة أصناف المخلوقات العلوية والسفلية والاطلاع على كثير من أحوالها الدقيقة وعلى الخصومات والمباحثات فانتقال نفسه من تلك البلاد المفترطة إلى هذه الكياسة المفترطة لا بد وأن يكون بتدبير إله مختار حكيم ينقلها من نقصانها إلى كمالها ومن جهالتها إلى معرفتها بحسب الحكمة والاختيار، والثاني قيل: انبب بمقام تعداد هئات الكفرة فإنه قد اشتمل من بيان جرأة من كفر على الله تعالى وعدم استحيائه منه سبحانه ووقاحته بتهاديه في الكفر.

وذكر بعضهم أنه يؤيد هذا الوجه قوله تعالى في سورة يس بعد ما ذكر مثله: (قال من يحيى العظام وهي رميم) فإنه نص فيما ذكر فيكون صدر الآية للاستدلال وعجزها لتقرير الوقاحة، وتعقب بأنه ليس بشئ لأن مدار ما قبلها في تلك السورة على ذكر الحشر والنشر ومكابرتهم فيه بخلاف هذه ولكل مقام مقال، وأما كون الآية مسوقة لتقرير وقاحة الإنسان لا انتفاء التنافي بين الاستدلال على الوحدانية والقدرة وتقرير وقاحة المنكرين ولذا جعل التتميم لما قبله (تعالى عما يشركون) فعدم المنافي لا يقتضى وجود المناسب، وعندى لكل وجهة. وفي الكشف المعنيان ملائمان للمقام إلا أن في الثاني زيادة ملائمة مع قوله: (تعالى عما يشركون) ثم أنه أدمج فيه المعنى الأول، وروى 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 قدم فنزلت نظير ما فى آخر يس، والمشهور ان تلك هى النازلة فى تلك القصة، ثم وجه التعقيب واذا الفجائية فى قوله سبحانه: (فاذا هو) الى آخره مع ان كونه خصيما بينا بأى معنى أريد لم يعقب خلقه من نطفة اذ بينهما وسائط أنه بيان لأطواره الى كمال عقله فالتعقيب باعتبار آخرها فلا وجه لتقدير الوسائط ولا للقول بأنه من باب التعبير عن حال الشئ بما يؤول اليه فافهم. (والانعام) وهى الأزواج الثمانية من الابل، والبقر، والضأن، والمعز، قال الراغب: ولا يقال أنعام إلا إذا كان فيها لابل، وخصها بعضهم هنا بذلك وليس بشئ، والنصب على المفعولية لفعل مضمرة يفسره قوله تعالى: (خَلَقَهَا) وهو أرجح من الرفع فى مثل هذا الموضع لتقدم الفعلية وقرئ به فى الشواذ أو على العطف على الإنسان وما

بعد بيان ما خلق لأجله والذي بعده تفصيل لذلك ، وقوله سبحانه : ﴿ لَكُمْ ﴾ إما متعلق بـخلقها- وقوله تعالى : ﴿ فِيهَا ﴾ خبر مقدم وقوله جل وعلا : ﴿ دَفْءٌ ﴾ مبتدأ مؤخر والجملة حال من المفعول أو الجار والمجرور الأول خبر للبتدأ المذكور والثاني متعلق بما فيه من معنى الاستقرار، وقيل : حال من الضمير المستكن فيه العائد على المبتدأ، وقيل : حال من (دفع) إذ 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 (دفع) - بلکم - أو - بفيها - 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 بـخلقها- وجملة فيها (دفع) استئناف لذكر منافع الانعام ، واستظهر كون جملة (لكم فيها دفع) مستأنفة ، ثم قال : ويؤيد الاستئناف فيها الاستئناف في مقابلتها أعني قوله تعالى : (ولكم فيها جمال) فقابل سبحانه المنفعة الضرورية بالمنفعة الغير الضرورية ، وإلى نحو ذلك ذهب القطب فاختر أن الكلام قد تم عند (خاقها) لهذا العطف وخالفه في ذلك صاحب الكشف 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 فمن اللام المفيدة للاختصاص سيما وقد نوع الخطاب بما يفيد زيادة التمييز والاختصاص ، وهذا أولى من جعل (لكم فيها دفع) مقابل (لكم فيها جمال) لافادته المعنى الثاني وأبلغ على أنه يكون (فيها دفع) تفصيلا للأول وكرر (لكم) في الثاني لبعده العهد وزيادة التقريع اه ، والحق في دعوى أولوية تعلق (لكم) بمقابله معه كما لا يخفى ، والدفع اسم لما يدفأ به أى يسخن ، وتقول العرب : دفيء يومنا فهو دفيء اذا حصلت فيه سخونة ودفيء الرجل دفاء ودفاء بالفتح والكسر ورجل دفآن وامرأة دفاى ويجمع الدفاء على ادفاء ، والمراد به ما يعم اللباس والبيت الذى يتخذ من أوبارها وأصوافها ، وفسره ابن عباس فيما أخرجه عنه ابن جرير وغيره بالثياب ه 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 (دفع) بضم الفاء وشدها وتوينها، ووجه ذلك في البحر بأنه نقل الحركة من الهمزة الى الفاء وحذفت ثم شدد الفاء اجراء للوصول مجرى الوقف إذ يجوز تشديدها في الوقف ه وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (دفع) بنقل الحركة والحذف دون تشديد، وفي اللوامح قرأ الزهرى (دفع) بضم الفاء من غير همزة وهى محركة بحركتها، ومنهم من يعوض عن هذه الهمزة فيشدد الفاء وهو أحد وجهى حمزة بن حبيب وقفاء. واعترض بأن التشديد وقفاء لغة مستقلة وان لم يكن ثمة حذف من الكلمة الموقوف عليها ودفع بأنه إنما يكون ذلك إذا وقف على آخر حرف منها ما إذا وقف على ما قبل الآخر منها كقاض فلاه ﴿ وَمَنَافِعُ ﴾ هى درها وركوبها والحراثة بها والنضح عليها وغير ذلك، وانما عبر عنها بها ليشمل الكل مع أنه الانسب بمقام الامتنان بالنعم، وقدم الدفع رعاية لأسلوب الترقى الى الأعلى ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ه ﴾ أى تأكلون ما يؤكل منها من اللحوم والشحوم ونحو ذلك - فن - تبعية، والائل إما على معناه المتبادر واما بمعنى التناول

الشامل للشرب فيدخل في العد الالبان، وجوز أن تكون (من) ابتدائية وأن تكون للتبويض مجازاً أوسببية أى تأكلون ما يحصل بسببها فان الحبوب والثمار المأكولة تكتسب باكتراء الابل مثلاً وأثمان نتاجها وألبانها وجلودها والأول أظهر وأدخل ما يحصل من اكترائها من الاجارة التي يتوصل بها الى مصالح كثيرة في المنافع، وتغيير الظم الجليل قيل للايماء الى أنها لا تبقى عند الاكل كما في السابق واللاحق فان الدفء والمنافع التي أشرنا اليها والجمال يحصل منها وهي باقية على حالها ولذلك جعلت محال لها بخلاف الاكل، وتقديم الظرف للحصر على معنى أن الاكل منها هو المعتاد المعتمد في المعاش من بين سائر الحيوانات فلا يرد الاكل من الدجاج والبط وصيد البر والبحر فانه من قبيل التفكه، وكذا لا يرد أكل لحم الخيل عند من أباحه لأنه ليس من المعتاد المعتمد أيضاً، والحاصل أن الحصر اضافي وبذلك لا يرد أيضاً أكل 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 فينحصر 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 - جمل - يضم الميم ويقال للرجل جميل وجمال وجمال على التكثير والبرأة جميلة وجلاء عند الكسائي وأنشد

فمى جملاء كبدر طالع • بذت الخلق جميعاً بالجمال

ورأى بعضهم اطلاقه على التجميل فظن أنه مصدر باسقاط الزوائد (حين تريحون) أى تردونها بالعشى من المرعى الى مرايحها يقال: أراح الماشية اذا ردها الى المراح وقتئذ (و حين تسرحون) تخرجونها غدوة من حظائرها ومبيتها الى مسارحها ومراعيها يقال: سرحها يسرحها سرحاً وسروحاً وسرحت هي يتعدى ولا يتعدى، والفعل الاول وكذا الثانى متعد والمفعول محذوف لرعاية الفواصل، وتعيين الوقتين لأن ما يدور عليه أمر الجمال من تزين الافنية وتجاوب ثغائها ورغائها إنما هو عند الذهاب والمجيء في ذينك الوقتين، وأما عند كونها في المسارح فتقطع اضافتها الحسية الى اربابها، وعند كونها في الحظائر لا يراها راء ولا ينظر اليها ناظر • وتقديم الاراحة 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 بالتنوين وفك الاضافة على ان كلنا الجملتين صفة لحيناً قبلها والعائد محذوف كما في قوله تعالى: (واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس) أى حيناً تريحون فيه وحيناً تسرحون فيه، والعامل في (حين) اما المبتدأ لأنه بمعنى التجميل كما قيل واما خبره لما فيه من معنى الاستقرار • وجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة لجمال (وتحمل أثقالكم) أى أحمالكم الثقيلة جمع ثقل، 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 اخرى عنه . وعن الربيع بن أنس . وعكرمة أنه مكة وكانهم نظروا الى أن ائقالمهم وأحالمهم عند القفول من متاجرهم أكثر وحاجتهم الى الحرولة أمس، والظاهر أنه عام لكل بلد سحيق والى ذلك ذهب أبو حيان، وجعل ماورد من التعمين 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 الاقفال فضلا عن أن تحملوا على ظهوركم أثقالكم لو لم تكن الانعام ولم تخلق ﴿إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ﴾ أى مشقتها وتعبها، وقيل: المعنى لم تكونوا بالغية بها الا بما ذكر وحذف بها لأن المسافر لا بدله من الاثقال، والمراد التنبيه على بعد البلد وأنه مع الاستعانة بها بحمل الاثقال لا تصلون 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 وطل ذلك لغة، والمعنى ماتقدم، وقيل: الشق بالفتح المصدر وبالكسر الاسم يعنى المشقة وعلى الكسر بهذا المعنى جاء قوله: وذى ابل يسعى ويحسبها له أخى نصب من شقها ودهوب

فانه أراد من مشقتها، وعن الفراء أن المفتوح مصدر من شق الامر عليه شقا وحقيقته راجعة إلى الشق الذى هو الصدع والمكسور النصف يقال: أخذت شق الشاة أى نصفها، وجاء «اتقوا النار ولو بشق تمرة» والمعنى الابذهاب نصف النفس كأن النفس تذوب تعباً ونصباً لما ينالها من المشقة كما يقال لا تقدر على كذا الا بذهاب جل نفسك أو قطعة من كبك وهو من المجاز، وجوز بعضهم أن يكون على تقدير مضاف أى الابشق قوى النفس، والاستثناء مفرغ أى لم تكونوا (بالغية) بشىء من الاشياء الابشق النفس، وجعل أبو البقاء الجار والمجرور فى موضع الحال من الضمير المرفوع فى بالغية أى مشقوقاً عليكم وضمير (تحمل) للانعام إلا أن الحمل المذكور باعتبار بعض أنواعها وهى الابل ومثله كثير، ومن هنا يظهر ضعف استدلال بعضهم بهذا الاسناد على أن المراد بالانعام فيما مر الابل فقط، وتفسير النظم الكريم السابق الدال على كون الانعام مداراً للنعم الى الفعلية المفيدة للحدوث قيل لعله للاشعار بأن هذه النعمة ليست فى العموم بحسب المنشأ وبحسب المتعلق وفى الشمول للاوقات والاطراد فى الاحيان المعهودة بمثابة النعم السالفة فانها بحسب المنشأ خاصة كما سمعت بالابل وبحسب المتعلق بالمتقلبين فى الارض للتجارة وغيرها فى احياء غير مطردة، وأما سائر النعم المعدودة فوجوده فى جميع الاصناف وعامة لكافة المخاطبين دائماً فى عامة الاوقات اه . واحتج كما قال الامام منكرو كرامات الاولياء بهذه الآية لأنها تدل على أن الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلى آخر الابشق النفس وحمل الاثقال على الجمال • ومثبتو الكرامات يقولون: إن الاولياء قد ينتقلون من بلد إلى آخر بعيد فى زمان قليل من غير تعب وتحمل مشقة فكان ذلك على خلاف الآية فيكون باطلاً وإذا بطلت فى هذه الصورة بطلت فى الجميع اذ لا قائل بالفرق • وأجاب بأننا تخصص عموم الآية بالادلة الدالة على وقوع الكرامات اه . ولعل القائلين بعدم ثبوت طى المسافة للاولياء يستندون إلى هذه الآية لىكن 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 الاحايين لاكثر الناس فانهم ﴿لَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّوْفٌ رَّحِيمٌ ۝٧﴾ ولذلك أسبغ عليكم النعم الجليلة ويسر لكم الامور الشاقة العسيرة ﴿وَالْخَيْلَ﴾ هو كما 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 ﴿وَالْبَغَالَ﴾ 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 ﴿لَتَرْكَبُوها﴾ تعليل لخلق المذكورات، والكلام في تعليل أفعال الله تعالى مبسوط في الكلام ﴿وَزِينَةً﴾ عطف على محل (لتركبوها) فهو مثله مفعول لأجله وتجريده عن اللام دونه لأن الزينة فعل الزاين وهو الخالق تعالى ففاعل الفعلين المعلن والمعلن به واحد بخلاف فاعل الركوب وفاعل المعلن به فشرط النصب الذي اشترطه من اشترطه موجود في المعطوف دون المعطوف عليه قاله غير واحد، وذكر بعض المدققين أن في عدم مجيئها على سنن واحد دلالة على أن المقصود الاصلى الأول فجاء بالحروف الموضوعه لذلك وسبق الخطاب واعيد الضمير للثلاثة في (لتركبوها) وجيء بالثاني تسميها 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 واعتراض ما تقدم بأنه وان ثبت اتحاد الفاعل لكن لم يتم به شروط صحة النصب لفقد شرط آخر منها وهو المقارنة في الوجود فان الخالق متقدم على الزينة . وأجيب بأن ذلك على ارادة ارادة الزينة كما قيل في ضربت زيدا تأديبا أن التأديب بتأويل ارادته ، وجوز أبو البقاء كون (زينة) مصدرا 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 تجوز الحالية من كل من الضميرين أى لتركبوها متزينين أو متزيننا بها ، وقال الزمخشري بعد حكاية القراءة: أى خلقها زينة لتركبوها، ومراده على. اقل أن الزينة اما انى مفعولى - خاق - على اجرائه مجرى جعل او هو حال عن المفعولات الثلاثة على الجمع، وجوز كونه مفعولا له (لتركبوها) وهو بمعنى التزين فلا يرد عليه اختلاف فاعل الفعلين؛ 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 بالملابس والمرابك لا مانع منه شرعا وهو لا ينافى أن يكون لخلقها حكم أهم كالجهاد عليها وسفر الطاعات، وإنما خص لمناسبتها لمقام الامتنان مع أن الزينة على ما قال الراغب ما لا يشين في الدنيا ولا في الآخرة، وأما ما يزين في حالة دون أخرى فهو من وجه شين اه فتأمل ولا تفعل. واستدل بالآية على حرمة أكل لحوم المذكورات لأن السوق في معرض الاستدلال بخاق هذه النعم منة على هذا النوع دلالة على التوحيد وسوء صنيع من يقابلها بالاشراك والحكيم لا يمن بأدنى نعمتين تاركا أعلاهما، كيف وقد ذكر اماماه وروى ابن جرير. وغيره القول بکراهة أكل لحوم الخيل لهذه الآية عن ابن عباس رضی الله تعالى 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 والاولى تلوح إلى قوله بکراهة التنزيه والثانية تدل على التحريم بناء على ما روى عن

أبي يوسف أنه سأل إذا قلت : في شيء أكرهه فأرايك فيه ؟ فقال : التحريم ، وكأنه لهذا قال صاحب الهداية الأصح أن كراهة أكل لحمها تحريمية عند الامام ، وفي العمادية أنه رضى الله تعالى عنه رجوع عن القول بالكراهة قبل موته بثلاثة أيام وعليه الفتوى ، وقال صاحباه والامام الشافعي رضى الله تعالى عنهم : لا بأس بأكل لحوم الخيل . وأجاب بعض الشافعية عن الاستدلال بالآية بمنع كون المذكور أدنى النعمتين بالنسبة إلى الخيل قال : وذلك لأن الآية وردت للامتنان عليهم على نحو ما ألفوه ، ولا ينكر ذوارب أن معظم الغرض من الخيل الركوب والزينة لا الأكل بخلاف النعم ، وذكر أغلب المنفعتين وترك أدناهما ليس بدعا بل هو دأب اختصارات القرآن ، وذكره في الأول أن لم يصر حجة لنا في الاكتفاء مع التنبيه على أنه نزر في المقابل فلا يصير حجة علينا ، فظهر أنه لا استدلال لامن عبارة الآية ولا من اشارتها •

واستدلوا على الحل بما صح من حديث جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الأهلية والبغال وأذن عليه الصلاة والسلام في لحم الخيل يوم خيبر ، وفيه دليل عندهم على أن الآية لا تدل على التحريم لافادته أن تحريم لحوم الحمر الأهلية إنما وقع عام خيبر كما هو الثابت عند أكثر المحدثين وهذه السورة مكية فلو علم التحريم بما فيها كان ثابتا قبله ، وبحث فيه بأن السورة وإن كانت مكية يجوز كون هذه الآية مدنية ، وفيه أن مثل ذلك يحتاج إلى الرواية ومجرد الجواز لا يكفي ، وعورض حديث جابر بما أخرجه أبو عبيد . وأبو داود . والنسائي . 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 والبغال والحمير » والترجيح كما قال في الهداية للحرم ، لكن أنت تعلم أن هذا الخبر يوهى أمر الاستدلال بالآية لما أن خالدا قد أسلم بالمدينة والآية مكية فلو كان التحريم معلوما منها لما كان للنهي الذى سمعه كثير فائدة ، والجملة الاستدلال بالآية على حرمة لحوم الخيل لا يسلم من الغثار فلا بد من الرجوع في ذلك إلى الاخبار . والحكم عند تعارضها لا يخفى على ذوى الاستبصار ، والذى أميل إليه الحل والله تعالى أعلم ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٨ ﴾ أى ويخلق غير ذلك الذى فصله سبحانه لكم ، والتعبير عنه بما ذكر لأن مجموع غير معلوم ولا يكاد يكون معلوما فالكلام اجمالا لما عدا الحيوانات المحتاج غالبا 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 لا تعلمون) على ظاهره ، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان ما خلق الله تعالى لأرض التلوة بيضاء مسيرة الف عام عليها جبل من ياقوتة حمراء محقق بها في تلك الأرض ملك قد ملا شرقها وغربها ستائة رأس في كل رأس ستائة وجه في كل وجه ستائة ألف وستون ألف فم في كل فم ستون ألف لسان يثنى على الله تعالى ويقدهه ويهمله ويكبره بكل لسان ستائة ألف وستين ألف مرة فاذا كان يوم القيامة نظر الى عظمة الله تعالى فيقول : وعزتك ما عبدتك حق عبادتك فذلك قوله تعالى : (ويخلق ما لا تعلمون) وفي رواية أخرى عنه أن عن يمين العرش نورا من نور مثل السموات السبع والأرضين السبع والبحار السبع يدخل فيه جبريل عليه السلام كل سحر فيغتسل 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
الأكبر قدس سره ما ذكر ، وجابر صا وجابلقا حسبا ذكر غير واحد ، وان زعمت ذلك من الخرافات
كالذي ذكره عصرينارئيس الطائفة الذين سموا أنفسهم بالكشفية ودعاهم أعداؤهم من الامامية بالكشفية في
غالب كتبه مما تضحك منه لعمر أبيك الشكلى ويتمنى العالم عند سماعه لمزيد حياته من الجهلة نزوله الى الأرض
السفلى فاقنع بما جاء في الآثار ، ولا يثنينك عنه شبه الفلاسفة اذا صح سنده فانها كسراب ببيعة ، والذي
أظنه أنه ليس أحد من الكفار فضلا عن المؤمنين يشك في أن الله تعالى خلقا لنعلمهم ليجتاح الى ايراد الشواهد
على ذلك ، ويجوز أن يكون المراد بهذا الخلق الخلق في الجنة أى ويخاق 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) للوجوب مجازا
والكلام على حذف مضاف أى متحتم 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 المارا لأنه لا حاجة
الى تقدير المضاف أى عليه سبحانه تقويم السبيل وتعديها أى جعلها بحيث يصل سالكها الى الحق على حد صغر
البعوضة وكبر الفيل وحقيقته راجعة الى ما ذكر من نصب الأدلة وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب
رحوز أن يكون القصد بمعنى القاصد أى المستقيم كما فى التفسير الاول و (على) ليست للوجوب واللزم
والى 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 فى السبيل للجنس عند كثير فهو
شامل للمستقيم وغير ، واطافة القصد بمعنى المستقيم اليه من اضافة العام الى الخاص ، واطافة الصفة الى الموصوف
خلاف الظاهر على ما قيل ، وقيل : أل للعهد . والمراد سبيل الشرع وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْهَا جَائِرٌ ﴾ أى عادل
عن المحجة منحرف عن الحق لا يوصل سالكه اليه ظاهر فى ارادة الجنس إذ البعضية إنما تنأتى على ذلك ،
فان الجائر على ارادة العهد ليس من ذلك بل قسيمه ، ومن اراده أعاد الضمير على المطلق الذى فى 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 ،
ورويت عن ابن مسعود (ومنكم) وأخرجها ابن الانبارى فى المصاحف عن على كرم الله تعالى وجهه لكن
بالفاء بدل الواو وليس بذاك ، والتأنيث لأن السبيل تؤنث وتذكر ، والجار والمجرور قبل خبر مقدم و (جائر)
مبتدا مؤخر ، وقيل : هو فى محل رفع بالابتداء اما باعتبار مضمونه واما بتقدير الموصوف أى بعض السبيل

أو بعض من السبيل جائر ، 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 في ذلك ، وذلك هو الهداية المفسرة بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا الهداية المستلزمة للاهتمام اليه فان ذلك ليس على الله سبحانه اصلاً بل هو مخل بحكمته كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ فان معناه ولو شاء هدايتكم الى ما ذكر من التوحيد هداية مستلزمة للاهتمام اليه لفعل ولكن لم يشأ لان مشيئته تابعة للحكمة ولاحكمة في تلك المشيئة لما أن الذي يدور عليه فلك التكليف إنما هو الاختيار الذي عاينه ترتب الاعمال التي بها يرتبط الجزاء ، وقيد (اجمعين) للمنفى لا للنفى فيكون المراد سلب العموم لا عموم السلب ، وذكر بعضهم انه كان الظاهر أن يقال : وعلى الله قصد السبيل وجائرها أو وعليه جائرها الا أنه عدل عنه الى ما في النظم الكريم لأن الضلال لا يضاف اليه تعالى تأديباً فهو كقوله تعالى : (الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) وزعم الزمخشري أن المخالفة بين أسلوبي الجملتين للايدان بما يجوز اضافته من السبيلين اليه تعالى وما لا يجوز وعنى الإشارة الى ما ذهب اليه اخوانه المعتزلة من عدم جواز اضافة الضلال اليه سبحانه لأنه غير خالقه وجعلوا الآية للمخالفة حجة لهم في هذه المخالفة . وأجاب بعض الجماعة بأن المراد على الله تعالى بحسب الفضل والكرم بيان الدين الحق والمذهب الصحيح فأما بيان كيفية الاغواء والاضلال فليس عليه سبحانه ، وبحث فيه بأنه كما أن بيان الهداية وطريقها متحتم فكذا ضده 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 لأمراً 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 جائر اليه تعالى فيحتاج الى 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 الى الطريق الجائر بأن يقال : وجائرها حتى يصرف ذلك الاسناد منه تعالى إلى غيره سبحانه لنكتة ولا يتوهم متوهم حتى يقتضى الحال دفع ذلك بأن يقال لجائرها ثم يغير سبب النظم عنه لداعية أقوى منه ، وذكر أن الجملة اعتراضية حسبنا 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 ويبتعدوا عن طريق الضلال ليهتدوا اليه ونسبته اليه تعالى ممكنة بل قال بعضهم : ان الحق أن

وفي الكشف أن تغاير الأسلوبين على أصل أهل السنة واضح أيضا إذ لا منكر أن الأول هو المقصود لذاته في بيان طريق الضلالة إجمالا قدر ما يمتاز قصد السبيل منه في ضمن بيان قصد السبيل ضرورة وبيان التفصيلي ليس مما لا بد من وقوعه ولا أن الوعد جرى به على مذهب اه فليأمل ، ثم ان الآية منادية على خلاف ما زعمه المعتزلة ومنهم الزجاج (١) من عدم استلزام 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 سبجانه ، 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 الأخبار ولا أقول به ، و(من) على كل تقدير ابتدائية وهو متعلق بما عنده، وتأخير المفعول الصريح عنه ليظما ذهن اليه فيتمكن أتم تمكن عند وروده عليه، وقوله تعالى : (لَكُمْ) يحتمل أن يكون خبرا مقديما ، وقوله سبجانه : (منه) في موضع الحال من قوله عز وجل : (شَرَابٌ) أي ما تشربون وهو مبتدأ مؤخر أو هو فاعل بالظرف الأول والجملة صفة لماء و(من) تبعيضية وليس في تقديمها إليهم حصر، ومن توهمه قال : لا بأس به لأن جميع المياه العذبة المشروبة بحسب الأصل منه كما ينبي عنه قوله تعالى : (فسلكه ينابيع في الأرض) وقوله سبجانه : (فأسكناه في الأرض) ويحتمل أن يكون متعلقا بما عنده (ومنه شراب) مبتدأ وخبر أو شراب فاعل بالظرف والجملة ومن كما تقدمه وتعقب بأن توسط المنصوب بين المجرورين وتوسط 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 الراجز :

نعلفها اللحم إذا عز الشجر والخيل في اطعامها اللحم ضرر

فانه قيل : الشجر فيه بمعنى الكلاء لأنه الذي يعلف، وكذا فسره في النهاية بذلك في قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تأكلوا ثمن الشجر فانه سحت » ولعل ذلك لأنه جاء في الحديث النهي عن منع فضل الماء كمنع فضل الكلاء وتشارك الناس في الماء والكلاء والنار، وأبقاه بعضهم على حقيقته ولم يجعله مجازا شاملا، و(من) اما للتبعيض مجازا لأن الشجر لما كان حاصلا بسقيه جعل كأنه منه كقوله : « أسنمة الابل في ربابه » يعني به المطر الذي ينبت به ما تأكله الابل فتسمن أسنمتها، واما للابتداء أي وكائن منه شجر، والأول أولى بالنسبة إلى ما قبله • وقال أبو البقاء : هي سببية أي وبسببها نبات 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 حطية 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 .
 (فيه تسمون . ١٠) أى ترعون يقال: أسام الماشية وسومها جعلها ترعى وسامت بنفسها فهى سائمة وسوام رعت حيث شاءت، وأصل ذلك على ما قال الزجاج السومة وهى كالسمة العلامة لأن المواشى تؤثر علامات فى الأرض والأماكن التى ترعاها . وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (تسيمون) بفتح التاء فان سمع سام متعديا كان هو وأيهام بمعنى والا فتأويل ذلك أن الكلام على حذف مضاف أى تسيم مواشيكم (يُنبتُ) أى الله عز وجل يقال نبت الشئ وأنبته الله تعالى فهو منبوت وقياس هذا منبت ، وقيل : يقال أنبت الشجر لازماً وأنشد الفراء *

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا بها حتى إذا أنبت البقل

أى نبت ، وكان الاصمعى ينكر مجيء أنبت بمعنى نبت . وقرأ أبو بكر (نبت) بنون العظمة، والزهرى (ينبت) بالتشديد وهو للتكثير فى قول، واستظهر أبو حيان أنه تضعيف التعدية . وقرأ أبى (ينبت) بفتح الياء ورفع المتعاطفات بعد على الفاعلية ، وجملة ينبت (لكم به) أى بما أنزل من السماء (الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ) يحتمل أن تكون صفة أخرى - الماء - وأن تكون مستأنفة استثناءً فإيانيا كأنه قيل: وهل له منافع أخرى؟ فقيل: ينبت لكم به الخ، وإيثار صيغة الاستقبال للدلالة على التجدد والاستمرار وأن الانبات سنة سبحانه الجارية على مر الدهور أو لاستحضار الصورة لما فيها من الغرابة ، وتقديم الظرفين على المفعول الصريح لما أشرفنا اليه آنفاً مع ما فى تقديم أولها من الاهتمام به لادخال المسرة ابتداءً ، وتقديم الزرع على ما عداه قيل: لأنه أصل الأغذية وعمود الماش وقوت أ كثر العالم وفيه مناسبة للكلام المرعى، ثم الزيتون لما فيه من الشرف من حيث أنه إدام من وجهه وفاكهه من وجهه ، وقد ذكر الأطباء له منافع جمّة ، وذكر غير يسير منها فى التذكرة، والظاهر من كلام اللغويين انه اسم جنس جمعى واحده زيتونة وأنه يطلق على الشجر المخصوص وعلى ثمرته .
 واستظهر أن المراد به هنا الأول وسيأتى قريباً ان شاء الله تعالى تمام الكلام فى ذلك، وأكثر ما ينبت فى المواضع التى زاد عرضها على الميل واشتد بردها وكانت جبلية ذات تربة بيضاء أو حمراء، ثم النخيل على الأعناب لظهور دوامها بالنسبة اليها فان الواحدة منها كثيراً ما تتجاوز مائة سنة وشجرة العنب ليست كذلك، نعم الزيتون أكثر دواماً منهما فان الشجرة منه قد تدوم ألف سنة مع أن ثمرتها كثيراً ما يقتات بها حتى جاء فى الخبره ما جاع بيت وفيه تمر، وأكثر ما تنبت 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 الأعناب فجمع عنبه بكسر العين وفتح النون والباء وقد جاءت ألفاظ مفردة على هذا الوزن غير قليلة .
 وقد ذكر فى القاموس عدة منها، ونسب الجوهري الى قلة الاطلاع فى قوله: إن هذا البناء فى الواحد نادر وجاء منه العنبه والتولة والخبرة والطيبة والخيرة ولا أعرف غير ذلك، وذكر الجوهري انه إن أردت جمعه فى أدنى العدد جمعته بالتاء وقلت عنبات وفى الكثر عنب وأعناب اه ، ولينظر هذا مع عدم أفعالاً من جموع القلة ، ويطلق العنب كما قال الراغب على ثمرة الكرم وعلى الكرم نفسه، والظاهر أن المراد هو الثانى .

وذكر أبو حيان في وجه تأخير الأعناب إن ثمرتها فاكهة محضة، وفيه أنه إن أراد بثمرتها العنب مادام طريا قبل أن يتزيب فيمكن أن يسلم وإن أراد به المتزيب فغير مسلم، وفي كلام كثير من الفقهاء في بحث زكاة الفطر أن في الزبيب اقتياتا بل ظاهر كلامهم أنه في ذلك بعد التمر وقبل الأرز، والباحث في هذا لا ينبغي الاقتيات كما لا يخفى على الواقف على البحث، وفي جمع (النخيل والأعناب) إشارة إلى أن ثمارها مختلفة الأصناف ففي التذكرة عند ذكر التمر أنه مختلف كثير الأنواع كالعنب حتى سمعت أنه يزيد على خمسين صنفا، وعند ذكر العنب أنه يختلف بحسب الكبر والاستطالة وغاز القشر وعدم العجم وكثرة الشحم واللون والطعم وغير ذلك إلى أنواع كثيرة كالتمر اه، وأنا قد سمعت من والدي عليه الرحمة أنه سمع في مصر حين جاءها بعد عوده من الحج لزيارة أخيه المهاجر إليها لطلب العلم أن في نواحيها من أصناف التمر 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 الإنسان لشرفه على غذاء ما يسام لكن - على ما قال الإمام - للتنبيه على مكارم الأخلاق وأن يكون اهتمام الإنسان بمن تحت يده أقوى من اهتمامه بنفسه، والعكس في قوله تعالى: (كلوا وأرعوا أنعامكم) لا يذان بأن ذلك ليس بلازم وإن كان من الأخلاق الحميدة، وهو على طبق ما ورد في الخبر وأبدأ بنفسك ثم بمن تعول، وقيل إن ذلك لما لا دخل للخلاق فيه بيند وغرس فالامتنان به أقوى، وقيل: لأن أكثر المخاطبين من أصحاب المواشى وليس لهم زرع ولا شئ مما ذكر، وقال شهاب الدين في وجه ذلك. والم أن تقول لما سبق ذكر الحيوانات المأكولة والمركوبة ناسب تعقيبها بذكر مشربها وما أكلها لأنه أقوى في الامتنان بها إذ خلقها ومعاشها لأجلهم فإن من وهب دابة مع علفها كان أحسن، كما قيل: من الظرف هبة الهدية مع الظرف اه ولا يخلو عن حسنه والاولى عليه أن يراد من قوله تعالى: (لكم منه شراب) ما يشرب، وأما ما قيل: إن ما قدم من الغذاء غذاء الإنسان أيضا لكن بواسطة فإنه غذاء لحيوانه الحيواني فلا يدفع السؤال لأنه يقال بعد: كان ينبغي تقديم ما كان غذاء له بغير واسطة، لا يقال: هذا السؤال إنما يحسن إذا كان المراد من المتعاطفات المذكورة ثمراتها لا يحصل منها الثمرات لأن ذلك ليس غذاء للإنسان لانا نقول: ليس المقصود من ذكرها إلا الامتنان بثمراتها إلا أنها ذكرت على نمط سابقها المذكور في غذاء الماشية ويرشد إلى أن الامتنان بثمراتها قوله سبحانه: ﴿ وَمَنْ كُلُّ الثَّمَرَاتِ ﴾ وإرادة الثمرات منها من أول الأمر بارتكاب نوع من المجاز في بعضها لهذا إهمال 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 تبا وما بارداه كذا قيل وفيه تأمل، ومنع بعضهم كون الإنبات مما يقتضي التعاق المذكور فقد قال سبحانه: (وأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا) وجوز أن لا يكون الملحوظ فيما عد مجرد الغذائية بل ما يعمرها وغيرها على معنى ينبت به لنفعكم ما ذكر والنفع يكون بما فيه غذاء وغيره، و(من) للتبويض والمعنى وينبت لكم بعض كل الثمرات، وإنما قيل ذلك لما في الكشاف وغيره من أن كل الثمرات لا تكون إلا في الجنة وإنما أنبت في الأرض بعض من كل للتذكرة، وقال بعض الأجلة: المراد بعض مما في بقاع الامكان من ثمر القدرة الذي لم تجنحه راحة الوجود، وهو أظهر وأشمل وأنسب بما تقدم لأنه سبحانه كما عقب ذكر الحيوانات المنتفع

بها على التفصيل بقوله تعالى: (ويخلق ما لا تعلمون) عقب ذكر الثمرات المنتفع بها بمثله (إن في ذلك) المذكور من انزال الماء وانزال ما فصل (آية) عظيمة دالة على تفردته تعالى بالالهية لاشتماله على كمال العلم والقدرة والحكمة (لقوم يتفكرون ١١) فان من تفكر في أن الحبة والنواة تقع في الارض وتصل اليها نداء تنفذ فيها فينشق أسفلها فيخرج منه عروق تنبسط في الارض وربما انبسطت فيها وإن كانت صلبة وينشق أعلاها وإن كانت متكسفة في الوقوع فيخرج منها ساق فينمو فيخرج منه الاوراق والأزهار والحبوب والثمار المشتملة على أجسام مختلفة الاشكال والالوان والخواص والطبائع 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 الالهية واستحقاق العبادة أخص الاشياء كالجماد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى در من قال:

تأمل في رياض الورد وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وحيث كان الاستدلال بما ذكر لاشتماله على أمر خفي محتاج الى التفكير والتدبر لمن له نظر سديد ختم الآية بالتفكير (وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) يتعاقبان خلفه لمنامكم واستراحتكم وسعيكم في مصالحكم من الاسامة وتعهد حال الزرع ونحو ذلك (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) يدأبان في سيرهما وإنارتها بإصالة وخلقة وأدائها ما يظبط 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 شاؤا 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 فهراً ولا يصح ارادة ذلك لأن القهر والغلبة مما لا يعقل فيما لا شعوره من الجمادات 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 ما في المسخر من صعوبة المأخذ بالنسبة إلى المخاطبين • وذكر الامام في المراد من التسخير نحو ما ذكر أولاً 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 فانه 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 اه، ولا يعترض عليه بأن ما ذكره من قوله: إن حدوث الليل والنهار إلى آخره لا يتأتى في عرض تسعين لأن الليل والنهار لا يحصلان الا بغروب الشمس وطلوعها وهي هناك لا تغرب ولا تطلع بحركة الفلك الاعظم بل بحركتها الخاصة ولذا كانت

السنة يوما وليلة لما أن ذلك العرض غير مسكون و كذا ما يقرب منه فلا يدخل في حيز الامتتان نعم و كلامه عند المتمسكين بأذيال الشريعة غير ذلك فلينظر؛ وفي كون الشمس والقمر مما لا شعور لهما خلاف بين العلماء فذهب البعض إلى أنهما عالمان وهو الذي تقتضيه الظواهر وإليه ذهب الصوفية والفلاسفة، ولم أشعر بوقوع خلاف في أن الليل والنهار مما لا شعور 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. «أنا الذي أسهرتك في الدياجي وأظمأتك في الهواجر» وظهور الموت في صورة كبش أملح وذبحه بين الجنة والنار يوم القيامة كما جاء في الخبر، وعليك بالايان بما جاء عن الصادق المصدوق عليه السلام وأنت في الايمان بغيره بالخيار، وإيثار صيغة الماضي قيل للدلالة على أن ذلك التسخير أمر واحد مستمر وان تجددت آثاره (والنجوم مسخرات بأمره) مبتدأ وخبر أي وسائر النجوم البيانية وغيرها في حركاتها وأوضاعها المتبدلة وغير المتبدلة وسائر أحوالها مسخرات لما خلقت له بخلقه تعالى وتديره الجارى على وفق مشيئته فالأمور واحد الأمور، وجوز أن يكون واحدا و امر ويراد منه الأمر التكويني عند من لا يقول بأدراك 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 والبيرين 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 نفعهم بهما من حيث أنهما وقتا سعى في المصالح واستراحة ومن حيث ظهور ما يترتب عليه منافعهم مما يظن به صلاح المكونات التي من جملتها ما فصل وأجمل مثلا كالشمس والقمر فيهما، ويؤل ذلك بالآخرة إلى النفع بذلك وهو معنى تسخيرهم لهم، فيكون تسخير الليل والنهار لهم متضمنا لتسخير ذلك لهم فحيث أفاده الكلام أو لا استغنى عن التصريح به ثانيا وصرح بما هو أعظم شأننا منه وهو أن تلك الأمور لم تزل ولا تزال مقهورة تحت قدرته منقادة لإرادته ومشيئته سواء كنتم أولم تكونوا فليتبدر، وقرأ الجمهور (والنجوم - و - مسخرات) بالنصب فيهما، وكذا فيما تقدم، وخرج ذلك على أن (النجوم) مفعول أول لفعل محذوف ينبي عنه الفعل المذكور و (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 بلا ضمير و (مسخرات) حينئذ قيل حال من الجميع على أن التسخير مجاز عن النفع أي نفعكم بها حال كونها مسخرات لما خلقت له مما هو طريق لنفعكم والافانجل على الظاهر دال على أن التسخير في حال التسخير بأمره ولا كذلك لتأخر الاول، وقيل: لذلك أيضا: إن المراد مستمرة على التسخير بأمره الإيجادي لأن الاحداث لا يدل على الاستمرار، وجوز بعض أجلة المعاصرين أن يكون حالها كدة بتقدير (بأمره) متعلقا (بسخر) والكلام من باب التنازع، وقوله مفوض اليك، وقيل: هو مصدر

ميمى كسرح منصوب على أنه مفعول. طلق - لسخر - المذكور أو لا وسخرها مسخرات على منوال ضربته ضربات، وجمع اشارة إلى اختلاف الانواع، وفي افادة تسخير ما ذكر إيدان بالجواب عما عسى يقال: إن المؤثر في تكوين النبات حركات الكواكب وأوضاعها فان ذلك ان سلم فلا ريب في أنها ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجود المحتملة فلا بد من وجود ضرورة احتياج الممكن في وجوده إلى مخصص لثلا يلزم من الوقوع على بعض الوجود مع احتمال غيره ترجيح بلا مرجح مختار لما أن الإيجاب ينافي الترجيح واجب الوجود دفعاً للدور أو التسلسل كذا قاله بعض الاجلة، واعترضه المولى العمادى بأنه مبنى على حسابان ما ذكر أدلة الصانع تعالى وقدرته واختياره. وليس الامر كذلك فانه بما لا ينازع فيه الخصم ولا يتلثم في قبوله قال تعالى: (ولئن سألتهم من خالق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) وقال سبحانه: (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحى به الارض من بعد موتها ليقولن الله) الآية وإنما ذلك أدلة التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لا يتوهم أن يشاركه شيء في شيء فضلاً أن يشاركه الجاد في الألوهية اه، وتعقب بأن كون ما ذكر أدلة التوحيد لا يأتى أن يكون فيه إيدان بالجواب عما عسى يقال وأى ضرر في أن يساق شيء لأمر ويؤذن بأمر آخر، ولعمري لا أرى لهذا الاعتراض وجهاً بعد قول القائل في ذلك إيدان بالجواب عما عسى يقال الخ حيث لم يبت القول وأقحم عسى في البين لكن للقائل كلام يدل دلالة ظاهرة على أنه اعتبر الادلة 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 (لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٢) وحيث كانت هذه الآثار العلوية متعددة ودلالة ما فيها من عظيم القدرة والعلم والحكمة على الوجدانية أظهر جمع الآيات وعلقت بمجرد العقل من غير تأمل وتفكير كأنها لمزيد ظهورها مدركة بيداهة العقل بخلاف الآثار السفلية في ذلك كذا قالوا، وهو ظاهر على تقدير كون الاستدلال على الوجدانية لا على الوجود أيضاً، وأما اذا كان الاستدلال على ذلك ففي دعوى الظهور المذكور بحث لانجرار الكلام على ذلك إلى ابطال التسلسل فكيف تكون الدلالة ظاهرة غير محوجة الى فكر. وأجيب عنه بأن الاستدلال بالدور أو التسلسل انما هو بعد التفكير في بدء أمرها وما نشأ منه من اختلاف أحوالها فافهم. وجوز أن يكون المراد لقوم يعقلون ذلك والمشار اليه نهاية تعاجيب الدقائق المودعة في العلويات المدلول عليها بالتسخير التي لا يتصدى لمعرفتها الا المهرة الذين لهم نهاية الادراك من أساطين علماء الحكمة وحينئذ قطع الآية بقوله سبحانه هنا: (يعقلون) للاشارة الى احتياج ذلك الى التفكير أكثر من غيره والأول أولى كما لا يخفى (وَمَا ذَرَأُ) أى خلق ومنه الذرية على قول والعطف عند بعض على (النجوم) رفعا ونصبا على أنه مفعول - لجعل - و(ما) موصولة أى والذى ذراه (لَكُمْ فِي الْأَرْضِ) من حيوان ونبات، وقيل: من المعادن ولا بأس في التعميم فيما أرى حال كونه (مُخْتَلِفًا 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 أبغى أى ذلك مسخر لله تعالى أو لما خلق له من الخواص والأحوال والكيفيات أو جعل ذلك مختلف الألوان والأصناف لتمتعوا بأى صنف شتم منه ، وذهب بعضهم الى أن الموصول معطوف على الليل وقيل عليه : إن فى ذلك شبه التكرار بناء على أن اللام فى (لكم) للنفع وقد فسر (سخر لكم) لنفعكم فأل المعنى نفعكم بما خلق لنفعكم فالأولى جعله فى محل نصب بفعل محذوف أى خلق أو أنبت كما قاله أبو البقاء ويجعل (مختلفاً) حالاً من مفعوله واعتذر بان الحاق الانسان لا يستلزم التسخير لزوماً عقلياً ، فان الغرض قد يتخلف مع أن الاعادة لطول العهد لا تنكر . ورد بأنه غفلة عن كون المعنى نفعكم وما ذكر علاوة مبنى على كون (لكم) متعلقة - بسخر - أيضاً وهى عند ذلك الذاهب متعلقة كما هو الظاهر بذراً وفى الحواشى الشهائية أن هذا ليس بشئ لأن التكرار لما ذكر وللتأكيد أمر سهل ، وكون المعنى نفعكم لا ياباه مع أن هذه الآية سبقت كالفعل كما قبلها ولذا ختمت بالتذكير ، وليس لمن يميز بين الشمال واليمين أن يقول : ما مبتدأ (مختلفاً) حال من ضميره المحذوف ، وجملة قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ١٣ ﴾ خبره والرابط اسم الإشارة على حد ما قيل فى قوله تعالى : (ولباس التقوى ذلك خير) كأنه قيل ، وما ذراه لكم فى الأرض إن فيه لآية ، وحاصله إن فيما ذراه لآية اظهور مخالفة الآية عليه السياق والسياق بل عدم لياقته لأن يكون محملاً لكلام الله تعالى الجليل أظهر من أن ينبه عليه ، (و) ألوانه ، على ألوان الاحتمالات مرفوع بمختلفاً وقد ر بعضهم ليصح رفعه به موصوفاً وقال : أى صنفاً مختلفاً ألوانه وهو مما لا حاجة اليه كما يخفى على من له أدنى تدرب فى علم النحو ، ثم إن المشار اليه ما ذكر من التسخير ونحوه ، وقيل : اختلاف الألوان (و تنوين) آية للتفخيم آية فخيمة بيذة الدلالة على أن من هذا شأنه واحداً ينبغى أن يشبهه شئ فى شئ وختم الآية بالتذكير كما لما فى الحواشى الشهائية من أنها كالفعل كما قبلها وأما للإشارة إلى أن الأمر ظاهر جداً غير محتاج الا إلى تذكير ما عسى يغفل عنه من العلوم الضرورية . وقال بعضهم : يذكرون أن اختلاف طبائع ما ذكر وهياتها وأشكالها مع اتحاد مادتها يدل على الفاعل الحكيم المختار ، وهو ظاهر فى ان ما ذكر دليل على اثبات وجود الصانع كما انه دليل على وحدانيته وهو الذى ذهب اليه الامام واقتدى به غيره ، ولم يرتضه شيخ الاسلام بناء على ان الخصم لا ينازع فى الوجود وانما ينازع فى الوجدانية فحى . بما هو مسلم عنده من صفات الكمال للاستدلال به على ما يقتضيه ضرورة من وحدانيته تعالى واستحالة ان يشاركه شئ فى الالهية ، وقال بعضهم : لا مانع من أن يكون المراد الاستدلال بما ذكر من الآيات على مجموع الوجود والوجدانية والخصم بذلك وان لم ينكر الوجود وكان فى اخذ الوجود فى المطلوب إشارة الى ان القول به مع زعم الشراكة فى الالهية مما لا يعتد به وليس بينه وبين عدم القول به كثير نفع فتدبر ذلك والله تعالى يتولى هداك ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ ﴾ شروع فى نوع آخر من النعم متعلق بالبحر اثر تفصيل النوع المتعاق بالبر ، وجعله بعضهم عديلاً لقوله تعالى : (هو الذى انزل من السماء ماء لكم) فلذا جاء على اسلوبه جملة اسمية معرفة الجزئين ، 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 لكم ذلك بحيث تتمكنون من الانتفاع به بالر كوب والغوص والاصطياد ﴿ لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ وهو السمك ، والتعبير عنه باللحم مع كونه حيواناً للإشارة إلى قلة عظامه وضعفها فى اغلب ما يصطاد للاكل بالنسبة إلى الانعام الممتن بالآكل منها فيما سبق ، وقيل : للتلويح بانحصار الانتفاع به فى الأكل

و (من) متعلق - بتأكلوا - أو حال بما بعده وهي ابتدائية ، وجوز أن تكون تبعيضية والكلام على حذف مضاف أي من حيوانه ، وحينئذ يجوز أن (١) من اللحم الطرى لحم السمك كما يجوز أن يراد منه السمك ، والطرى فعيل من طرو يطرو طراوة مثل سرو يسرو سراوة ، وقال الفراء : من طرى يطرى طراء وطراوة كسقى يشقى شقاء وشقاوة ، والطرارة ضد اليبوسة ، ووصفه بذلك للشعار بلطافته والتنبيه إلى أنه ينبغي المسارعة إلى أكله فانه لكونه رطبا مستعد للتغير فيسرع إليه الفساد والاستحالة ، وقد قال الأطباء : إن تناوله بعد ذهاب طراوته من أضر الأشياء ففيه إدماج لحكم طبي ، وهذا على ما قيل لا ينافي تقديده وأكله محلا كما توهم ، وفي جعل البحر مبتدأ أكله على أحد الاحتمالين إيدان بالمسارعة أيضا .

وزعم بعضهم أن في الوصف إيدانا أيضا 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 الذي يموت حتف أنفه في الماء فيطفو على وجه الماء لحديث جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما نصب الماء عنه فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طافا فلا تأكلوا وهو مذهب جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، وميتة البحر في خبر «هو الطهور وماؤه الحل ميتته» . اللفظ ليكون موته مضافا إليه لا مامات فيه من غير آفة ، وما قطع بعضه فمات يحل أكل ما بين وما بقي لأن موته بآفة وما بين من الحي فهو ميت وإن كان ميتا فميتته حلال ، ولو وجد في بطن السمكة سمكة أخرى تؤكل لأن ضيق المكان سبب موته ، 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 حنث من حلف لا يأكل لحما فاكل 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 فجلس على الأرض هل يحنث لقوله تعالى : (جعل لكم الأرض بساطاً) فقال له : كأنك السائل أمس ؟ فقال : نعم ، فقال : لا يحنث في هذا ولا في ذاك ورجع عما أفتى به أولا ، والظاهر أن متمسك الامام قد كان يعرف وهو الذي ذهب إليه ابن المهام لا ما في الهداية كما قال

(١) قوله : يجوز ان من اللحم الخ كذا بخطه ولعله يجوز ان يراد من اللحم الخ (٢) قوله . هو أي

اللحم الطرى اه منه .

من أن القياس الحنث، ووجه الاستحسان أن التسمية القرآنية مجازية لأن منشأ اللحم الدم ولادم في السمك لسكونه الماء مع انتقاضه بالآلية فإنها تنعقد من الدم ولا يحنث بأكلها.

واعترض بأنه يجوز أن يكون في المسئلة دليلاً 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 لا شبيهة فيه فينتقض الطرد والعكس فإدالمعترض الرد عليه بزيادة في الإلزام. نعم قد يقال: مراده بالمجاز المذكور أنه مجاز عرفي كالعادة إذا أطلقت على الإنسان فيرجع كلامه إلى ما قاله الإمام حينئذ لا غبار عليه، وما ذكره بيان لوجه الاستعمال العرفي فلا يرد عليه شيء وهو كما ترى، وعلى طرز ما قاله الإمام يقال فيمن حلف لا يركب دابة فركب كافراً أنه لا يحنث مع أن الله سبحانه سمي الكافر دابة في قوله تعالى: (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا) وفي الكشف بياناً لعدم إطلاق اللحم على السمك عرفاً أنه إذا قال واحد لغيره اشتريه هذه الدراهم لحما فجاء بالسمك كان حقيقاً بالإنكار عليه أي وهو دليل على عدم إطلاق اللحم عليه في العرف فحيث كانت الأيمان مبنية على العرف لم يحنث بأكله. واعترض بأنه لو قال لغيره: اشتري لحماً فاشترى لحم عصفور كان حقيقاً بالإنكار مع الحنث بأكله. وتعقب بأن الإنكار إنما جاء من ندرة اشتراء مثله لأنه غير متعارف وفيما نحن فيه اشتراء السمك ولحمه متعارف فليس محل الإنكار إلا عدم إطلاق اللحم عليه ﴿ وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَةً ﴾ كاللؤلؤ والمرجان ﴿ تَلْبَسُونَهَا ﴾ أي تلبسها نساءكم ووجه ذلك بأنه أسند إلى الرجال لاختلاطهم بالنساء وكونهم متبوعين أو لأنهم سبب لتزيينهم فانهن يزين ليعسن في أعين الرجال فكان ذلك زينتهم ولباسهم.

قال ابن المنير: والله تعالى در مالك رضي الله تعالى عنه حيث جعل للزوج الحجر على زوجته فيما له بال من مالها، وذلك مقدر بالزائد على الثالث لحقه فيه بالتجمل، فانظر إلى إمكانية حفظ الرجال من مال النساء ومن زينتهن حتى جعل كحفظ المرأة من مالها وزينتها فغير عن حفظه في لبسها بلبسه كما يعبر عن حفظها سواء مؤيداً بالحديث المروي في الباب اهـ. ويفهم منه جواز اعتبار المجاز في الطرف، وصرح بذلك بعضهم وفسر (تلبسون) بتمتعون وتتلذذون، ويجوز أن يكون المجاز في النقص وما أظهر في التفسير مراد في النظم، وقيل: الكلام على التغليب أو من باب بنو فلان قتلوا زيداً ففيه إسناد ما للبعض إلى الكل. وتعقب بأنه وجه لكلا الوجهين أما الأول فلعدم التلبس بالمسند وهو اللبس، وأما الثاني فلائنه لا يتم بدون المجاز في الطرف فلا وجه للعدول عن إعتباره على النحو السابق إلى هذا، وقال بعضهم: لا حاجة إلى كل ذلك فانه لا مانع من تزين الرجال باللؤلؤ. وتعقب بأنه بعد تسليم أنه لا مانع منه شرعاً مخالف للعادة المستمرة فيأباه لفظ المضارع الدال على خلافه، ولا يصح ما يقال: إن في البحر زمرذا بحرياً وبفرض الصحة يجي هذا أيضاً، ولعله لما أن النساء مأمورات بالحجاب وإخفاء الزينة عن غير المحارم أخفى التصريح بنسبة اللبس اليهن ليكون اللفظ كالمعنى. واستدل أبو يوسف ومحمد عليهما الرحمة بالآية على أن اللؤلؤ يسمى حلياً حتى لو حلف لا يلبس حلياً فلبسه حنث. وأبو حنيفة رضي 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 حلي النساء، فأخرج ابن جرير عن أبي جعفر أنه سئل هل في حلي النساء صدقة؟ قال: لا هي كما قال الله تعالى: (حلية تلبسونها) وهو كما ترى، ثم إن اللحم الطري يخرج من البحر العذب والبحر

الملح والحلية إنما تخرج من الملح، وقيل: إن العذب يخرج منه لؤلؤ أيضاً إلا 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 وكلم البحر الشرقي فقال للبحر الغربي: إني حامل فيك عبادة من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أغرقهم قال: بأسك في نواحيك وحرمة الحلية والصيد وظم هذا البحر الشرقي فقال: إني حامل فيك عبادة من عبادي فما أنت صانع بهم؟ قال: أحملهم على يدي وأكون لهم كالوالدة لولدها فأثابه سبحانه الحلية والصيد، وأخرج نحو ذلك ابن أبي حاتم من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص عن كعب 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 (مَوَّاخِرَ فِيهِ) 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 (وَتَبْتَغُوا) عطف على تستخرجوا وما عطف عليه وما بينهما اعتراض لتمهيد مبادئ الابتغاء ودفع كونه باستخراج الحلية، وعدل عن نمط الخطاب السابق واللاحق - أعني خطاب الجمع إلى خطاب المفرد - المراد به كل من يصلح للخطاب ايذانا بأن ذلك غير مسوق مساقهما، واجاز ابن الانباري أن يكون معطوفا على علة محذوفة أي لتبتغوا بذلك ولتبتغوا، وأن يكون متعلقا بفعل محذوف أي فعل ذلك لتبتغوا، وهو تكلف يفنى الله تعالى عنه (مَنْ فَضَّلَهُ) من سعة رزقه بركوبها 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 راكبيه كما قال عمر رضي الله تعالى عنه ودود على عود سببا للانتفاع وحصول المعاش وهو من كمال النعمة لقطع المسافة الطويلة في زمن قصير مع عدم الاحتياج الى الحل والترحال والحركة مع الاستراحة والسكون، وما أحسن ما قيل في ذلك :

وإنما لفي الدنيا كركب سفينة نظن وقوفا والزمان بنا يسرى

وعدم توسط الفوز بالمطلوب بين الابتغاء والشكر قيل للايذان باستغنائه عن التصريح به وبمصولهما معاه واستدل بالآية على جواز ركوب البحر للتجارة بلا كراهة واليه ذهب جماعة، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عمر أنه كان يكره ركوب البحر الا لثلاث غاز أو حاج أو معتمر (وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَّاسِي) أي جبالا ثوابت، وقد مر تمام الكلام في ذلك (أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) أي كراهة أن تميد أولئلا تميد، والميد اضطراب الشيء العظيم، ووجه كون الاقامة مانعا عن اضطراب الأرض بأنها كسفينة على وجه الماء والسفينة إذا لم يكن فيها أجرام ثقيلة تضرب وتميل من جانب إلى جانب بأدنى شيء وإذا وضعت فيها أجرام ثقيلة تستقر فكذا الأرض لو لم يكن عليها هذه الجبال لا اضطربت فالجبال بالنسبة اليها كالأجرام الثقيلة الموضوعه في السفينة بالنسبة اليها وتعبه الامام لوجوه . الاول على مذهب الحكماء القائلين بأن حركة الاجسام أو سكنها لطباعتها أن الأرض أثقل من الماء فيلزم أن تغوص فيه لأن تطفر أو ترسى بالجبال وهذا بخلاف السفينة فانها متخذة من الخشب

وبين أجزائه هواء يمنع من السكون ويفضي به إلى الميد لولا الثقل. والثاني على مذهب أهل الحق القائلين بأنه ليس للأجسام طبائع تقتضي السكون أو الحركة فساكن ساكن ومتحرك متحرك في بر وبحر إلا بحض قدرة الله تعالى وحده. والثاني أن أرساء الأرض بالجبال لثلا تميم وتبقى واقفة على وجه الماء إنما يعقل إذا كان الماء الذي استقرت على وجهه ساكنا وحينئذ يقال: إن قيل إن سبب سكونه في حيزه المخصوص طبيعته المخصوصة فلم لا يقال في سكون الأرض في هذا الحيز أنه 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 تميم الأرض بكليتها ولا تظهر حركتها ولا يشعر بها أهلها ويكون ذلك نظير حركة السفينة من غير شعور رماحيها بها ولا يابى ذلك الشعور بحر كنها عند احتقان البخار فيها لأن ذلك يكون في قطعة صغيرة منها وهو يجري مجرى الاختلاج الذي يحصل في عضو معين من البدن، ثم قال: والذي عندي في هذا الموضوع المشكل أن يقال: ثبت بالدلائل اليقينية أن الأرض كرة وثبت أن هذه الجبال على سطح الكرة جارية مجرى خشونات تحصل على وجه الكرة وحينئذ نقول لو فرضنا أن هذه الخشونات ما كانت حاصلة بل كانت ماساء خالية عنها لصارت بحيث تتحرك على الاستدارة كالأفلاك لبساطتها أو تتحرك بأدنى سبب للتحرريك فلما خلقت هذه الجبال وكانت كالخشونات على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالأوتاد لمنعها إياها عن الحركة المستديرة اهـ، وقد تابع الإمام في هذا الحل العلامة البيضاوي، واعترض عليه بأنه لا وجه لما ذكره على مذهب أهل الحق ولا على مذهب الفلاسفة، أما الأول فلا نذات شيء لا تقتضي تحركه وإنما ذلك بإرادة الله تعالى، وأما الثاني فلا ن 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 الجبال لها 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 ولاريب في أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج تلك الكرة عن الاستدارة بحيث يمنعها عن الحركة، وكذا حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض، ثم قيل: الصحيح أن يقال خالق الله تعالى الأرض مضطربة لحكمة لا يعلمها إلا هو ثم أرساها بالجبال على جريان عادته في جعل الأشياء منوطة بالأسباب، وقال بعض المحققين في الجواب: إن المقصود أن الأرض من حيث كونها كرة حقيقية بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان حقها أحدا الأمرين لأنها من تلك الحيثية إما ذوميل مستدير كالأفلاك فكان حقها حينئذ أن تتحرك مثلها على الاستدارة وإما ذوميل مستقيم فحقها السكون لكنها تتحرك بأدنى قاسر، أما السكون فلا ن الجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لما يتحرك حركة طبيعية آنية 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 حقيقية على سطح حقيقي فانها لا تماسه إلا بنقطة فأدنى شيء ولو نفخة تندرج عن مكانها. نعم الواقع في نفس الأمر أحد الأمرين معينا وذكرهما توسيع للدائرة وهو أمر شائع فيما بينهم فيندفع قوله: وأما الثاني فلا ن الفلاسفة الخ، وأما قوله: إنه قد ثبت في الهندسة الخ فجوابه أنهم 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 المؤلف من الشعيرات المخالف

حكمه حكم كل شعرة، على أن تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حر كتها باعتبار الثقل وثقل هذه الجبال يكاد أن يقاوم ثقل الأرض لأن الجبال أجسام صلبة حجرية والأرض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي أزلت عليها حبات من حديد، وما يقال: من أن فيه غير ذلك ابتناء على قواعد الفلسفة فلا يطعن فيه لأن ذلك الابتناء غير مضر إن لم يخالف القواعد الشرعية كما فيما نحن فيه، واعترض على مادعي المعترض صحته بأنه يرد عليه ما أورده، وظنى أنه بعد الوقوف على مراده لا يرد عليه شيء مما ذكر، ونحن قد أسلفنا نحوه واطننا الكلام في هذا المقام ومنه يظهر ما هو الاوفق بقواعد الاسلام، ثم ما ذكره المجيب من أن المصرح به في كتب الهيئة أن في كل اقليم ثلاثين جبلاً بل أكثر خلاف المشهور وهو أن في الاقليم الاول عشرين وفي الثاني سبعة وعشرين وفي الثالث ثلاثة وثلاثين وفي الرابع خمسة وخمسين وفي الخامس ثلاثين وفي كل من السادس والسابع أحد عشر والمجموع مائة وسبعة وثمانون جبلاً على أن كلامه لا يخلو عن مناقشة فتدبر، ومعنى (ألقى) على ما نقل ابن عطية عن المتأولين خلق وجعل، واختار هو أنه أخص من ذلك وذلك أنه يقتضى أن الله سبحانه أوجد الجبال من محض قدرته واختراعه لا من الأرض ووضعها عليها وأيد بأخبار رويها في هذا المقام وقد تقدم بعضها، ولم يعد بعلى كما في قوله تعالى: (وألقى عليك محبة مني) للإشارة إلى كمال الجبال ورسوخها وثباتها في الأرض حتى كأنها مسامير في ساجة وانظر هل تعد من الأرض فيحنت من حلف لا يجلس على الأرض إذا جلس عليها أم لا فلا يحنت لم يحضرنى من تعرض لذلك، والظاهر الاول لعد العرف إياها منها وإن كان ظاهر هذه الآية كغيرها عدم العد، وقوله تعالى: (وَأَنهَارًا) عطف على رواسي والعامل فيه (ألقى) إلا أن تسلطه عليه باعتبار ما فيه من معنى الجمل والخلق أو تضمينه إياه، وعلى التقديرين لا اضمار وهو الذي اختاره غير واحد، وجوز أن يكون مفعولاً به لفعل مضمّر وليس اجماعاً خلافاً لابن عطية، أى وحمل أو خلق أنهاراً نظير ما قيل في قوله • علقها تبناً وماء بارداً • وقدر أبو البقاء شقو والعطف حيثئذ من عطف الجمل و كأنه لما كان أغلب منابع الانهار من الجبال ذكر الانهار بعد ما ذكر الجبال، وقوله تعالى: (وَسُبُلًا) عطف على (أنهاراً) أى وجعل طرقاً لمقاصدكم (لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥) لها فالتعليل بالنظر إلى قوله تعالى: (وسبلاً) كما هو الظاهر، ويجوز أن يكون تعليلاً بالنظر إلى جميع ما تقدم لأن تلك الآثار العظام تدل على بطلان الترك، وقيل: تدل على وجود فاعل حكيم في قوله تعالى: (تهتدون) تورية حيثئذ (وَعَلَامَاتٍ) معالم يستدل بها السابلة من نحو جبل ومنهل ورائحة تراب، فقد حكى أن من الناس من يشم التراب فيعرف بشمه الطريق وانها مسلوكة او غير مسلوكة ولذا سميت المسافة مسافة أخذاً لها من السوف بمعنى الشم، وأخرج ابن جرير. وغيره عن ابن عباس أنها معالم الطرق بالنهار. وعن الكلبي أنها الجبال. وعن قتادة أنها النجوم، وقال ابن عيسى: المراد منها الامور التي يعلم بها ما يراد من خط أو لفظ أو إشارة أو هيئة، والظاهر ما ذكر أولاً، وأغرب ما فسرت به وأبعده أن المراد منها حيطان طوال رقق كالحيات في ألوانها وحرقاتها تكون في بحر الهند الذي يسار اليه من اليمن، سميت بذلك لأنها إذا ظهرت كانت علامة للوصول إلى بلاد الهند وأمانة للنجاة (وَبِالنَّجْمِ مُمْ يَهْتَدُونَ ١٦) بالليل في البر والبحر، والمراد بالنجم الجنس فيشمل الخنس وغيرها بما يهتدى به، وعن السدي تخصيص ذلك بالثريا والفرقدين وبنات نعش والجدي؛ وعن الفراء

تخصيصه بالجدى والفرقدين ، وعن بعضهم أنه الثريا فإنه علم بالغلبة لها ، ففي الحديث إذا طلع 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 صح هذا لا يعدل عنه، والجدى هو جدى الفرقد، وهو على ما في المغرب بفتح الجيم وسكون الدال والمنجمون يصغرونه فرقاينه وبين البرج ، وقيل : إنه كذلك لغة ، واستدل على ارادة ما يعم ذلك بما في اللوامح 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 الذي قضى بذنا قاض حكم أن يرد الماء إذا غاب النجم

وهو نظير قوله : ه حتى إذا ابتلت حلاقيم الخلق ه والضمير يحتمل أن يكون عاما لكل سالك في البر والبحر من المخاطبين فيما تقدم ، وتغيير التعبير للثغرات ، وتقديم الجار والمجرور للفاصلة والضمير المنفصل للتقوى ، ويحتمل أن يكون الضمير لقريش لأنهم كانوا كثيرى الاسفار للتجارة مشهورين للاهتداء في مسائرهم بالنجم ، واخراج الكلام عن سنن الخطاب ، وتقديم الجار والضمير للتخصيص كأنه قيل : وبالنجم خصوصا هؤلاء خصوصا يهتدون ، 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 أفاده العلامة الربانى أبو العباس أحمد بن البناء لأنه إن اعتبر ذلك بما يسامت رؤس أهل مكة من النجوم فليس مسقط العمود منه على بسيط مكة هو العمود الواقع منه على بسيط غيرها من المدن ، وإن اعتبر بالجدى فلا يلزم من أن يكون في مكة على الكنتف أو على المنكب أن يكون في غيرها كذلك إلا أن يكون في دائرة السمات المارة برؤس أهل مكة والبلاد الآخر ، وذلك مجبول لا يتوصل اليه إلا بمعرفة ما بين الطولين والعرضين وهو شىء اختلف 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 فمى فعل ذلك فقد استقبل البيت إن أراد بكبد السماء فيه كبد سماء بلده فليس بصحيح لأن الشمس لا تستوى في كبد السماء في وقت واحد في بلدين متنائيين كثيرا ، وإن أراد به كبد سماء 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 الاتحري الجهة ومعرفة الجهة تحصل بالنجوم وكذا غيرها مما هو مذكور في محله (أفمن يخلق) ما ذكر من المخلوقات البديعة أو يخلق كل شىء يريد به (كمن لا يخلق) شيئا ماجليلا أو حقيرا ، وهو تبيكيت للكفرة وابطال لاشرا كههم وعبادتهم غيره تعالى شأنه من الاصنام بانكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينه سبحانه وبينه بعد تعداد ما يقتضى ذلك اقتضاء ظاهرا ،

وتعقيب الهمزة بالفاء لتوجيه الانكار إلى ترتيب توهم المشابهة المذكورة على ما فعل سبحانه من الامور العظيمة الظاهرة الاختصاص به تعالى شأنه المعلومة كذلك فيما بينهم حسبما يؤذن به غير آية ، والاقتصار على ذكر الخلق من بين ما تقدم لكونه أعظمه وأظهره واستتباعه اياه أو لكون كل من ذلك خاقا مخصوصا أى أبعد ظهور اختصاصه سبحانه بمبدئية هذه الشؤون الواضحة الدالة على وحدانيته تعالى وتفرد بالالوهية واستحقاق العبادة يتصور المشابهة بينه وبين ما هو بمعزل عن ذلك بالمرّة كما هو قضية اشراكم ، وكان حق الكلام بحسب الظاهر في بادىء النظر أفمن لا يخلق كمن يخلق ، لكن قيل: حيث كان التشبيه نسبة تقوم بالمنتسبين اختير ما عليه النظم الكريم مراعاة لحق سبق الملكة على العدم وتفاديا عن توسط عدمها بينها وبين جزئياتها المفصلة قبلها وتبنيها على كمال قبح ما فعلوه من حيث أن ذلك ليس مجرد رفع أصنامهم عن محلها بل هو حط لمنزلة الربوبية إلى مرتبة الجداد ولا ريب أنه أقبح من الأول ، والمراد بمن لا يخلق كل ما هذا شأنه من ذوى العلم كالملائكة وعيسى عليهم السلام وغيرهم كالاصنام ، وأنى (بمن) تغليبا لذوى العلم على غيرهم مع ما فيه من المشاكلة أو ذوى العلم خاصة ويعرف منه حال غيرهم بدلالة النص ، فان من يخلق حيث لم يكن كمن لا يخلق وهو من جملة ذوى العلم فما ظنك بالجداد ، وقيل : المراد به الاصنام خاصة ، والتعبير (بمن) إما للمشاكلة أو بناء على ما عند عبديتها ، والأولى ما تقدم ، ودخول الاصنام في حكم عدم المشابهة إما بطريق الاندراج أو بطريق الانفهام بدلالة النص على الطريق البرهاني قاله بعض المحققين . واستدل بالآية على بطلان مذهب المعتزلة في زعمهم أن العباد خالقون لأفعالهم . وقال الشهاب بعد أن قرر تقدير المفعول عاما على طرز ما ذكرنا : وجوز أن يكون العموم فيه مأخوذا من تنزيل الفعل : نزلة اللازم أنه علم من هذا عدم توجه الاحتجاج بها على المعتزلة في إبطال قولهم بخلق العباد أفعالهم كما وقع في كتب الكلام لأن السلب الكلى لا ينافى الإيجاب الجزئى اه حسبما وجدناه في النسخ التي بأيدينا ولعلها سقيمة والافلاظن ذلك الاكبوة جواد وهو ظاهر (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ١٧) أى الأتلا حظون فلا تتذكرون ذلك فانه لجلاته لا يحتاج إلى شيء سوى التذكر وهو مراجعة ما سبق تصوره 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 مكنية في المفعول المقدر وإثبات التذكر تخييل فتذكره (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) تذكير اجمالى لنعمه تعالى بعد تعداد طائفة منها ، وفصل ما بينهما بقوله تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق) كما قيل للبادرة الى الزام الحجّة والقام الحجر إثر تفصيل ما فصل من الأفاعيل التي هي أدلة التوحيد ، ودلالاتها عليه وإن لم تكن مقصورة على حيثية الخلق ضرورة ظهور دلالتها عليه من حيثية الانعام أيضا لكنها حيث كانت من مستتبعات حيثية الأولى استغنى عن التصريح بها ثم بين حالها بطريق الاجمالي أى إن تعدوا نعمه تعالى الفائضة عليكم بما ذكر وما يذكر لا تطيقوا حصرها وضبط عددها فضلا عن القيام بشكرها ، وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك حسبما من الله تعالى به (ان الله لغفور) حيث يستر ما فرط منكم من كفر انها والاخلاق بالقيام بحقوقها ولا يعاجلكم بالعقوبة على ذلك (رحيم ١٨) حيث يفيضها عليكم مع استحقاقكم للقطع والحرمان بما تأتون وما تذكرون من أصناف الكفر والعصيان

التي من جعلتها المساواة بين الخالق وغيره ، وكل من ذينك الستر والافاضة نعمة وأيما نعمة ، فالجمله تعليل للحكم بعدم الاحصاء ، وتقديم المغفرة على الرحمة لتقدم التخلية على التحلية ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ ﴾ أي تضمرونه من العقائد والأعمال ﴿ وَمَا تُعْلِنُونَ ۙ ١٩ ﴾ أي تظهرونه منهما ، وحذف العائد لمراعاة الفواصل أي يستوى بالنسبة إلى علمه سبحانه المحيط الأمران ، وفي تقديم الأول على الثاني تحقيق للمساواة على أبلغ وجه ، وفي ذلك من الوعيد والدلالة على اختصاصه تعالى بصفات الإلهية ما لا يخفى ، أما الأول فلأن علم الملك القادر بمخالفة عبده يقتضى مجازاته ، وكثيرا ما ذكر علم الله تعالى وقدرته وأريد ذلك ، وأما الثاني فبناء على ما قيل : إن تقديم المسند إليه في مثل ذلك يفيد الحصر ، ومن هنا قيل : إنه سبحانه أبطل شركهم للاصنام أولا بقوله تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق) وأبطله ثانيا بقوله تبارك اسمه : (والله يعلم) الخ كأنه قيل : إنه تعالى عالم بذلك دون ما تشركون به فإنه لا يعلم ذلك بل لا يعلم شيئا أصلا فكيف يعد شريكا لعالم السر والخفيات •

وفي الكشف أن في الجملة الأولى اشعارا بأنه تعالى وما كفهم حق الشكر لعدم الامكان وتجاوز سبحانه عن الممكن إلى السهل الميسور ، وفي الثانية ما يشعر بأنهم قصرُوا في هذا الميسور أيضا فاستحقوا العتاب • ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾ شروع في تحقيق أن آلهتهم بمعزل عن استحقاق العبادة وتوضيحه بحيث لا يبقى فيه شائبة ريب بتعداد أحوالها المنافية لذلك منافاة ظاهرة ، وكأنها إنما شرحت مع ظهورها للتنبية على حال حماقة المشركين وأنهم لا يعرفون ذلك إلا بالتصريح أي والآلهة الذين تعبدونهم أي الكفار ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ سبحانه ﴿ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا ﴾ من الأشياء أصلا أي 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 تكرار ، وقيل عليه : إنه مبنى على أن من يخلق ومن لا يخلق على غير معين ، ويفهم من سابق كلام هذا البعض أنه بنى الكلام على أن الأول هو الله تعالى والثاني الاصنام ، ويقتضى تقريره هناك عدم الحاجة إلى هذه المقدمة للعلم بها وكونها مفروغا عنها ، فالوجه أن التكرار لمزاوجة قوله تعالى : ﴿ وَهُمْ يُخْلِقُونَ ۙ ٢٠ ﴾ وتعقب بأن المصرح به العموم في الموضوعين وأما التخصيص فيهما بما ذكر فلأن 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 الأيراداه ، ولعل الأوجه في توجيه الذكر ما أشرنا إليه أولا ، وحيث أنه لا تلازم أصلا بين نفي الخالقية وبين الخلوقة أثبت ذلك لهم صريحا على معنى شأنهم أنهم يخلقون إذ الخلوقة مقتضى ذواتهم لأنها مكنة مفتقرة في وجودها وبقائها إلى الماعل ، وبناء الفعل للمفعول - كما قال بعض الأجلة - لتحقيق التضاد والمقابلة بين ما أثبت لهم وما نفي عنهم من وصف الخالقية والمخلوقية وللإيدان بعدم الحاجة إلى بيان الماعل لظهور اختصاص بفاعله جل جلاله ، ولعل تقديم الضمير هنا لمجرد التقوى ، والمراد بالخلق منفيًا ومثبًا 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 معاملتهم، والتعبير عن ذلك بالخلق لرعاية المشاهدة، وفي ذلك من الإيماء بمزيد ركاكة عقول المشركين ما فيه حيث أشركوا بخالقهم مخلوقهم، وإرادة هذا المعنى من الأول أيضاً ليست بشيء إذ القدرة على مثل ذلك الخلق ليست بما يدور عليه إستحقاق العبادة أصلاً. وقرأ الجمهور بالتاء 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 الأخير وبالتاء في الأولين، وقرئت الثلاثة بالياء في رواية عن أبي عمرو. وحمزة، وقرأ الأعمش (والله يعلم الذي تبذون وما تكتمون والذين تدعون) الخ بالتاء من فوق في الأفعال الثلاث، وقرأ طاحه (ماتخفون وما تعلنون. وتدعون) بالتاء كذلك، وحملت القراءتان على التفسير لمخالفتها لسواد المصحف، وقرأ محمد اليماني (يدعون) بضم الياء وفتح العين مبنيًا للفعول أي يدعونهم الكفار ويعبدونهم (أموات) خبر ثان للوصول أو خبر مبتدأ محذوف أي هم أموات، وصرح بذلك لما أن إثبات المخلوقية 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: (غير أحياء) خبر بعد خبر أيضاً أوصفة (أموات) وفائدة ذكره التأكيد عند بعض وأختير التأسيس وذلك أن بعض ما لا حياة فيه قد تعتربه الحياة كالنطفة فجاء به للاحتراز عن مثل هذا البعض فكأنه قيل: هم أموات حالا وغير قابلين للحياة. آلا، 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 كزبير أو سيموت كعيسى والملائكة عليهم الصلاة والسلام وما ليس من شأنه الحياة أصلاً كالاصنام. و (غير أحياء) على هذا إذا فسر بنير 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 الأموات هم الداعين، وأخبر عنهم بذلك تشبيهاً لهم بالأموات لكونهم ضللاً لا غير مهتدين، ولا يخفى ما فيه من البعد (وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۚ) الضمير الأول للآلهة 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: وسمى الشاعر شاعراً لفطنته ودقة معرفته، ثم ذكر أن المشاعر الحواس وأن معنى لا تشعرون لا تدركون بالحواس وأن لو قيل في كثير مما جاء فيه لا تشعرون لا تعقلون لم يجز إذ كثير مما لا يكون محسوساً يكون معقولاً، و « إيان » عبارة عن وقت الشيء ويقارب معنى متى، وأصله عند بعضهم أي أو ان أي أي وقت فحذف الالف ثم جعل الواو ياء وأدغم وهو كما ترى. وقرأ أبو عبد الرحمن « إيان » بكسر الهمزة وهي لغة قومه سليم، والظاهر أنه معمول ليبعثون 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 الجاد بالامور الظاهرة بديهى الاستحالة عند كل أحد فكيف بما لا يعلمه الا العليم الخبير . وفي البحر أن فيه تهكما بالمشركين وأن آلهتهم لا يعلمون وقت بعثهم ليجازوهم على عبادتهم اياهم ، ولعل هذا جار على سائر الاحتمالات فى الآلهة ، وفيه تنبيه على أن البعث من لوازم التكليف لأنه للجزاء والجزاء للتكليف فيكون هو له وأن معرفة وقته لا بد منه فى الألوهية ، وقيل : ضميرا (يشعرون - ويبعثون) للآلهة ويازم من نفي شعورهم بوقت بعثهم نفي شعورهم بوقت بعث عبدتهم وهو الذى يقتضيه الظاهر ، ومن جوز أن يكون المراد من الاموات الكفرة الضلال جعل ضميرى الجمع هناهم ، والكلام خارج مخرج الوعيد أى وما يشعر أولئك المشركون متى يبعثون الى التعذيب ، وقيل : الكلام تم عند قوله تعالى : (وما يشعرون) و (ايان يبعثون) ظرف لقوله سبحانه : ﴿ إلهكم إله واحد ﴾ على معنى أن الاله واحد يوم القيامة نظير (مالك يوم الدين) قال أبو حيان : ولا يصح هذا القول لأن ايان إذ ذاك تخرج عما استقر فيها من كونها ظرفا اما استفهاما أو شرطا وتمحض للظرفية بمعنى وقت مضافا للجملة بعده نحو وقت يقوم زيد أقوم ، على أن هذا التعلق فى نفسه خلاف الظاهر ، والظاهر أن قوله سبحانه : (إلهكم) تصريح بالمدعى وتلخيص للنتيجة غيب اقامة الحججة ﴿ فالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ وأحوالها التى من جملتها البعث وما يعقبه من الجزاء ﴿ قُلُوبُهُمْ مُنكَّرَةٌ ﴾ للوحدانية جاحدة لها أو الآيات الدالة عليها ﴿ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ۚ ﴾ عن الاعتراف بها أو عن الآيات الدالة عليها ، والفاء اللابذان 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 للشعار بعليه ما فى حيز الصلة له ، فان الكفر بالآخرة وبما فيها من البعث والجزاء على الطاعة بالثواب وعلى المعصية بالعقاب يودى إلى قصر النظر على العاجل وعدم الالتفات الى الدلائل الموجب لانكارها وإنكار موداها والاستكبار عن اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام وإيمان به ، وأما الايمان بها وبما فيها فيدعو لاحالة إلى الالتفات إلى الدلائل والتأمل فيها رغبة ورهبة 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 والأول أظهر ، واسناد الانكار إلى القلوب لانها محل وهو أبغ من إسناده اليهم ، ولعله إنما لم يسلك فى إسناد الاستكبار مثل ذلك لأنه أثر ظاهر كما تشير اليه الآية بعد ، وقد قال بعض العلماء : كل ذنب يمكن التستر به وإخفاؤه إلا التكبر فانه فسق يازمه الاعلان ﴿ لَأَجْرَمَ ﴾ أى حق أو حقا ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ ﴾ من الانكار ﴿ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ 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 فالمراد من العلم بذلك (٢ - ١٦ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

الوعيد بالجزاء عليه ، وأن وما بعدها في تأويل مصدر مرفوع - بلا جرم - بناء على ما ذهب إليه الخليل .
وسيدويه . والجمهور من أنها اسم مركب مع لا تركيب 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
أها 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 لا صدأ ولا منع 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 يغنى (لا جرم) عن القسم تقول : لا جرم لا تينك وحينئذ فتكون الجملة جواب القسم (إنه) جل جلاله
(لا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ ٢٣) أي مطلقا ويدخل فيه من استكبر عن التوحيد أو عن الآيات الدالة عليه
دخولا أوليا ، وجوز أن يراد به أولئك المستكبرون والأول أولى ، وأياما كان فالاستفعال ليس للطلب مثله
فيما تقدم ، وجوز كونه عاما مع حمل الاستفعال على ظاهره من الطلب أي لا يجب من طلب الكبر فضلا عن
اتصف به ، وقد فرق الراغب بين الكبر والتكبر والاستكبار بعد القول بأنها متقاربة ، والحق أنه قد يستعمل
بعضها موضع بعض ، وسيأتي إن شاء الله تعالى ذكر ذلك آنفاً وأظنه قد تقدم أيضا ، والجملة تعليل لما تضمنه
الكلام السابق من الوعيد ، والمراد من نفى الحب البغض وهو عند البعض مؤول بنحو الانتقام والتعذيب ،
والأخبار الناطقة بسوء حال المتكبر يوم القيامة كثيرة جدا •

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ) أي لأولئك المستكبرين ، وهو بيان لإضلالهم غيب بيان ضلالهم ، وقيل : الضمير
لكفار قريش الذين كانوا - كما روى عن قتادة - يقعدون بطريق من يغدو على النبي ﷺ يطلع على جليلة أمره
فاذا مر بهم قال لهم : (مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ) على محمد عليه الصلاة والسلام (قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٢٤) أي 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 ليعلموا ما عندهم
وقيل : القائل بعضهم على سبيل التهمك وإلا فهو لا يعتقد إنزال شيء ، ومثل هذا يقال في الجواب عن
تسميته بالمنزل في الجواب بناء على تقدير المبتدأ فيه ذلك ، ويجوز أن يسموه بما ذكر على الفرض والتسليم
ليردوه كقوله : (هذا ربي) وقيل : قدره منزلا مجارة ومشاكلة •

وفي الكشف ان (ماذا) منصوب - بأنزل - أي أي شيء أنزل ربكم أو مرفوع بالابتداء بمعنى أي شيء أنزل
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 الزمخشري نظرا وبينه بما بينه وأجاب بما أجاب، وأطال الطيبي الكلام في ذلك ، وقد أجاد صاحب الكشف في هذا المقام فقال : إن قوله أو مرفوع بالابتداء بمعنى أي شيء أنزله إيضاح والا فالمعنى ما الذي أنزله على المصرح به في المفصل اذ لا وجه لحذف الضمير من غير استئالة (١) 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 حقها أن تكون معلومة للمخاطب وأين الحكم المسلم المعلوم من غيره، وإذا ثبت ذلك فليعلم أنه على تقديرين لم يطابق به الجواب لقوله في (قالوا خيرا) طوبق به الجواب بخلاف (أساطير) وقوله دنا كقوله تعالى : (ماذا ينفقون) إلى آخره فيمن رفع تشبيهه في العدول إلى الرفع لا وجهه فإن الجواب هنالك طبق السؤال بخلاف ما نحن فيه ، وإنما قدروا 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 التعيين للمنزل أجيب بأن ذلك المحقق عندك أساطير تكفي 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 الموافق لما ذكره من بعد على ما مره وجعل ما ذكره هنالك وجهها ثالثا وأنه طوبق به الجواب ههنا وتوجيه اختلاف التقديرين ادعاء ونزولا عما 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) متعلق - بقالوا - كما هو الظاهر أي قالوا ذلك لأن يحملوا (أوزارهم) أي آثامهم الخاصة بهم وهي 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 تصيبهم في الدنيا أو طاعة مقبولة فيها كما تكفر بذلك أوزار المؤمنين ، وقال الامام : معنى ذلك أنه لا يخفف من عذابهم شيء بل يوصل اليهم بكليته ، وفيه دليل على أنه تعالى قد يسقط بعض العقاب عن المؤمنين اذ لو كان هذا المعنى حاصل للكل 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 افعى ما خلق الله تعالى وجهها وأنته ربحا فيجلس إلى جنبه كلما افزعه شيء زاده وكلما يخاف شيئا زاده خوفا فيقول : بئس صاحب انت ومن أنت ؟ فيقول : وما تعرفني ؟ فيقول : لا . فيقول : أنا عمك كان قبيحا فلذلك تراني قبيحا وكان منتنا فلذلك تراني منتنا طاطىء إلى أركبك فطالما ركبتني في الدنيا فيركبه وهو قوله تعالى (ليحملوا أوزارهم كاملة) (يوم القيامة) ظرف ليحملوا (ومن أوزار الذين يضلونهم) أي وبعض اوزار من ضل

(١) فيه تأمل فتأمل اه منه

باضلالهم على معنى ومثل بعض اوزارهم - فن - تبعية لان مقابلته لقوله تعالى : (كاملة) يعين ذلك .
 والمراد بهذا البعض حصة التسبب فالمضل والضال شريكان هذا يضل وهذا يطاوعه فيتحاملان الوزر والضال
 اوزار غير ذلك وليست تلك محمولة ، وقال الاخفش : ان (من) زائدة اي واوزار الذين يضلونهم على معنى
 أنهم يعاقبون عقابا يكون مساويا لعقاب كل من اقتدى بهم ، والى الزيادة ذهب ابو البقاء واعترض على التبعض
 بأنه يقتضى ان المضل غير حامل كل اوزار الضال وهو مخالف للمأثور « من سن سنة سيئة فعله وزرها ووزر
 من عمل بها من غير أن ينقص ذلك من اوزارهم شيئا » وفيه ان المأثور يدل على التبعض لا أن بينهما مخالفة كما
 لا يخفى، ولتوهم هذه المخالفة قال الواحدى : إن من للجنس أى ليحملوا من جنس اوزار الاتباع، وتعقبه أبو حيان
 بأن من التى لبيان الجنس لا تقدر بما ذكر وإنما تقدر بقولنا الاوزار التى هى اوزار الذين يضلونهم فيؤول 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 لا يقالوا اي قدر
 صدور ذلك ليحملوا ، ويجيء حديث تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وأنت تدرى أن فيه خلافاه
 وجوز فى البحر كونها لام الأمر الجازمة على معنى أن ذلك الحمل متحتم عليهم فيتم الكلام عند قوله
 سبحانه : (أساطير الأولين) والظاهر العاقبة، وصيغته الاستقبال فى (يضلونهم) للدلالة على استمرار الاضلال أو
 باعتبار حال قولهم لا حال الحمل •

(بغير علم) حال من المفعول كأنه قيل : يضلون من لا يعلم انهم ضلال على الباطل، وفيه تفيه على أن
 كيدهم لا يروج على ذى لب وإنما يقلدهم الجهلة الأغبياء وفيه زيادة تعبير لهم وذم إذ كان عليهم إرشاد الجاهلين
 لا اضلالهم ، وقيل : انه حال من الفاعل أى يضلون غير عالمين بأن ما يدعون اليه طريق الضلال ، وقيل :
 المعنى حينئذ يضلون جهلامنهم 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 ذكر من هذا
 المؤيد أنه اذا جعل حالا من المفعول لم يكن له تعلق بما سبق له الكلام من حال المضلين وقد هديت الى وجهه •
 ورجحه 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 حمل 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 قومها 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 بشىء يزرونه ويرتكبونه من الأثم فعلهم المذكور •

(قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) وعيد لهم برجوع 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 لان ما بعد يدل على أنه لم يحصل الصرف، وجوز أن يرتكب فيه التجريد أي سوا منصوبات وحيلا ليخدعوا بهارسل الله عليهم الصلاة والسلام (فَأَنَّى اللَّهُ بِنَائِهِمْ 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 المحيي بسهولة وهو مستحيل بظاهره في حقه سبحانه ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أي أمر الله تعالى وروى ذلك عن قتادة، وجعل ذلك في الكشف من قبيل أنى عليه الدهر بمعنى أهلكه وأفناه، وحينئذ لا حاجة إلى تقدير المضاف. وقرئ (بنيتهم) وهو بمعنى بنائهم يقال بنيت أنى ابناؤهم وبنية وبنى نعم كثيرا ما يبر بالبنية عن الكعبة وقرأ جعفر بن يثيم والضحاك (بيوتهم) (فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ) أي سقط عليهم سقف بانيهم إذ لا يتصور له القيام بعد تهم قواعده، (ومن) متعلق بخروهم 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 تحته حين هدم. ومن الناس من زعم أن (على) بمعنى عن وهي للتعليل والكلام على تقدير مضاف أي خر من أجل كفرهم السقف وجرى بقوله تعالى: (من فوقهم) مع (خر) للدفع توهم أن يكون قد خروهم ليسوا تحته، ولا يخفى أنه تطويل من غير طائل بل كلام لا ينبغي أن يتفوه به فاضل؛ والكلام تمثيل يعني أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل لم يكرها بهارسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وابطال الله تعالى إياها وجعلها سبباً لهلاكهم كحال قوم بنوا بنياناً وعمدوه بالاساطين فأنى ذلك من قبل أساطينه بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته، ووجه الشبه أن ما نصبوه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البرار والفناء فالاساطين بمنزلة المنصوبات وإنقلابها عليهم مهلكة كإنقلاب تلك الحيل على أصحابها والبيان ما كان زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتطواطأوا عليه من الرأي المدعم بالمكائد، ويشبه ذلك قولهم، من حفر لأخيه جياً وقع فيه منكباًه ويقرب من هذا ما قيل إن المراد احبط الله تعالى أعمالهم، وقيل الأمر مبني على الحقيقة، وذلك أن نمرود بن كنعان بنى صرحاً بابل ليصعد بزعمه إلى السماء ويعرف أمرها ويقا تل أهلها وأفرط في علوه فكان طول 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 وعلى أتباعه فهلكوا، وقيل: هدمه جبريل عليه السلام بجناحه ولما سقط تبلبلت الناس من الفزع فتكلموا يوماً ثلاثاً وسبعين لساناً فلذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك السريانية، ولا يخفى ما في هذا الخبر من المخالفة للمشهور لأن موجهه أن هلاك نمرود كان بما ذكر والمشهور أنه عاش بعد قصة الصرح وأهلكه الله تعالى ببعوضه وصلت لدماعه اظهاراً لـ كمال خسته وعجزه وجزاه سبحانه من جنس عمله لأنه صعد إلى جهة السماء بالنسور فأهلكه الله تعالى بأخس الطيور، وما ذكر في وجه تسمية المكان المعروف ببابل هو المشهور، وفي معجم البلدان ان مدينة بابل يوراسف

الجبار واشتق اسمها من المشتري لأن بابل باللسان البابلي الاول اسم للمشتري وأخر بها الاسكندر، وما ذكر من أن اللسان كان قبل ذلك السريانية ذكره البغوي ونظر فيه الخازن بأن صالحا عليه السلام وقومه كانوا قبل وكانوا يتكلمون بالعربية وكان قبائل قبل إبراهيم عليه السلام مثل طسم وجديس يتكلمون بالعربية أيضا وقد يدفع بالعناية •

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 ومجاهد (السقف) بضم السين فقط وكلاهما جمع سقف وفعل على ما قال أبو حيان محفوظان في جمع فعل وليساه قيسين فيه ويجمع على سقوف وهو القياس. وقرأت فرقة (السقف) بفتح السين وضم القاف وهي لغة في السقف، وذكر أن الأصل مضموم القاف وساكنه مخففة وكثر استعماله على عكس قولهم رجل بفتح فضم ورجل بفتح فسكون وهي لغة تميمية ﴿ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٢٦ ﴾ باتيانه منه بل يتوقعون اتيان مقابله مما يريدون ويشتهون، والمراد به العذاب العاجل، وفي عطف هذه الجملة على ما تقدم تهويل لأمر هلاكهم، وبدل على أن المراد به العاجل قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ ﴾ أي يذلهم، والظاهر أن ضمائر الجمع - للذين مكروا - من قبل كأنه قيل: قد ذكر الذين من قباهم فعذبهم الله تعالى في الدنيا ثم يعذبهم في العقبى، و (ثم) للإيحاء إلى ما بين الجزاءين من التفاوت مع ما تدل عليه من التراخي الزماني، وتقديم الظرف على الفعل قيل لقصر الاجزاء على يوم القيامة، والمراد به ما بين بقوله سبحانه: ﴿ وَيَقُولُ ﴾ أي لهم تفضيحا وتوينخا ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِي ﴾ الى آخره، ولا شك 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 فتبقى النفس وترقبه 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: والضمير اما للمغترين في حق القرآن الكريم أو لهم ولمن مثلوا بهم من الماكرين، وتخصيصه بهم بأباه السابق والسياق اه • وفيه من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيه فليتأمل، وفسر بعضهم الاجزاء 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 ﴾ الى آخره ياباه لأنه قبل دخولهم النار. وأجيب بأن الواو لا تقتضي الترتيب، وأنت تعلم أن الأولى مع هذا حمله على مطلق الازلال، وازدادة الشركاء الى نفسه عز وجل لادنى ملاسة بناء على زعمهم أنهم شركاء لله سبحانه عما يشركون فتكون الآية كقوله تعالى: ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ • وجوز أن يكون ما ذكر حكاية منه تعالى لإضافتهم 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 خزيبين فعلى وقولى ، وأشير إلى الأول أولاً لأنه أنسب بسابقه . وقرأ الجمهور (شركائى) بمدوداً مهموزاً مفتوح الياء ، وفرقة كذلك إلا أنهم سكنوا الياء فتسقط في الدرج لالتقاء الساكنين ، والبزى عن ابن كثير بخلاف عنه بالقصر وفتح الياء ، وإنكر ذلك جماعة وزعموا أن هذه القراءة غير مأخوذ لأن قصر الممدود لا يجوز إلا ضرورة ، وليس كما قالوا فإنه يجوز في السعة ، وقد وجه أيضاً بان الهمزة المكسورة قبل الياء حذفت للتخفيف وليس كقصر الممدود مطلقاً ، مع أنه قد روى عن ابن كثير قصر التى في القصص و(ورائى) فى مريم ، وعن قبل قصر (أن رآه استغنى) فى العلق فكيف يعد ذلك ضرورة *

نعم قال أبو حيان : إن وقوعه فى الكلام قليل فاعرف ذلك فقد غفل عنه كثير من الناس .

(الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ) أى تخاصمون وتنازعون الانبياء عليهم السلام وأتباعهم فى شأنهم وتزعمون أنهم شركاء حقايقين بينوا لكم ضد ذلك ، وفسر بعضهم المشاققة بالمعاداة ، وتفسيرها بالمخاصمة ليظهر تعلق (فيهم) به ولا يحتاج إلى جعل فى للسببية أولى ، وقيل : للمخاصمة مشاققة أخذاً من شق العصا أو لكون كل من المتخاصمين فى شق ، والمراد بالاستفهام استحضارها للشفاعة على طريق الاستهزاء والتبكيت ، فانهم كانوا يقولون : إن صح ما تقولون فالاصنام تشفع لنا ، والاستفسار عن مكاتبتهم لا يوجب غيبتهم حقيقة بل يكفى فى ذلك عدم حضورهم بالعنوان الذى كانوا يزعمون أنهم متصفون به فليس هناك شركاء ولا أمكانها .

وقيل : إن ذلك يوجب الغيبة ، ويقال : إنه يحال بينهم وبين شركائهم حينئذ ليتفقدوهم فى ساعة علقوا الرجا بهافهم أو انهم لما لم ينفعوهم فكأنهم غيب . ولا يحتاج الى هذا بعدما علمت على أنه أورد على قوله . ليتفقدوهم إلى آخره أنه ليس بسديد ، فانه قد تبين للمشركين حقيقة الامر فرجعوا عن ذلك الزعم الباطل فكيف يتصور منهم التفقد . وأجيب بأنه يجوز أن يغفلوا لعظم الهول عن ذلك فيتفقدوهم ، ثم إن 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 ، ونافع بكسرها ورويت عن الحسن ، ولا يلتفت إلى تضعيف أبى حاتم . وقرأت فرقة بتشديدها على أنه ادغم نون الرفع فى نون الوقاية . والكسر على حذف ياء المتكلم والاكتفاء به أى تشاقونى . 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 لله تعالى : وأما قوله تعالى (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) يعنى المشركين فمؤول أيضاً بغير شبهة (قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) من اهل الموقف وهم الانبياء عليهم السلام والمؤمنون الذين أوتوا علماً بدلائل التوحيد وكانوا يدعونهم فى الدنيا إلى التوحيد فيجادلونهم ويتكبرون عليهم ، واقصر يحيى بن سلام على المؤمنين والامر فيه سهل . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنهم الملائكة عليهم السلام . ولم نقف على تقييده اياهم . وعن مقاتل أنهم الحفظة منهم . ويشعر 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 توييخا للمشركين واطهارا للشهامة بهم وتقريراً لما كانوا يعظونهم وتحقيقاً لما أوعدهم به . وإيثار صيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه وتحمته حسبما هو المعهود في أخباره تعالى كقوله سبحانه : (ونادى أصحاب الجنة) •

﴿ إِنَّ الْخِزْيَ ﴾ الذال والهوان . وفسره الراغب بالذال الذي يستحق منه ﴿ الْيَوْمَ ﴾ منصوب بالخزى على رأى من يرى أعمال المصدر باللام كقوله : ضعيف النكاية أعداءه أو بالاستقرار في الظرف الواقع خبراً لإن ، وفيه فصل بين العامل والمعمول بالمعطوف إلا أنه مغتفر في الظرف . وأل للحضور أي اليوم الحاضر ، وإيراده للاشعار بأنهم كانوا قبل ذلك في عزة وشقاق ﴿ وَالسُّوء ﴾ العذاب ومن الخزى به جعل ذكر هذا للتأكيد ﴿ عَلَى الْكُفْرِينَ ٢٧ ﴾ بالله تعالى وآياته ورسله عليهم السلام ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ بتأنيث الفعل ، وقرأ حمزة . والاعمش (يتوفاهم) بالتذكير هنا وفيما سيأتى إن شاء الله تعالى ، والوجهان شائعان في أمثال ذلك •

وقرىء بادغام تاء المضارعة في التاء بعدها ويجتلب في مثله حينئذ همزة وصل في الابتداء وتسقط في الدرج وإن لم يعهد همزة وصل في أول فعل مضارع . وفي مصحف عبد الله تاء واحدة في الموضعين ، وفي الوصول أوجه الأعراب الثلاثة . الجر على أنه صفة (الكافرين) أو بدل منه أو بيان له ، والنصب والرفع على القطع للزم ، وجوز ابن عطية كونه مرتفعاً بالابتداء وجملة (فألقوا) خبره . وتعقبه أبو حيان بأن زيادة الفاء في الخبر لا تجوز هنا الأعلى مذهب الاخفش في اجازته وزيدتها في الخبر مطلقاً نحو زيد فقام أي قام ، ثم قال : ولا يتوهم أن هذه الفاء هي الداخلة في خبر المبتدأ إذا كان موصولاً وضمن معنى الشرط لأنها لا يجوز دخولها في مثل هذا الفعل مع صريح أداة الشرط فلا يجوز مع ما ضمن معناه اه بلفظه . ونقل شهاب عنه أنه قال : إن المنع مع ما ضمن معناه أولى . وتعقبه بأن كونه أولى غير مسلم لأن امتناع الفاء معه لأنه لقوته لا يحتاج إلى رابط إذ واضح مباشرته للفعل وما تضمن معناه ليس كذلك ، وكلامه الذي نقلناه لا يشعر بالاولوية فلعلة وجدله كلاماً آخر يشعر بهاء واستظهر هو الجر على الوصفية ثم قال : فيكون ذلك داخلاً في المقول ، فان كان القول يوم القيامة يكون (توفاهم) بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية ، وان كان في الدنيا أي لما أخبر سبحانه أنه يخزيهم يوم القيامة ويقول جل وعلا لهم ، ايقول قال أهل العلم : ان الخزى اليوم الذي أخبر الله تعالى أنه يخزيهم 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) إلى آخره من كلام الذين أوتوا العلم وأن يكون اخباراً منه تعالى ، والظاهر أن القول يوم القيامة فصيغة المضارع لاستحضار صورة توفى الملائكة إياهم كما قيل آنفاً لما فيها من الهول ، وفي تخصيص الخزى والسوء بمن استمر كفره إلى حين الموت دون من آمن منهم ولو في آخر عمره ، وفيه تنديم لهم لا يخفى أي الكافرين المستمرين على الكفر إلى أن توفاهم الملائكة ﴿ ظَالِمٍ لِّنَفْسِهِمْ ﴾ أي حال كونهم مستمرين على الشرك الذي هو ظالم منهم لأنفسهم وأي ظلم حيث عرضوا للعذاب المقيم ﴿ فَأَلْقُوا السَّلْمَ ﴾ أي الاستسلام كما قاله الاخفش

وقال قتادة : الخضوع ، ولا بعد بين القولين . والمراد عليهما أنهم أظهروا الانقياد والخضوع ، وأصل الالتقاء في الاجسام فاستعمل في اظهارهم الانقياد واشعارا بغاية خضوعهم وانقيادهم وجعل ذلك كالشيء الملقى بين يدي القاهر الغالب . والجملة قيل عطف على قوله تعالى : (ويقول أين شركائي) وما بينهما جملة اعتراضية جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤس الاشهاد . وكان الظاهر فيلقون إلى آخره إلا أنه عبر بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع أى يقول لهم سبحانه ذلك فيستسلمون وينقادون ويتركون المشاقة 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 . واعتراض الأول بان قوله تعالى : ﴿ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ ﴾ إما أن يكون منصوبا بقول مضمير وذلك القول حال من ضمير (ألقوا) أى ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيرا 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 ما بين 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 لا يبطال النفي ولا يقال : الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التأويل . ومن الناس من قال بجواز وقوع الكذب يوم القيامة ، وعليه فلا اشكال ، 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 شركائي) وأرادوا بالسوء الشرك منكرين صدوره عنهم ، وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه سيئا لا إنكارا لكونه كذلك مع الاعتراف بصدوره عنهم ، ونفى أن يكون جوابا عن قول أولى العلم ادعاء لعدم استحقاقهم لما دهمهم من الخزي 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 استعطاف 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 أوليا أى ما كنا نعمل سوا ما فضلا عن الشرك ، و (من) على كل حال زائدة و (سوء) مفعول لنعمل ﴿ بلى ﴾ رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل أولى العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام ، ويتعين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومعاناته أى 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 الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعدد الافراد ، وجوز أن يراد

(٢ - ١٧ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

بالأبواب أصناف العذاب ، فقد جاء اطلاق الباب على الصنف كما يقال : فلان ينظر في باب من العلم أى صنف منه وحينئذ لا مانع في كون الخطاب لكل فرد ، وأبعد من قال : المراد بتلك الأبواب قبور الكفرة المملوأة عذاباً مستديلاً بما جاء « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » (خَلْدَيْنَ فِيهَا) حال مقدرة ان أريد بالدخول حدوثه ، ومقارنة 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 المعهود في القرآن الكريم ﴿ فَلَبَسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ۚ ﴾ (٢٩) أى عن التوحيد ، وذكرهم بعنوان التكبر للاشعار بعليته لثواتهم فيها ، وقد وصف سبحانه الكفار فيما تقدم بالاستكبار وهنا بالتكبر ، وذكر الراغب أنهما 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 المكان الذي يحب وفي الوقت الذي يحب وهو محمود . والثاني أن يتشبع فيظهر 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 بالمتكبر . والثاني أن يكون متكفرا 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 جىء بها للتأكيد اعتناء بالذم لما أن القوم ضالون مضلون كما ينبيء عنه قوله تعالى : (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) وللتأكيد اعتناء بالمدح جىء 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 يوث باللام ، وقيل : (فلبس مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) 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 جىء بالتأكيد 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 (فماذا) اسم واحد مركب للاستفهام بمعنى أى شيء محله النصب (بأنزل) و (خيرا) مفعول لفعل محذوف ، وفي اختيار ذلك دليل على أنهم لم يتلعثموا في الجواب وأطبقوه على السؤال معترفين بالإنزال على خلاف الكفرة حيث عدلوا بالجواب عن السؤال فقالوا : هو (اساطير الاولين) وليس من الانزال فى شيء . نعم قرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (خير) بالرفع - فإسم استفهام و (ذا) إسم موصول بمعنى الذى أى أى شيء الذى أنزله ربكم ، و (خير) خبر مبتدأ محذوف فيتوافق جملة الجواب والسؤال في كون كل منهما جملة اسمية ، وجعل (ماذا) منصوبا على المفعولية لما مرور رفع (خير) على الخبرية لمبتدأ جائز الا أنه 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، وينحل مراده من ذلك بالرجوع الى ما نقلناه عنه سابقا والتأمل فيه فتأمل 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 الوافد 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 أناسا من أشرفكم المعدودين المعروفة انسابهم 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: أنا 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 فمفارقون له فيرجع أحدهم فذلك قوله تعالى: (وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الآواين) فاذا كان الوافد ممن عزم الله تعالى له على الرشاد فقالوا له: مثل ذلك قال: بش الوافد أنا 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 ليقوى ما عنده بجوابه أو لنحو ذلك كالأستلذاذ بسماع الجواب وكثيرا ما يسأل المحب عما يعمله من أحوال محبوه استلذاذا بمداهمة ذكره وتشنيفا لسمعه بسني دره الا فاسقنى خمرًا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرا إذا أمكن الجهر

بل يجوز أيضا ان يكون السائل من الكفرة المعاندين وغرضه بذلك التلاعب والتهكم (للذين 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 اهتمدوا 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، واقتصر بعضهم على هذا الاحتمال، والمراد بالحسنة حينئذ إما الثواب العظيم الذي أعده الله تعالى يوم القيامة للمحسنين وإما التضعيف بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ما لا يعمله غيره جل وعلا، واختير كونه متعلقا بما بعده لأنه 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 أوتوا في الدنيا من الثواب •

وجوز أن يكون المعنى خير على الاطلاق فيجوز إسناد الخيرية الى نفس دار الآخرة (وَلَنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ ۝ ٣٠) أى دار الآخرة حذف لدلالة ما سبق عليه كما قاله ابن عطية والزجاج وابن الانباري وغيرهم، وهذا كلام مبتدأ أعده منه تعالى للذين اتقوا علي قلوبهم، وهو في الوعد هنا نظير (ليجعلوا أوزارهم) في الوعيد فيما مر، وجوز أن يكون (خيرا)

مفعول (قالوا) وعمل فيه لأنه في معنى الجملة كقوله قصيده أو صفة مصدر أي قولا خيرا، وهذه الجملة بدل منه فمحلها النصب أو مفسرة له فلا محل لها من الاعراب، وعلى التقديرين قولهم في الحقيقة «للذين أحسنوا» الخ إلا أن الله سبحانه سماه خيرا ثم حكاه كما تقول: قال فلان جميلا من قصدنا واجب حقه علينا، وعلى ما ذكر لا يكون دلالة النصب على ما مر لما أشير إليه هناك وإنما تكمن من حيث شهادة الله تعالى بخيرية قولهم ويحتمل جعل ذلك كما الكشف مفعول (أنزل) (١) ويكون تسميته خيرا من الله تعالى كما في قوله سبحانه: (ليقولن خلقه من العزيز العالم) ليشعر أول ما يقرع السمع بالمطابقة من غير نظر إلى فهم معناه، وأما قولهم: «للذين أحسنوا» أي قالوا أنزل هذه المقالة فإن ما يفهم من المطابقة بعد تدبر المعنى، وزعم بعضهم أنه لا يجوز جعله منصوبا - بأنزل - لأن هذا القول ليس منزلا من الله تعالى، وفيه تفوت المطابقة حينئذ وهو كلام ناشئ من قلة التدبر. وفي البحر الظاهر أن (للذين) الخ مندرج تحت القول وهو تفسير للخير الذي أنزل الله تعالى في الوحي، وظاهره أنه وجه آخر غير ما ذكر وفيه رد على الزاعم أيضا، 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.

(جَنَّاتُ عَدْنٍ) خبر مبتدأ محذوف كما اختاره الزجاج وابن الأنباري أي هي جنات، وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أي لهم جنات أو هو المخصوص بالمدح (يَدْخُلُونَهَا) نعت لجنات عند الحوفي بناء على أن (عدن) نكرة وكذلك (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) وكلاهما 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 أي يدخلون جنات عدن يدخلونها، قال أبو حيان. وهذه القراءة تقوى كون «جنات» مرفوعا مبتدأ والجملة بعده خبره، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنها «ولنعمة دار المنة» بناء مضمومة ودار مخفوضة فيكون «نعمة» مبتدأ مضافا إلى دار و«جنات» خبره. وقرأ اسمعيل بن جعفر عن نافع «يدخلونها» بالياء على الغيبة والفعل مبنى للمفعول، ورويت عن أبي جعفر، وشيبة (لَهُمْ فِيهَا) أي في تلك الجنات (مَا يَشَاؤُنَ) الظرف الأول خبر - لما - والثاني حال منه، والعامل ما في الأول من معنى الحصول والاستقرار أو متعاقب به لذلك أي 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 بقريظة المقام فيفيد أن الإنسان لا يجد جميع ما يريد إلا في الجنة فتأمل. والجملة في موضع الحال نظير ما تقدم، وزعم أن لهم متعلق بتجري أي تجرى من تحتها الأهار لتفهم «وفيها ما يشاؤون» مبتدأ وخبر في موضع الحال لا يخفى حاله عند ذوى التمييز (كَذَلِكَ) مثل ذلك الجزاء الأوفى (يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ ٣١) أي جنسهم فيشمل كل من يتقى من الشرك والمعاصي وقيل من الشرك ويدخل فيه المتقون المذكورون دخولا أوليا ويكون فيه بعث غيرهم على التقوى أو المذكورين فيكون فيه تحسير للكفرة، قيل: وهذه الجملة تؤيد كون قوله سبحانه «للذين أحسنوا» عدة فإن جعل ذلك جزاء لهم ينظر إلى الوعد به من الله تعالى وإذا كان مقول

(١) وقد نص سعد بن جلي على عدم المانع من جملة مفعول أنزل مقدرام منه

القول لا يكون من كلامه تعالى حتى يكون وعداً منه سبحانه، وقيل: إنها تؤيد كون «جنات» خبره مبتدأ محذوف لا مخصوصاً بالمدح لأنه إذا كان مخصوصاً بالمدح يكون كالصريح في أن «جنات عدن» جزاء للمتقين فيكون «كذلك» الخ تأكيداً بخلاف ما إذا كان خبراً مبتدأ محذوف فإنه لم يعلم صريحاً أن جنات عدن جزاء للمتقين وفيه نظر وكذا في سابقه إلا أن في التعبير بالتأييد ما هوون 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 إلى أن الطهارة عن الشرك هي الأصل الأصيل. وفي إرشاد العقل السليم بعد تفسير الظلم بالكفر وتفسير طيبين بطاهرين عن دنس الظلم وجعله حالاً قال: وفائدته الإيذان بأن ملاك الأمر في التقوى هو الطهارة عما ذكر إلى وقت توفيقهم، ففيه حث للؤمنين على الاستمرار على ذلك ولغيرهم على تحصيله. وقال مجاهد: المراد بطيبين - زكية أقوالهم وأفعالهم، وهو مراد من قال: طاهرين من ظلم أنفسهم بالكفر والمعاصي وإلى هذا ذهب الراغب حيث قال: الطيب من الإنسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال وتحلى بالعلم والإيمان ومحاسن الأعمال وإياهم قصد بقوله سبحانه: (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) ه. وانتصر لذلك بأن وصفهم بأنهم متقون موعودون بالجنة في مقابلة الأعمال يقتضى ما ذكر، وحملوا الظلم فيما مر على ما يعم الكفر والمعاصي لأن ذلك مجاب بقولهم: «ما كنا نعمل من سوء» فلا تفوت المناسبة في جعل هذا مقابلاً لذلك لكن في الاستدلال بما ذكر في الجواب على إرادة العام ما لا يخفى، والكثير على تفسير الطيب بالطاهر عن قاذورات الذنوب مطابق الذي لا خبث فيه، وقيل: المعنى فرحين ببشارة الملائكة عليهم السلام إياهم أو بقبض أرواحهم لتوجه نفوسهم بالكلية إلى 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 يحيةكم بعد مكروه.

قال القرطبي: وروى نحوه البيهقي عن محمد بن كعب القرظي إذا استدعت نفس المؤمن جاءه ملك الموت عليه السلام فقال: السلام عليك يا ولي الله إن الله تعالى يقرأ عليك السلام وبشره بالجنة ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ التي أعدها الله تعالى لكم ووعدهم إياها وكأنها إنما لم توصف لشهرة أمرها.

وفي إرشاد العقل السليم اللام للامد أى (جنات عدن) الخ ولذلك جردت عن النعت وهو كما ترى، والمراد دخولهم فيها بعد البعث بناء على أن المتبارد الدخول بالارواح والابدان والمقصود من الأمر بذلك قبل مجيء وقته البشارة بالجنة على أتم وجه ويجوز أن يراد الدخول حين التوفى بناء على حمل الدخول على الدخول بالارواح كما يشير إليه خبر «القبر روضة من رياض الجنة» وكون البشارة بذلك دون البشارة بدخول الجنة على المعنى الأول 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 المروي 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 توفاهم الملائكة) يقولون مبتدأ وخبر أو يجعل يقولون حالا مقدره من الملائكة (والذين) على حاله أولا 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 ينتظر كفار مكة المار ذكرهم ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ لقبض أرواحهم كما روى عن قتادة. ومجاهد ، وقرأ حمزة. والكسائى. وابن وثاب. وطلحة. والاعمش (يأتهم) بالياء آخر الحروف ﴿أَوْ يَأْتَىٰ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ أى القيامة كما روى عن تقدم أيضا ، وقال بعضهم: المراد به العذاب الدنيوى دونها لأن انتظارها يجامع انتظار اتيان الملائكة فلا يلائمه العطف بأو لا لأنها ليست نصا فى العناد إذ يجوز أن يعتبر منع الخلو ويراد بإيرادها كفاية كل واحد من الامرين فى عذابهم بل لأن قوله تعالى فيما سيأتى إن شاء الله تعالى: (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) فأصابهم الآية صريح فى أن المراد به ما أصابهم من العذاب الدنيوى وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ارادة الاول التعبير - يأتى - دون يأتهم ، وقيل: المراد باتيان الملائكة اتيانهم للشهادة بصدق النبي ﷺ أى ما ينتظرون فى تصديقك إلا أن تنزل الملائكة تشهد بنبوتك فهو كقوله تعالى: (لولا أنزل عليه ملك) والجمهور على الاول ، وجعلوا منتظرين لذلك مجازا لأنه يلحقهم حقوق الامر المنتظر كما قيل : واختير ان ذلك لمباشرتهم أسباب العذاب الموجبة له المؤدية اليه فكأنهم يقصدون اتياءه ويتصدون لوروده ، ولا يخفى ما فى التعبير بالرب وإضافته إلى ضميره ﷺ من اللطف به عليه الصلاة والسلام ، وسيأتى قريبا إن شاء الله تعالى وجه ربط الآيات ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك الفعل من الشرك والتكذيب ﴿فَعَلَّ الَّذِينَ﴾ خلوا ﴿مَنْ قَبْلَهُمْ﴾ من الامم ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ إذ أصابهم جزاء فعلهم ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ 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 عَمِلُوا﴾ أى أجزية أعمالهم السيئة على طريقة اطلاق اسم السبب على المسبب ايذانا بفظاعته ، وقيل: الكلام على حذف المضاف • وتعقب بأنه يوم أن لهم أعمالا غير سيئة والتزم ومثل ذلك بنحو صلة الارحام ، ولا يخفى أن المعنى ليس على التخصيص ، والداعى إلى ارتكاب أحد الامرين أن الكلام 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 مطلقا ثم خص فى الاستعمال باحاطة الشر ، فلا يقال: أحاطت به النعمة بل النعمة. وهذا أبلغ وأفظع 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 آنفاً ، وقيل : (ما) مصدرية وضمير (به) للرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يذكر ، والمراد أحاط بهم جزاء استهزائهم 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) متعلق - بـ يستهزؤن - قدم للقاصلة ، هذا ثم ان قوله تعالى : (هل ينظرون) الخ على ما في الكشاف رجوع الى عدم ما هم فيه من العناد والاستشراء في الفساد وأنهم لا يقلعون عن ذلك كأسلافهم الغابرين الى يوم التناد ، وما وقع من احوال اضدادهم في البين كان لزيادة التحسير والتبكيث والتخسير ، وفيه دلالة على أن الحججة قد تمت وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أدى ما عليه من البلاغ المبين ، وقوله تعالى : (فأصابهم) عطف على (فعل الذين من قبلهم) وترتب اذ المعنى كذلك التكذيب والشرك فعل أسلافهم وأصابهم ما أصابهم ، وفيه تحذير مما فعله هؤلاء وتذكير لقوله سبحانه : (قد مكر الذين من قبلهم) ولا يخفى حسن الترتيب على ذلك لأن التكذيب والشرك تسببا لاصابة السيئات لمن قبلهم ، وقوله سبحانه : (وما ضلهم الله) اعتراض واقع حاق موقعه ، وجعل ذلك راجعا الى المفهوم من قوله تعالى : (هل ينظرون) أي كذلك كان من قبلهم مكذبين لزمهم الحججة منتظرين فأصابهم ما كانوا منتظرين سديد حسن الا أن معتمد الكلام الاول وهو أقرب مأخذاً ، ودلالة (فعل) عليه أظهر ، فهذه فذلك تضمنت محصل ما قابلوا به تلك النعم والبصائر وأدخ فيها تسليته صلى الله تعالى عايه وسلم والبشرى بقلب الدائرة على من تربص به وباصحابه عليه الصلاة والسلام الدوائر وختمت بما يدل على أنهم انقطعوا فاحتجوا بآخر ما يحتج به المحجوج يتقلب عليه فلا يبصر الا وهو مثلوج مشجوج وهو ما تضمنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَهِيَ مِنْ تَمَنَاءِ قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ : (هل ينظرون) ألا 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 لو شاء ربنا لآتيناهم الكتاب) ويكفي في الانقلاب ما يشير اليه قوله سبحانه : (قل فله الحججة البالغة) وفي ارشاد العقل هذه الآية بيان لمن آخر من كفر أهل مكة فهم المراد بالموصول ، والعدول عن الضمير اليه لتقريرهم من السلف منهم ذلك من أول الامر ، والمعنى لو شاء الله تعالى عدم عبادتنا لشيء غير سبحانه كما تقول ما عبدنا ذلك ﴿ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا ﴾ الذين نهى بهم في ديننا ﴿ وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ من السوائب والبصائر وغيرها - فن - الاولى بيانية والثانية زائدة لتأكيد الاستغراق وكذا الثالثة (ونحن) لتأكيد ضمير (عبدنا) لتصحيح العطف لوجود الماصل وإن كان - سبأه - ، وتقدير مفعول (شاء) عدم العبادة بما صرح به بعضهم ، وكان الظاهر أن يضم اليه عدم التحريم . واعترض تقدير ذلك بأن عدم الاحتياج إلى المشيئة كما ينفي عنه قوله ﷺ : « ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن » حيث لم يقل عليه الصلاة والسلام ما شاء الله تعالى كان وما شاء عدم كونه لم يكن بل يكفي فيه عدم مشيئة الوجود ، وهو ما نى قولهم : علة عدم علة الوجود ، فالاولى أن يقدر المفعول وجوديا كالتوحيد والتحليل وكامثال ما جئت به والامر في ذلك سهل وفي تخصيص الأشرار والتحريم بالنفي لأنهما أعظم وأشهر ما هم عليه ، وغرضهم من ذلك كما قال بعض المحققين تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام والظعن في الرسالة رأسا ، فان حاصله إن ما شاء الله تعالى يجب ومأم يشأ يمتنع فلو أنه سبحانه شاء أن نوحده ولا نشرك به شيئا ونحل ما أحله ولا نحرم شيئا بما حرمانا كما تقول الرسل

وينقلونه من جهته تعالى لكان الامر كما شاء من التوحيد ونفى الاشرار وتحليل ما أحله وعدم تحريم شيء من ذلك وحيث لم يكن كذلك ثبت أنه لم يشأ شيئاً من ذلك بل شاء ما نحن عليه وتحقق أن ما تقوله 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 ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُلِ ﴾ الذين أمروا بتبليغ رسالات الله تعالى وعزائم أمره ونهييه ه

﴿ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٣٥ ﴾ أى ليست وظيفتهم الا البلاغ للرسالة الموضح طريق الحق والمظهر أحكام الوحي التى منها تحتم تعلق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لهديهم سبلنا) ه

واما الجاؤم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاؤا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التى بدور 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 وصرف اختيارهم الجزئى الى تحصيله والا لكان الثواب والعقاب اضطررا بين ، والفاء على هذا للتعليل كما قيل كذلك فعل اسلافهم وذلك باطل فان الرسل عليهم السلام ليس شأنهم الا تبليغ الأوامر والنواهي لا تحقيق مضمونها تسرا والجماء اه ، وكأنى بك لا تبريه من تكلفه ه

وهو متضمن للرد 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 بالبيان والبرهان ، ويطلعوا على بطلان الشرك وقبحه وبرائة 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 بما هو على هذا المنوال ، ولعمري أنه فسر الآيات على وفق هواه وهى عليه لاله لو تدبر ما فيها وحواه ، وقدرد عليه غير واحد من المحققين وأجلة المدققين وبينوا أن الآية بمعزل عن أن تكون دليلا لأهل الاعتزال كما أن الشرطية لا تنتج مطلوب أولئك 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 للرسل عليهم السلام أو لتسليم أنهم على الباطل اعتذاراً بأنهم مجبورون ، والاول باطل لأن المشيئة تتعلق بفعلهم المشروع وغيره فما شاء الله تعالى أن يقع منهم مشروعاً وقع كذلك وما شاء الله تعالى أن يقع لا كذلك وقع لا كذلك ، ولا شك أن من توهم أن كون الفعل بمشيئته تعالى ينافى مجيء 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 باطلاً أيضاً اذ لا جبر لأن المشيئة تعلقت بأن يشركوا اختياراً منهم والعلم تعلق كذلك

ومثله في التحريم فهو يؤكّد دفع العذر لأنّه 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 الابحج اذ بعد ذلك التبيين يتضح الحق للناظرين ولا تجدى نفعا مجادلة المعاندين ، وجوز أن يكون قولهم هذا منعا 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 مستقبحا 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 للموضح للحق فان ما شاء الله تعالى وجوده أو عدمه لا يجب ولا يمتنع مطلقا كما 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 ﴾ من الامم الخالية ﴿ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ وحده ﴿ وَاجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ هو كل ما يدعو الى الضلالة ، وقال الحسن : هو الشيطان ، والمراد من اجتهابه اجتناب ما يدعو اليه ﴿ فَمَنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الامم ﴿ مَنْ هَدَى اللَّهُ ﴾ الى الحق من عبادته أو اجتناب الطاغوت أن 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 قسيما للهداية التي هي بارادته تعالى ومشيئته كان هو ايضا كذلك . وأما ان إرادة القبيح قبيحة فلا يجوز اتصاف الله سبحانه بها فظاهر الفساد لأن القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا إرادته وخلقه على ما تقرّر في الكلام . وأنت تعلم أن كلتا الاشارتين في غاية الحفاء ، ولينظر أى حاجة الى الحصر وما المراد به على جعل (فهل على الرسل) الى آخره مشيرا إلى جواب الشبهة الأولى . وقال الامام : إن المشركين أرادوا من قولهم ذلك انه لما كان الكل من الله تعالى كان بعثه الأنبياء عليهم السلام عبثا فنقول : هذا اعتراض على الله تعالى وجار مجرى طلب العلة في أحكامه تعالى وأفعاله وذلك باطل اذ الله سبحانه أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يجوز أن يقال له لم فعلت هذا ولم لم 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 ، ولا شك أنه انما يحسن منه تعالى ذلك بحكم كونه الها منزها عن اعتراضات المعترضين ومطالبات المنازعين ، فكان ايراد هذا السؤال من هؤلاء الكفار موجبا للجهل والضلال والبعد عن الله المتعال ، فثبت أن الله تعالى انما ذم هؤلاء القائلين لأنهم اعتقدوا أن كون الأمر كذلك يمنع من جواز بعثة الرسل لأنهم كذبوا في قولهم ذلك ، وهذا هو الجواب الصحيح الذي 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 أولا يحصل فذاك لا تعلق للرسل به ولكن الله تعالى يهدى من يشاء باحسانه ويضل من يشاء بخذلانه وهو كما ترى .

ونقل الواحدى فى الوسيط عن الزجاج أنهم قالوا ذلك على الهزو ولم يرتضه كثير من المحققين ، وذكر بعضهم أن حمله على ذلك لا يلائم الجواب . نعم قال فى الكشف عند قوله تعالى : (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) إنهم دفعوا قول الرسل عليهم السلام بدعوتهم الى عبادته تعالى ونهيمهم عن عبادة غيره سبحانه بهذه المقالة وهم ملزمون على مساق هذا القول لأنه اذا استند الكل الى مشيئته تعالى فقد شاء ارسال الرسل وشاء دعوتهم الى العباد وشاء جحودهم وشاء دخولهم النار ، فالانكار والدفع بعد هذا القول دليل على أنهم قاوه لا عن اعتقاد بل مجازفة ، وقال فى موضع آخر عند نظير الآية أيضا : أنهم كاذبون فى 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 فى هذا المقام فى سورة الزخرف . وذكر أن فى كلامهم تعجيز الخالق باثبات التمانع بين المشيئة وضد المأمور به فيلزم أن لا يريد إلا أمره ولا ينهى إلا وهو لا يريد ، وهذا تعجيز من وجهين اخراج بعض المقدورات عن أن يصير محلها وتضييق محل أمره ونهيه وهذا بعينه مذهب اخوانهم القدرية اه ويجوز أن يقال : ان المشركين انما قالوا ذلك الزاماً بعمهم حيث سمعوا من المرسلين وأتباعهم أن ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن والافهم أجمل الخلق برهم جل شأنه وصفاته (انهم 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 بما لم يشأه والا لكان ، واللائق بكم عدم التعرض لخلاف مشيئة الله تعالى ، فان وظيفة الرسول الجرى على ارادة المرسل لأن ارسال انما هو لتنفيذ تلك الارادة وتحصيل المراد بها ، وهذا جمل منهم بحقيقة الأمر وكيفية تعاق المشيئة وفائدة البعثة ، وذلك لأن مشيئته تعالى انما تتعلق وفق علمه وعلمه انما يتعلق وفق ما عليه الشئ فى نفسه ، فانه تعالى ماشاء شركهم مثلا الا بعد أن علم ذلك وما علمه الا وفق ما هو عليه فى نفس الامر فهم مشركون فى الازل ونفس الامر ألا أنه سبحانه حين ابرزهم على وفق ما علم فيهم لو تركهم وحالهم كان لهم الحجة عليه سبحانه اذا عندهم يوم القيامة إذ يقولون حينئذ : ما جاءنا من نذير فأرسل جل شأنه الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فليس على الرسل الا تبليغ الاوامر والنواهي لتقوم الحجة البالغة لله تعالى ، فالتبليغ مراد الله تعالى من الرسل عليهم السلام لا قامه حجته تعالى على خلقه به ، ربيس مراد من خلقه الا ما هم عليه فى نفس الامر خيرا كان أو شراً . وفى الخبر يقول الله تعالى : (يا عبادى إنما أعمالكم أحصيتها لىم من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه) ولا منافاة بين الامر بشئ وإرادة غيره منه تعالى . والامر بذلك حسبما يليق بجلاله وجماله ، والارادة حسبما يستدعيه فى الآخرة الشئ فى نفسه ، وقد قرر الجماعة انفكاك الامر عن الارادة فى الشاهد أيضا : وذكر بعض الحنابلة الانفكاك أيضا لكن عن الارادة التكريذية لا مطلقا ، والبحث مفصل فى موضعه ، وإذا علم ذلك فاعلم ان قوله سبحانه : (فهل على الرسل الا البلاغ) يتضمن الإشارة الى ردم كأنه قيل : ما أشرتكم اليه من أن اللائق بالرسل ترك الدعوة الى خلاف ماشاء الله تعالى . والجرى على وفق المشيئة والسكوت عنا باطل لأن وظيفتهم والواجب عليهم هو التبليغ وهو مراد من منهم لتقوم به حجة الله تعالى عليكم لا السكوت وترك الدعوة ، وفى قوله سبحانه : (ولقد بعثنا الخواشع

يتفطن 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 القاضى في قوله تعالى : (ولقد بعثنا) الخ أنه بين فيه أن البعثة أمر جرت به السنة الالهية في الامم كلها سبباً لهدى من أراد سبحانه اهتداه وزيادة اضلال من أراد ضلاله كالغذاء الصالح ينفع المزاج السوى ويقويه ويضر المنحرف ويفنيه •

وفي إرشاد العقل السليم انه تحقيق لكيفية تعاق مشيئته تعالى بأفعال العباد بعد بيان ان الاجاء ليس من وظائف الرسالة ولا من باب المشيئة المتعلقة بما يدور عليه فك الثواب والعقاب من الافعال الاختيارية ، والمعنى انا بعثنا في كل امة رسولا يأمرهم بعبادة الله تعالى واجتناب الطاغوت فأمرهم فتنفروا فتنهم من هداية الله تعالى بعد صرف قدرته واختياره الجزئى الى تحصيل ما هدى اليه ومنهم من ثبت على الضلالة لعناده وعدم صرف قدرته الى تحصيل الحق ، والفاء في (فتنهم) نصيحة كما أشير اليه . وكان الظاهر في القسم الثاني - ومنهم من أضل الله - الا أنه غير الاسلوب الى ما في النظم الكريم الاشعار بأن ذلك اسوء واختيارهم كقوله تعالى : (وإذا مرضت فهو يشفين) و (أن) يحتمل أن تكون مفسرة لما في البعث من معنى القول وأن تكون مصدرية بتقدير حرف الجر اى بأن اعبدوا الله ﴿ فسيروا ﴾ أيها المشركون المكذبون القائلون : لو شاء الله ما عبدنا من دونه ﴿ في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ من عاد وثمود ومن سار سيرهم ممن حقت عليه الضلالة وقال كما قلتم لعلمكم تعتبرون ، وترتيب الامر بالسير على مجرد الاخبار بثبوت الضلالة عليهم من غير اخبار بحلول العذاب للايدان بأن ذلك غنى عن البيان ، وفي عطف الامر الثاني بالفاء اشعار بجوب المادة الى النظر والاستدلال المنقذين من الضلال ﴿ إن تحرّص على هدايتهم ﴾ خطاب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . والحرص فرط الارادة . وقرأ النخعي (وإن) بزيادة واو وهو الحسن . وأوجودة (تحرّص) بفتح الراء مضارع حرص بكسرها وهى لغة ، والجمهور (تحرّص) بكسر الراء مضارع حرص بفتحها وهى لغة الحجاز ﴿ فإن الله لا يهدي من يضل ﴾ جواب الشرط على معنى فاعلم ذلك أو علة للجواب المحذوف أى ان تحرّص على هدايتهم لم ينفع حرصك شيئاً فان الله تعالى لا يهدي من يضل ، والمراد بالموصول قريش المعبود عنهم فيما مر بالذين أشركوا ، ووضع الموصول موضع ضمير هم للتخصيص على اهم من حقت عليهم الضلالة وللشعار بعلة الحكم . ويجوز أن يراد به ما يشملهم ويدخلون فيه دخولا اولياء ، ومعنى الآية على ما قبل : انه سبحانه لا يخلق الهداية جبراً 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 (يهدى) كما هو الظاهر ، وقيل إن يهدى مضارع هدى بمعنى اهتدى فهو لازم و (من) فاعله وضمير الفاعل في (يضل) لله تعالى والعائد محذوف أى من يضله ، وقد حكى مجى هدى بمعنى اهتدى الفراء . وقرأ غير واحد من السبعة . والحسن . والاعرج . ومجاهد . وابن سيرين . والطاردي . ومزاحم الخراساني . وغيرهم (لا يهدى) بالبناء للمفعول - فن - نائب الفاعل والعائد وضمير الفاعل كما مر ، وهذه القراءة أبلغ من الاولى لأنها 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 هادى له ، وهذا - على ما قبل - ان لم نقل بازوم هدى وأما اذا

قلنا به فهما بمعنى الا أن هذه صريحة في عموم الفاعل بخلاف تلك مع أن المتعدى هو الاكثر. وقرأت فرقة منهم عبد الله (لا يهدى) بفتح الياء وكسر الهاء والذال وتشديدها، وأصله يهدى فأدغم كقولك في يختصم يختصم بخصمه وقرأت فرقة أخرى (لا يهدى) بضم الياء وكسر الدال، قال ابن عطية: وهي ضعيفة، وتعقبه في البحر بأنه إذا ثبت هدى لازماً بمعنى اهتدى لم تكن ضعيفة لأنه ادخل على اللازم همزة التعدية، فالمعنى لا يجعل مهتدياً من أضله. وأجيب بأنه يحتمل أن وجه الضعف عنده عدم اشتهاً أهدي المزيد. وقرئ (يضل) بفتح الياء، وفي مصحف أبي (فان الله لا يهدي لمن أضل) ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (٣٧) ينصرونهم في الهداية أو يدفعون العذاب عنهم وهو تميم بابطال ظن أن آلهتهم تنفعهم شيئاً وضمير لهم عائد على معنى من وصيغة الجمع في الناصرين باعتبار الجمعية في الضمير فان مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد لأن المراد في طائفة من الناصرين من كل منهم. ثم ان اول هذه الآيات ربما يوهم نصرة مذهب الاعتزال لكن آخرها مشتمل على الوجوه الكثيرة كما قال الامام الدالة على نصرة 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 الكشف 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 لأهل مكة ايضاً اي حلفوا بالله ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ مصدر منصوب على الحال اي جاهدين في أيمانهم ﴿لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ وهو مبنى على أن الميت يعدم ويفنى وأن البعث اعادة له وأنه يستحيل اعادة المعدم، وقد ذهب الى هذه الاستحالة الفلاسفة ولم يوافقهم في دعوى ذلك أحد من المتكلمين الا الكرامية. وأبو الحسين البصري 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 المعدم بعينه ممنوعة، وفي قسم هؤلاء الكفار على عدم البعث إشارة كما قال في التفسير الى أنهم يدعون العلم الضروري بذلك وأنت تعلم أنه إذا جوز اعادة المعدم بعينه كما هو رأي 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 المعدم وإنما عرض لها التفرقة ويعرض لها في البعث الاجتماع فلا اعادة لمعدم، وفيه بحث وان أيد بقصة ابراهيم عليه السلام ومن هنا قال المولى ميرزا جان: لا مخلص إلا بأن يقال ببقاء النفس المجردة (١) وأن البدن المبعوث مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافي 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 تدبر اه منه

أشبه الصور الى الصورة الأولى فتدبر؛ وسيأتى إن شاء الله تعالى في سورة يس تحقيق هذا المطلب على أتم وجهه ونقل عن ابن الجوزى. وأبي العالية أن هذه الآية نزلت لأن رجلا من المسلمين تقاضى ديننا على رجل من المشركين فكان فيما تكلم به المسلم الذي ارجوه بعد الموت فقال المشرك: وانك لتبعث بعد الموت وأقسم بالله لا يبعث الله من يموت فقص الله تعالى ذلك ورده أبلغ رد بقوله سبحانه: ﴿ بَلَى ﴾ لا يجاب النفي أى بلى يبعثهم ﴿ وَعَدَا ﴾ مصدر مؤكد لما دل عليه (بلى) اذ لا معنى له سوى الوعد بالبعث والاخبار عنه، ويسمى نحو هذا مؤكدا لنفسه وجوز أن يكون مصدر المحذوف أى وعد ذلك وعدا ﴿ عَلَيْهِ ﴾ صفة (وعدا) والمراد وعدا ثابتا عليه انجازه والافتس الوعد ليس ثابتا عليه، وثبوت الانجاز لا امتناع الخلف في وعده أو لأن البعث من مقتضيات الحكمة ﴿ حَقًّا ﴾ صفة أخرى - لو عدأ - وهى مؤكدة إن كان بمعنى ثابتا متحققا ومؤسسة إن كان بمعنى غير باطل أو نصب على المصدرية بمحذوف أى حق حقا ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ 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 يَعْلَمُونَ ۝ ٣٨ ﴾ 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 للايدان بأن ما عندهم بمعزل عن أن يسمى علما بل هو توهم صرف و جهل محض ، وتقدير مفعول (يعلمون) ما علمت هو الانسب بالسياق ، وجوز أن يكون التقدير لا يعلمون أنه وعد عليه حق فيكذبونه قائلين: (لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين) ﴿ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ متعاق بما دل عليه (بلى) وهو يبعثهم، والضمير لمن يموت الشامل للمؤمنين والكافرين إذ التبيين يكون للمؤمنين أيضا فاهم وإن كانوا عالمين بذلك لكنه عند معاينة حقيقة الحال يتضح الأمر فيصل علمهم الى مرتبة عين اليقين أى يبعثهم ليبين لهم بذلك وبما يحصل لهم بمشاهدة الاحوال كلها ومعاينتها بصورها الحقيقية الشان ﴿ الَّذِي يَخْتَلَفُونَ فِيهِ ﴾ (٢)

من الحق الشامل لجميع ما خالفوه بما جاء به الرسل المبعوثون فيهم ويدخل فيه البعث دخولا أوليا ، والتعبير عن ذلك بالموصول للدلالة على نفاخته وللشعار بعلة ما ذكر في حيز الصلة للتبيين، وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ بالله تعالى بالاشراك وانكار البعث الجسماني وتكذيب الرسل عليهم السلام ﴿ أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ۝ ٣٩ ﴾ وكل ما يقولونه ويدخل فيه قولهم: (لا يبعث الله من يموت) دخولا أو ليا هـ ونقل في البحر القول بتعلق (ليبين) الخ بقوله تعالى: (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا) أى بعثاه ليبين لهم ما اختلفوا فيه وأنهم كانوا على الضلالة قبل بعثه مفترين على الله سبحانه الكذب ولا يخفى بعد ذلك وتبادر ما تقدم، وجعل التبيين والعلم المذكورين غاية للبعث كما فى ارشاد العقل السليم باعتبار وروده فى معرض الرد على المخالفين وابطال مقالة المعاندين المستدعى للتعرض لما يردعهم عن المخالفة ويأخذ بهم الى الاذعان للحق فان الكفرة إذا علموا أن تحقق البعث اذا كان لتبيين أنه حق وليعلموا أنهم كاذبون فى انكاره كان أجزهم عن انكاره

(١) قوله بالطريق هكذا بخطه وامله بالطريق الأولى (٢) فى الأصل «فيه يختلفون» ونهى عليه قوله الآتى وتقديم الجار والمجرور لرعاية رؤس الآى ولكن التلاوة (يختلفون فيه) اهـ

وأدعى الى الاعتراف به ضرورة أنه يدل على صدق العزيمة على تحقيقه كما تقول لمن ينكر أنك تصلى لأصاين رغماً لأنفك وإظهاراً لكذبك ، ولأن تكرر الغايات أدل على وقوع المغياها والافالغاية الاصلية للبعث باعتبار ذاته انما هو الجزاء الذي هو الغاية القصوى للخلاق المغيا بمعرفته عز وجل وعبادته ، وانما لم يذكر ذلك لتكرار ذكره في مواضع وشهرته ، وفيه أنه انما لم يدرج علم الكفار بكذبهم تحت التبيين بأن يقال مثلاً : وأن الذين كفروا كانوا كاذبين بل جرى بصيغة العلم لأن ذلك ليس مما يتعلق به التبيين الذي هو عبارة عن اظهار ما كان مبهماً قبل ذلك بأن يخبر به فيختلف فيه كالبعث الذي نطق به القرآن فاختاف 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 عقلي وكان معنى تبيين الصدق اظهار ذلك المدلول وقطع احتمال نقيضه بعد ما كان محتملاً له احتمالاً عقلياً مناسب أن يتعلق التبيين بالذي فيه يختلفون من الحق ، وليس بين الصدق والحق كثير فرق ، ولما كان الكذب أمراً حادثاً لا دلالة الخبر عليه حتى يتعلق به التبيين والاظهار بل هو نقيض مدلوله فما يتعلق به يكون علماً مستأنفاً مناسب

أن يتعلق العلم بأنهم كانوا كاذبين فليتدبره .
 قيل : ولما كان العلم بما ذكر من روادف ذلك التبيين قيل (وليعلم الذين كفروا) دون وليجعل الذين كفروا عالمين ، وخص الاسناد 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 يأتي حصول مرتبة أعلا منها فلم يقل ذلك إيداناً بحصول هذه المرتبة من العلم لهم حينئذ ، ولعل فيه غفلة عن مراد القائل . وجوز أن يراد من علم الكفرة بأنهم كانوا كاذبين تعذيبهم 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 ، وحينئذ وجه تخصيص الاسناد بهم ظاهر ، وهو كما ترى . وزعم بعض الشيعة أن الآية في علي كرم الله تعالى وجهه والائمة من بنيه رضي الله تعالى عنهم وأنها من أدلة الرجعة التي 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 النوبة تفضي إن شاء الله تعالى الى بيانه ، وما أخرجه ابن مردويه عن علي 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 رضي الله تعالى عنه أراد أنها نزلت بسببي ، ويكون رضي الله تعالى عنه هو الرجل الذي تقاضى ديناً له على رجل من المشركين فقال ما قال كما مر عن ابن الجوزي . وأبي العالية ، وأخرجه عن أبي العالية عبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . واستنبط الشيخ بهاء الدين من الآية دليلاً على أن الكذب مخالفة الواقع ولا عبرة بالاعتقاد ، وهو ظاهر فافهم .

(إِمَّا قَوْلُنَا) استئناف لبيان التكوين على الاطلاق ابتداء أو إعادة بعد التنبيه على أنية البعث ومنه يعلم كيفيته - فما - كافة (قولنا) مبتدأ ، وقوله تعالى : (أشئ) متعلق به واللام للتبليغ كما في قولك : قلت لزيد قم فقام ، وقال الزجاج : هي لام السبب أي لأجل إيجاد شيء ، وتعقب بأنه ليس بواضح والمتبادر من الشيء

هنا المعدوم وهو أحد اطلاقاته، وقد برهن الشيخ إبراهيم الكوراني عليه الرحمة على أن إطلاق الشيء على المعدوم حقيقة كإطلاقه على الموجود وألف في ذلك رسالة جلية سماها جلاء الفهوم ، ويعلم منها أن القول بذلك الإطلاق ليس خاصا بالمعزلة كما هو المشهور ، ولهذا أول هنا من لم يقف على التحقيق من الجماعة فقال : إن التعبير عنه بذلك باعتبار وجوده عند تعلق مشيئته تعالى به لا أنه كان شيئا قبل ذلك .

وفي البحر نقلا عن ابن عطية أن في قوله تعالى : (لشيء) وجهين. أحدهما انه لما كان وجوده حتما جاز أن يسمى شيئا وهو في حال العدم ، والثاني أن ذلك تنبيه على الأمثلة التي ينظر فيها وأن ما كان منها موجودا كان مرادا وقيل له كن فكان فصار مثلا لما يتأخر من الأمور بما تقدم ، وفي هذا مخلص من تسمية المعدوم شيئا اه ، وفيه من الخفاء ما فيه ، وأياما كان فالتنوين للتذكير أي لشيء. أي شيء كان مما عز وهان (إذا أردناه) ظرف لقولنا. أي وقت تعلق إرادتنا بإيجاده (أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ) في تأويل مصدر خبر للبتداء ، واللام في

(له) كاللام في (لشيء) (فَيَكُونُ) أما عطف على مقدر يفصح عنه الفاء وينسحب عليه الكلام أي فنقول ذلك فيكون ، وأما جواب لشرط محذوف أي فاذا قلنا ذلك فهو يكون ، وقيل : انه بعد تقدير هو تكون الجملة خبرا لمبتدأ محذوف أي ما أردناه فهو يكون ، وكان في الموضوعين تامة ، والذي ذهب إليه أكثر المحققين وذكره مقتصرًا عليه شيخ الاسلام أنه ليس هناك قول ولا مقول له ولا أمر ولا مأمور حتى يقال : انه يلزم أحد المحالين أما خطاب المعدوم أو تحصيل الحاصل ؛ أو يقال : (انما) مستدعية انحصار قوله تعالى في قوله تعالى : (كن) وليس يلزم منه انحصار أسباب التكوين فيه كما يفيد قوله سبحانه : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) فان المراد بالأمر الشأن الشامل للقول والفعل ومن ضرورة انحصاره في كلمة كن انحصار أسبابه على الإطلاق في ذلك بل انما هو تمثيل لسهولة تأتي المقدورات حسب تعلق مشيئته تعالى وتصوير لسرعة حدوثها بما هو علم في ذلك من طاعة المأمور المطيع لأمر الأمر 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 إلى السلف ، وأجيب لهم عن حديث لزوم أحد المحذورين تارة بأن الخطاب تكويني ولا ضمير في توجيهه إلى المعدوم ، وتعقب بأنه قول بالتمثيل وتارة بأن المعدوم ثابت في العلم ويكفي في صحة خطابه ذلك حتى ان بعضهم قال بأنه مرثى له تعالى في حال عدمه ، وتعقب بما يطرد ، وأما حديث الانحصار فقالتوا ان الأمر فيه هين ، وقد مر بدحض 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 حادثا لزم التسلسل وهو محال فيكون قديما ومتى قيل بقدم البعض فليقل بقدم الكل ، وتعقب بأن كلمة اذا لا تفيد التكرار ولذا اذا قال لامرأته : اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرات لا تطلق الا طلقة واحدة فلا يلزم أن يكون كل محدث محدثا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل على أن القول بقدم (كن) ضروري البطلان لما فيه من ترتب الحروف ، وكذا يقال في سائر الكلام اللفظي .

وقال الامام : ان الآية مشعرة بحدوث الكلام من وجوه : الأول أن قوله تعالى : (انما قولنا لشيء اذا أردناه) يقتضى كون القول واقعا 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: (كأن فيكون) كـ فيه مقدمة على حدوث المكرون ولو بزمان واحد والمقدم على المحدث كذلك محدث فلا بد من القول بحدوث الكلام. نعم إنها تشعر بحدوث الكلام اللفظي الذي يقول به الخابلة ومن وافقهم ولا تشعر بحدوث الكلام النفسي. والأشاعرة في المشهور عنهم لا يدعون الا قدم النفس وينكرون قدم اللفظي، وهو بحث أطالوا الكلام فيه فلا يرجع. وما ذكر من دلالة «إذا» و«نقول» على الاستقبال هو ما ذكره غير واحد، لكن نقل أبو حيان عن ابن عطية أنه قال: ما في ألفاظ هذه الآية من معنى الاستقبال والاستئناف إنما هو راجع الى المراد لا إلى الإرادة، وذلك أن الأشياء المرادة المكونة في وجودها استئناف واستقبال لا في إرادة ذلك ولا في الأمر به لأن ذينك قديمان فمن أجل المراد عبر باذا ونقول. وأنت تعلم أنه لا كلام في قدم الإرادة لكنهم اختلفوا في أنها هل لها تعاق حاد أم لا؛ فقال بعضهم بالأول، وقال آخرون: ليس لها الا تعلق أزلي لكن بوجود الممكنات فيما لا يزال كل في وقته المقدر له. فالتعاقب تعلق ارادته في الازل بوجود زيد مثلاً في يوم كذا وبوجود عمرو في يوم كذا وهكذا، ولا حاجة الى تعاق حاد في ذلك اليوم، وأما الأمر فالنفسى منه قديم واللفظي حادث عن القائلين بحدوث الكلام اللفظي. وأما الزمان فكثيراً ما لا يلاحظ في الأفعال المستندة إليه تعالى، واعتبر كأن الله تعالى ولا شئ معه وخلق الله تعالى العالم ونحو ذلك ولا أرى هذا الحكم مخصوصاً فيما إذا فسر الزمان بما ذهب إليه الفلاسفة بل يطرد في ذلك وفيما إذا فسر بما ذهب إليه المتكلمون فتأمل والله تعالى الهادي • 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 ابتداءً بلا سبق مادة ومثال أمكن له تكوينها إعادة بعده، وظاهره أنه قول باعادة المعدوم، وظاهر كثير من النصوص أن البعث يجمع الأجزاء المتفرقة، وسيأتي تحقيق ذلك كما وعدناك آنفاً إن شاء الله تعالى وقرأ ابن عامر. والكسائي ههنا وفي يس «فيكون» بالنصب، وخرجه الزجاج على العطف على «نقول» أي فان يكون أو على أن يكون جواب (كـ)، وقد رد هذا الرضى وغيره بأن النصب في جواب الأمر مشروط بسببية مصدر الأول للثاني وهو لا يمكن هنا لاتحادهما فلا يستقيم ذلك، ووجه بأن مراده أنه نصب لأنه مشابه لجواب الأمر 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 يوجه بأنه إذا صدر مثله عن البليغ على قصد التمثيل لسرعة التأثير بسرعة مبادرة المأمور الى الامتثال يكون المعنى ان اقل لك اضرب تسرع الى الامتثال فيكون المصدر المسبب عنه مسبوكاً من الهيئة لا من المادة، ومصدر الثاني من المادة أو محصل المعنى وبه يحصل التغاير بين المصدرين ويتضح السببية والمسببية، وقال بعضهم: إن مراد من قال ان النصب للشابهة لجواب الأمر أن «فيكون» كما في قراءة الرفع معطوف على ما ينسحب عليه الكلام أو هو بتقدير فهو يكون خبر لمبتدأ محذوف الا أنه نصب لهذه المشابهة، وفيه ما فيه (وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ) أي: حقه - ففي - على ظاهرها ففيه إشارة إلى أنها هجرة متمكنة تمكن الظرف في مظهره فهي ظرفية مجازية أو لاجل رضاه - ففي - للتعليل كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ان امرأة دخلت النار في هرة، والمهاجرة في الاصل مصارمة

الغير ومنازكته واستعملت في الخروج من دار الكفر الى دار الايمان أى والذين هجروا أوطانهم وتركوها في الله تعالى وخرجوا ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ﴾ أى من بعد ظلم الكفار إياهم . أخرج عبد بن حميد وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن قتادة قال : هم أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ظلمهم أهل 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 ﴾ أى مابة حسنة، وحاصله لنزلهم في الدنيا منزلا حسنا، وعن الحسن داراً حسنة ، والتقدير الاول أظهر لدلالة الفعل عليه ، والثاني أوفق بقوله تعالى (تبوءوا الدار) ، وأياها كان - فحسنة - صفة محذوف منصوب نصب الظروف ، وجوز أن يكون مفعولاً ثانياً لنبؤأنهم على معنى لتعطينهم منزلة حسنة ، وفسر ذلك بالغلبة على أهل مكة الذين ظلموهم وعلى العرب قاطبة ، وقيل : هى ما بقى لهم في الدنيا من الثناء وما صار لأولادهم من الشرف ، وعن مجاهد أن التقدير بعيشة حسنة أى رزقا حسنا ، وقيل : التقدير عطية حسنة ، والمراد بالعطية المعطى ، ويفسر ذلك بكل شىء حسن ناله المهاجرون في الدنيا ، وقدر بعضهم تبوءة حسنة فهو صفة مصدر محذوف ، وقد تعتبر هذه التبوءة بحيث تشمل اعطاء كل شىء حسن صار للمهاجرين على نحو السابق . وفى البحر أن الظاهر أن إتصاب (حسنة) على المصدر على غير الصدر لأن معنى لنبؤأنهم لتحسن اليهم فحسنة بمعنى إحسانا ، على جميع التقادير (الذين هاجروا) مبتدأ وجملة (لنبؤأنهم) خبره هـ وجوز أبو البقاء أن يكون (الذين) منصوب بفعل محذوف يفسره المذكور ، والاول متعين عند أبي حيان قال : وفيه دليل على صحة وقوع الجملة القسمية خبرا للبتدأ خلافاً لتعلب ، والذي ذهب اليه بعض المحققين ان الخبر فى مثل ذلك إما هو جملة الجواب المؤكدة بالقسم وهى اخبارية لا إنشائية ، واعتراض على أبى البقاء فى الوجه الثانى بأنه لا يجوز النصب بالفعل المحذوف الا حيث يجوز للمذكور أن يعمل فى ذلك المنصوب حتى يصح أن يكون مفسرا 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 هـ

ونقل عن ابن عباس أن الآية نزلت فى صهيب . وبلال . وعمار . وخباب . وعابس . وجبير . وأبى جندل ابن سهيل أخذهم المشركون فجعلوا يعذبونهم ليردوهم عن الاسلام ، فأما صهيب فقال لهم : أنا رجل كبير إن كنت معكم لم أنفعكم وإن كنت عايكم لم أضركم فافتدى منهم بماله وهاجر فلما رآه أبو بكر رضى الله تعالى عنه قال : ربح البيع يا صهيب ، وقال عمر رضى الله تعالى عنه : نعم العبد صهيب لو لم 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 بهاء الدين السبكي فى شرح التلخيص كغيره من المحررين مثل الحافظ العلامة زين الدين عبدالرحيم العراقي وولده الفقيه الحافظ أبى زرعة وغيرهما فيما نسب لعمر رضى الله تعالى عنه فيه من قوله : نعم العبد صهيب الى آخره انما لم نجده فى شىء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد ، وهذا يوقع شبهة قوية فى صحة ذلك . نعم فى الدر المنثور ، أخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى هؤلاء الذين هاجروا : هم قوم من أهل مكة هاجروا الى رسول الله ﷺ

(٢ - ١٩ - ج - ١٤ - تفسير روح المعانى)

ظلمهم ثم قال : وظلمهم الشرك ، لكن يقتضى هذا بظاهره أنه رضى الله تعالى عنه كان يقرأ (ظلموا) 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 المكي ما نزل في حق أهل مكة ، أو أن هذه
الآية لم تنزل بالمدينة وأن المكي 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 قتادة القائل
بما تقدم قائل بأن هذه الآية إلى آخر السورة مدنية وهو آب عما ذكر ، ومن هنا حمل بعضهم ما نقل عنه سابقاً
على أن نزولها كان بين الهجرتين بالمدينة ، ولا يمكن الجمع بين هذه الأقوال أصلاً ، والذى ينبغي أن يعول عليه
أن السورة مكية الا آيات ليست هذه منها بل هي مكية نزلت بين الهجرتين فيمن ذكره الجمهور ، والله تعالى
أعلم بحقيقة الحال ، وقال بعضهم : إن الذين هاجروا عام في المهاجرين كانوا من كان فيهم أولهم وآخرهم وكان
هذا من قائله اعتبار اعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما هو المقرر عندهم . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وعبد الله
رضى الله تعالى عنه . ونعيم بن ميسرة ، والربيع بن خيثم - لشوينهم - بالثاء المثلثة من اثنى المنقول بهمزة التعدية من
ثوى بالمكان أقام فيه ، قال في البحر . وانتصاب (حسنة) على تقدير اثناء حسنة أو على نزع الخافض أى في حسنة
أى دار حسنة أو منزلة حسنة ولا مانع على ما قيل من اعتبار تضمين الفعل معنى نعطيهم كما أشير إليه أولاً . واستدل
بالآية على أحد الأقوال على شرف المدينة وشرف اخلاص العمل لله تعالى (**وَلَا جُرْأُ الْآخِرَةَ**) 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 ثم 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**) 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 اصابهم من المهاجرة وشدائد ما لزدادوا سروراً . وفي المعالم
لا يجوز ذلك لأن المهاجرين يعلمونه ودفع بأن المراد علم المشاهدة وليس الخبر كالمعاينة أو المراد العلم التفصيلي
وجوز أن 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 القهقري وعلى مفارقة الوطن وهو حرم الله سبحانه
المحجوب لكل مؤمن فضلاً عما كان مسقط رأسه وعلى احتمال الغربة 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 بدلا
أو يانا أو نعنا (**وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**) منقطعين اليه معرضين عن سواه . فموضن اليه الامر كما يفيد
حذف متعلق التوكل ، 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) رد لقريش حيث أنكروا رسالة النبي ﷺ وقالوا: الله تعالى أعظم أن يكون رسوله بشراً هلاً بعث الينا ملكاً أى جرت السنة الالهية حسماً اقتضته الحكمة بأن لا تبعث للدعوة العامة الا بشراً نوحى اليهم بواسطة الملك فى الاغلب الاوامر والنواهي ليبلغوها. ويحترز بالدعوة العامة عن بعث الملك للانبيا عليهم السلام للتبليغ أولعيرهم كبعثه لمريم للبشارة، وبالاغاب بهض أقسام الوحي بما لم يكن بواسطة الملك كما يشير اليه قوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء) وقرأ الجمهور (يوحى) بالياء وفتح الحاء. وفرقة بالياء وكسرها: وعبد الله والسلمى. وطلحة. وحفص بالنون وكسرها. وفى 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 فقول: (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 بالتوارة لقوله تعالى: (ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر) فأهله اليهود. قال فى البحر والمراد من لم يسلم من أهل الكتاب لانهم الذين لا يتهمون عند أهل مكة فى اخبارهم بأن الرسل عليهم السلام كانوا رجالاً فاخبارهم بذلك حجة عليهم، والمراد كسر حجتهم والزاهم والافالحق واضح فى 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 كعبد الله بن سلام. وسلمان الفارسى رضى الله تعالى عنهما وغيرهما. ويضعفه أن قول من أسلم لاحجة فيه على الكفار ومنه يعلم ضعف ما قال أبو جعفر. وابن زيد من أن المراد من الذكر القرآن لأن الله تعالى سماه ذكراً فى مواضع منها ماسياتى إن شاء الله تعالى قريبا، وأهل الذكر على هذا المسلمون مطلقاً، وخصهم بعض الامامية بالأئمة 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 رسولا) على قول، ويقال على مقتضى ما فى البحر: كيف يقنع كفار أهل مكة بخبر أهل البيت فى ذلك وليسوا بأصدق من رسول الله ﷺ عندهم وهو عليه السلاة والسلام المشهور فيما بينهم بالامين، ولعل ما رواه ابن مردويه منا موافقا بظاهره لمن زعمه ذلك البعض من الامامية عن أنس قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الرجل ليصلى ويصوم ويحج ويعتمر وانه لمنافق قيل: يا رسول الله بماذا دخل عليه النفاق؟ قال: يطعن على امامه وامامه من قال الله تعالى فى 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 واستعلم وجهه قريبا إن شاء الله تعالى المنان، وقال الرماني. والازجاج. والازهرى: المراد بأهل الذكر علماء اخبار الامم السالفة كائنا من كان فالذكر بمعنى الحفظ كأنه قيل: اسألوا المطلعين على اخبار الامم يعلموكم بذلك (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۚ) وجواب إن إما مخوف لدلالة ما قبله عليه أى فاسألوا، واما نفس ما قبله بناء على جواز تقدم الجواب على الشرط. واستدل بالآية على أنه تعالى لم يرسل امرأة ولا صياد لا ينافيه نبوة عيسى عليه السلام فى المهدي فان النبوة أعم من الرسالة؛ ولا يقتضى صحة القول بنبوة مريم أيضاً لان غايته 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: جعل الملائكة رسلاً لأن المراد جاء علمهم

رسلا إلى الملائكة أو إلى الأنبياء عليهم السلام للدعوة العامة وهو المدعى بما علمت فالرسول إما بالمعنى المصطلح أو بالمعنى اللغوي ، وقال الجبائي: إن الملائكة عليهم السلام لم يبعثوا إلى الأنبياء 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 المقتضى للعموم فلا يرد عليه أنه لادلالة فيما روى على رؤية من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام على صورته مع أنه إذا ثبت ذلك للأنبياء 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 الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بحضرة امهم الا وهم على صور الرجال كما روى أن جبريل عليه السلام حضر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر 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 لا سيما إذا قلنا إن المسئلة المأمورين بالمراجعة فيها والسؤال عنها من الاصول، ويؤيد ذلك ما نقل عن الجلال المحلى أنه يازم غير المجتهد عاميا كان أو غيره التقليد للمجتهد لقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذکر إن كنتم لاتعلمون) والصحيح أنه لا فرق بين المسائل الاعتقادية وغيرها وبين أن يكون المجتهد حيا أو ميتا اه •

وصحح هو وغيره امتناع التقليد على المجتهد مطلقا سواء كان له قاطع أولا وسواء كان مجتهدا بالفعل أو له أهلية الاجتهاد، ومقتضى كلامهم انه 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 ومحوظ 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 كمذهب الثوري . والأوزاعي . وابن أبي ليلى . وغيرهم ، ثم إن تقليد الغير بشرطه إنما يجوز في العمل وأما للافتاء والقضاء فيتعين أحد المذاهب الأربعة ، واستشكل الفرق العلامة ابن قاسم العبادي ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون الفرق أنه يحتاط فيهما لتعددهما 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 ووجب 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 بتقاييد بل هو من باب موافقة الاجتهاد الاجتهاد . واحتج بها أيضا نفاة القياس فقالوا: المكلف إذا نزلت به واقعة فان كان عالما بحكمها لم يحز له القياس وإلا ووجب عليه سؤال من كان عالما بها بظاهر الآية ولو كان القياس حجة لما ووجب عليه السؤال لاجل أنه يمكنه استنباط ذلك الحكم بالقياس، فثبت أن تجويز العمل بالقياس يوجب ترك العمل بظاهر الآية فوجب أن لا يجوز . وأجيب بانه ثبت جواز العمل بالقياس باجماع الصحابة والاجماع أقوى من هذا الدليل •

وقال بعضهم: إذا كان المكلف ممن يقدر على القياس كان ممن يعلم فلا يجب عليه السؤال فتأمل •

(بالبينيت والزبير) أي بالمعجزات والكتب، والأولى للدلالة على الصدق، والثانية لبيان الشرائع والتكاليفه

وانحرف عن الحق من فسرهما بما هو مصطلح أهل الحرف . والجار المجرور متعلق بمقدر يدل عليه ما قبله
 وقع جوابا عن سؤال من قال: بم أرسلوا؟ ف قيل: أرسلوا «بالبينات والزبر» .
 وجوز الزمخشري . والحو في تعلقه - 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 لإزيداً بسوط، وهو مبنى على ما جوزه بعض النحاة من جواز أن يستثنى بأداة واحدة شيان
 دون عطف وأنه يجري في الاستثناء المفرغ، وأكثر النحاة على منعه كما صرح به صاحب التسهيل وغيره .
 وقال في الكشف: والحق أنه لا يجوز لأن الا من تنمة ما دخلت عليه كالجزء منه وللزوم الالباس . أو
 وجوب أن يكون جميع ما يقع بعد إلا محصوراً وأن يجب نحو ما ضرب لإزيداً عمراً إذا أريد الحصر فيها
 ولا يكون فرق بين هذا وذاك، وكل ذلك ظاهر الانتفاء . والزمخشري جوز ذلك وصرح به في مواضع من كشافه،
 واستدل عليه بأن أصل ما ضربت إلا زيدا بسوط ضربت زيدا بسوط وأراد أن زيادة ما وإلا ليست إلا
 تأكيداً فلو أكد 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 .
 وتعقب بأنه لا يجوز على مذهب البصريين حيث لا يجيزون أن يقع بعد إلا الامستثنى أو مستثنى منه أو تابعا
 وما ظن من غير الثلاثة معمولاً لما قبل إلا قدر له عامل، وأجاز الكسائي أن يقع معمولاً لما قبلها منصوب
 كما ضرب لإزيداً عمراً، ومخفوض كما مر لإزيداً بعمره ولا يعذب إلا الله بالنار، ومرفوع كما ضرب لإزيداً عمراً،
 ووافقه ابن الأنباري في المرفوع، والأخفش في الظرف والجار والحال، فما ذكر مبنى على مذهب الكسائي .
 والأخفش، لكن قال الشهاب: إنه خلاف ظاهر الكلام وأخراج له عن سنن الانتظام وأكثر النحاة على أنه
 ممنوع، وجوز أن يكون متعلقاً برفع صفة - لرجالاً - أي رجالاً ملتبسين بالبينات ولم يتم حالاً منه، قيل: لأنه ذكره
 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 سيبويه وإن كان
 دون الاتباع في القوة .

وجوز أيضاً تعلقه - بنوحى - وقوله سبحانه: (فأسلوا أهل الذكرك) اعتراض على الوجوه المتقدمة أو غير الأولى،
 وتصدير الجملة المترضة بالماء صرح به في التسهيل وغيره، وما نقل من منعه ليس بثبت، ثم إذا كان اعتراضاً متخالفاً بين
 مقصوري حرف الاستثناء معناه فأسألوا أهل الذكرك إن كنتم لا تعلمون أما أرسلنا رجالاً بالبينات وعلى الوصفية
 إن كنتم لا تعلمون أنهم رجال ملتبسون 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 مقتضى ما اعترف به من العمل ويكتفه بالتقصير
 مجهلاً إياه، فكذا ما هنا لا يشك أن قریشاً لم يكونوا من علم البينات والزبر في شيء فيقول: إن كون الرسل عليهم
 السلام رجالاً أمر مكشوف لأشبهته فيه فأسألوا أهل الذكرك إن لم تكونوا من أهله بين لكم يريد أن انكاركم

وانتم لا تعلمون ليس بسديد وإنما السبيل ان تستلوا من أهل الذکر لأن تنكروا قولهم، فانكاركم مناف لما تقتضيه حالكم من السؤال فهو تبيكيت (١) من حيث الاعتراف بعدم العلم وسبيل الجاهل سؤال من يعلم لا انكاره، قاله في الكشف أيضاً، ثم قال: ولا اخص اهل الذکر باهل الكتابين ليشمل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه، ولو خص لجاز لانهم موافقون في ذلك فانكارهم انكارهم، ثم التبيكيت متوجه الى العدول عن السؤال الى الانكار سالوا أولاً انتهى. ومنه يعلم جواز ان يراد باهل الذکر أهل القرآن، وما ذكره ابو حيان في تضعيفه من انه لا حجة في اخبارهم ولا الزام ناشئ من عدم الوقوف على هذا التحقيق الا نيق، وهذا ظاهر على تقدير تعاق (بالبيانات) - يعلمون - والباء على هذا التقدير سببية والمفعول محذوف عند بعض، وزعم آخر انها زائدة والبيانات هي المفعول، فافهم ذلك، والله تعالى يتولى هداك ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ اي القرآن وهو من التذكير اما بمعنى الوعظ او بمعنى الايقاظ من سنة الغفلة وإطلاقه على القرآن اما لاشتماله على ما ذكر اولاً لأنه سبب له، ومنه يعلم وجه تسمية التوراة ونحوها ذكراً، وقيل: المراد بالذکر العلم وليس بذلك ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ﴾ كافة ويدخل فيهم أهل مكة دخولا اولياً ﴿مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ في ذلك الذکر من الأحكام والشرايع وغير ذلك من أحوال القرون المهاجرة باقائين العذاب حسب أعمالهم مع أنبيائهم 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 أن المراد بهذا التبيين تفسير المجمل وشرح ما أشكل إذ هما المحتاجان للتبيين، وأما النص والظاهر فلا تاجان اليه.

وقيل: المراد به إيقافهم على حسب استعداداتهم المتفاوتة على ما خفي 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 الى ما يدل عليه، ويدخل فيه القياس واشارة النص ودلالته وما يستنبط منه من العقائد والحقائق والاسرار الالهية، وامل قوله عز وجل: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ اشارة الى ذلك أي وطلب ان يتأملوا فينتبهوا للحقائق وما فيه من العبر ويحترز عما يؤدي الى ما أصاب الاولين من العذاب، وقال بعض المعتزلة: أي واردة ان يتفكروا في ذلك فيعملوا الحق ثم قال، وفيه دلالة على أن الله تعالى اراد من جميع الناس التفكير والنظر المؤدى الى المعرفة بخلاف ما يقول أهل الجبر، ونحن في غنى عن تقدير الارادة بتقدير الطلب، ومن قدرها منا ارادة منها، والا ورد عليه عدم تأمل البعض ولعله الاكثر، وهي لا ينفك المراد عنها على المذهب الحق فلا بد من العدول عنه الى مقابله، وقيل: اراد تعلقها ببعض وهو المتأمل لا بالكل، وأيد بعضهم ارادة الصحابة أو ما يشملهم والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الذکر فيما تقدم بذكر هذه الآية بعده وليس بنى أيد ﴿أَفَأَمَّنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾ هم عند أكثر المفسرين أهل مكة الذين مكروا برسول الله ﷺ وراموا صد أصحابه رضي الله تعالى عنهم عن الايمان، وأخرج ابن أبي شيبة. وابن جرير. وغيرهما عن مجاهد

(١) وزعم بعضهم أن التبيكيت انها جاء من (إن) فتدبر اه منه

أنهم نمرود بن كنعان وقومه، وعمم بعضهم فقال: هم الذين احتالوا لهلاك الأنبياء عليهم السلام، وتعقب بأن المراد تحذير أهل مكة عن إصابة مثل ما أصاب الأوائل من فنون العذاب الممدودة فالمعول عليه ما عند الأكثر، و«السيآت» نعت لمصدر محذوف أي مكروا المكرات السيآت التي قصت عنهم أو مفعول به للفعل المذكور على تضمينه معنى فعل متعد كعمل أي عملوا السيآت ما كرين فقوله تعالى: ﴿أَنْ يَخْشَفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ مفعول لأن أو «السيآت» مفعول لأن بتقدير مضاف أو تجوز أي عقاب السيآت أو على أن «السيآت» بمعنى العقوبات التي تسوءهم، و«أن يخسف» بدل من ذلك وعلى كل حال فالعاقبة للعطف على مقدر ينسحب عليه النظم الكريم أي أنزلنا إليك الذكر لتبين لهم مضمونه الذي من جملته انباء الأمم المهلكة بفنون العذاب ويتفكروا في ذلك ألم يتفكروا فأمّن الذين مكروا السيآت الخ على توجيه الإنكار إلى المعطوفين أو أتفكروا فأمّنوا على توجيهه إلى المعطوف، وقيل: هو للعطف على مقدرينبيء عنه الصلة أي أمكروا فأمّن الذين مكروا السيآت الخ، وخسف يستعمل لازما ومتعديا يقال: - كما قال الراغب - خسفه الله تعالى وخسف هو وكلا الاستعمالين محتمل هنا، فالباء إما للتعدية أو للملابسة و«الارض» إمامفعول به أو نصب بنزع الخافض أي فأمّن الذين مكروا السيآت أن يغيبهم الله تعالى في الارض أو يغيبها بهم كما فعل بقارون ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ٤٥﴾ أي من الجهة التي لا شعور لهم بمجيء العذاب منها كجهة مأمنهم أو الجهة التي يرجون اتيان ما يشتمون منها، وقال البيضاوي أي بقعة من جانب السماء كما فعل بقوم لوط، وكان التخصيص بجانب السماء لأن ما يجيء منه لا يشعر به غالباً بخلاف ما يجيء من الارض فانه محسوس في الاكثر، ولعل اعتباره اوفق بالمقابلة، ويحتمل أن يكون مراده بما من جانب السماء ما لا يكون على يد مخلوق سواء نشأ من الارض أو السماء كما قيل: دعها سماوية تجرى على قدره فيكون مجازاً، لكن قيل عليه: إنه لا يلائم المثال وإن كان لا يخصص ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ﴾ أي العذاب أو الله تعالى ورجح الاول بالقرب والثاني بكثرة اسناد الاخذ اليه تعالى في القرآن العظيم مع أنه جل شأنه هو الفاعل الحقيقي له • ﴿فِي قَلْبِهِمْ﴾ أي حركتهم إقبالا وادبارا، والمراد على ما أخرجه ابن جرير وغيره عن قتادة، وروى عن ابن عباس في أسفارهم، وحمله على ذلك - قال الامام -: مأخوذ من قوله تعالى: (لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد) أو المراد في حال ما يتقلبون في قضاء مكرهم والسعي في تنفيذه، وقيل: المراد في حال تقابهم على الفرش يمينا وشمالا، وهو في معنى ما جاء في رواية عن ابن عباس أيضا في منامهم، ولا أراه يصح • وقال الزجاج: المراد ما يعم سائر حركاتهم في أمورهم ليلا أو نهارا والجمهور على الاول والاخذ في الاصل حوز الشيء وتحصيله، والمراد به القهر والاهلاك، والجار والمجرور اما في موضع الحال أو متعلق بالفعل قبله والاول أولى نظرا إلى أنه الظاهر في نظيره الآتي إن شاء الله تعالى لكن الظاهر فيما قبله الثاني ﴿فَأَمْ يَمْجِزِينَ ٤٦﴾ بفاتين الله تعالى بالحرب والفرار على ما يوهمه حال التقلب والسير أو ما هم بممتنعين كما يوهمه مكرهم وتقلبهم فيه، والفاء قيل: لتعليل الاخذ أو لترتيب عدم الاعجاز عليه دلالة على شدته وفضاعته حسبما قال صلى الله عليه وسلم: وإن الله تعالى ليمل للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته، والجملة الاسمية للدلالة على دوام النفي والتأكيد يعود إليه ايضا • ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ أي مخافة وحذر من الهلاك والعذاب بان يهلك قوما قبلهم أو يحدث حالات

يخاف منهم غير ذلك كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل فيتخوفوا فيأخذهم بالعذاب وهم يتخوفون ويروى نحوه عن الضحاك، وهو على ما قال الرخشي ويقتضيه كلام ابن بحر خلاف قوله تعالى: (من حيث لا يشعرون) وقال غير واحد من الأجلة: على أن ينقصهم شيئاً فشيئاً في أنفسهم وأموالهم حتى يهلكوا من تخوفته إذا تنقصته، وروى تفسيره بذلك عن ابن عباس. ومجاهد. والضحاك أيضاً.

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 فى أشعارها؟ فقال: نعم قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته:

تخوف الرجل منها تاماً كقرداً (١) كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر رضى الله تعالى عنه: عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم، والجار والمجرور قال أبو البقاء: فى موضع الحال من الفاعل أو المفعول فى يأخذهم، وقال الخفاجى: الظاهر أنه حال من المفعول وكأنه أراد على تفسيرى التخوف ويتخوف من الجزم به على التفسير الثانى، والمراد من ذكر هذه المتماطات بيان قدرة الله تعالى على اهلاكم بآى وجه كان لا الحصر، ثم ان بعضهم اعتبر فى التقابل بينهما أن المراد بخسف الأرض بهم اهلاكم من تحتهم وباتيان العذاب من حيث لا يشعرون اهلاكم من فوقهم وحيث قوبلا باهلاكم فى قلبهم وأسفارهم كان المعتبر فيهما سكونهم فى مساكنهم وأوطانهم والمقابلة بين أخذهم على تخوف على المعنى الأول والأخذ بغتة المشعربه مع حيث لا يشعرون ظاهرة، واعتبر عدم الشعور فى الأخذ فى القلب والخسف لقربنة الأخذ على تخوف على ذلك المعنى وحمل سائرهما على عذاب الاستئصال دون الأخذ على تخوف على المعنى الثانى ومجمل 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 مطلقاً •

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 قليلاً قليلاً 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 فيهما الى تعالى وما قبله فقط بناء على ان اسناد الفعل فيما بعد الى العذاب مع كونه أخصر مما فى النظم الجليل لكنه عدل عنه الى ذلك لكونه أبانغ فى التخويف وأدل على استحقاق العذاب من حيث ان فيه اشعاراً بأن هناك عذاباً موجوداً مهيباً لا يحتاج إلا الى الاتيان دون الاحداث وليس فى - يعذبهم - اشعار كذلك على ان ما فى النظم الجليل أبعد من أن يتوهم فيه معنى غير صحيح كما يتوهم فى البديل المفروض حيث يتوهم فيه أنه سبحانه يعذبهم من حيث لا يشعرون بالعذاب وهو كما ترى. وحيث كانت حالة القلب والتخوف مظنة للهرب عبر عن اصابة العذاب فيهما بالأخذ وعن اصابته حالة الغفلة المنبئة عن السكون بالاتيان وجيء بنى مع القلب وبعلى مع التخوف قيل: لأن فى القلب حركتين فكان الشخص المتقلب بينهما ولا كذلك

(١) قوله: تاماً أى سناماً، وقوله: قرداً أى متراكماً والنبعة شجر يتخذ منه القوس، والسفن بفتح السين

والفاء المبردة منه •

التخوف، وقيل: لما كان القلب شاغلا بالإنسان بسائر جوارحه حتى كأنه محيط به وهو مظروف فيه جئ به معه، والتخوف أي المخافة إنما يقوم بهضو من أعضائه فقط وهو القلب المحيط به بدن الإنسان فلذا جئ به على معه، وقيل: إن على بمعنى مع كما في قوله تعالى: «وأتى المال على حبه»، أي يأخذهم مصاحبين لذلك ولما كان التخوف نفسه نوعا من العذاب لما فيه من تألم القلب، وشغولية الذهن وكان الأخذ شيرا إلى نوع آخر من العذاب أيضا جئ به على التي بمعنى مع ليكون المعنى يعذبهم مع عذابهم ولم يعتبر ذلك مع القلب مراد به الاقبال والادبار في الاسفار والمتاجر مع انه جاء «السفر قطعة من العذاب»، لأنهم لا يعدون ذلك عذابا وفي القلب من هذا شيء قد بر وتامل فأسرار كتاب الله تعالى لا تحصى ﴿فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّوْفٌ رَحِيمٌ﴾ جعله ابن بحر تعليلا للاخذ على تخوف بناء على أن المراد به أخذهم على حدوث حالات يخاف منها كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل لا بغتة فان في ذلك امتداد وقت ومهلة يمكن فيها التلافي فكانه قيل: أو يأخذهم على تخوف ولا يفاجئهم لأنه سبحانه رءوف رحيم وذلك أنسب برأفته ورحمته جل وعلا، وجوز أن يكون تعليلا لذلك على المعنى الأخير فان في تنقصهم شيئا بعد شيء دون أخذهم دفعة امهالا في الجملة وهو مطلقا من آثار الرحمة، وقيل: هو تعليل لما يفهم من الآية من أنه سبحانه قادر على إهلاكهم بأي وجه كان لكنه تعالى لم يفعل، وقيل: هو كالتعليل الامر المستفهم عنه، والتعبير بعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير الخطاب من آثار رحمته جل شأنه.

﴿أولم يروا﴾ الهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام. والرؤية بصرية مؤدية الى التفكير والضمير للذين مكروا السيئات أي ألم ينظر هؤلاء لما كرون ولم يروا متوجهين ﴿إلى ما خلق الله﴾ وقيل: الضمير للناس الشامل لأولئك وغيرهم والانكار بالنسبة اليهم وقرأ السلمي. والاعرج. والاخوان وأولم تروا، بتمام الخطاب جريا على أسلوب قوله تعالى: «فان ربكم»، كما أن الجمهور قرءوا بالياء جريا على أسلوب قوله تعالى: «فأمن الذين مكروا» وذكر الخفاجي وغيره أن قراءة التاء على الالتفات أو تقدير قل أو الخطاب فيها عام للخلق ورواء، ووصولة مبهمة، وقوله تعالى: ﴿من شيء﴾ بيان لها لكن باعتبار صفتها وهي قوله تعالى: ﴿يَتَفَيَّؤُا ظِلَالَهُ﴾ فهي المبينة في الحقيقة والموصوف توطئة لها والافاي بيان يحصل به نفسه، والتفويؤ تفعل من فاء يفيء فيء إذا رجع وفاء لازم وإذا عدى فبالهمزة أو التضعيف كأفاه الله تعالى وفيأه فتفيا وتفيا. وطاوع له لازم، وقد استعمله أبو تمام متعديا في قوله من قصيدة يمدح بها خالد بن يزيد الشيباني:

طلبت ربيع ربيعه الممهي لها وتفيأت ظلاله ممدودا

ويحتاج ذلك إلى نقل من كلام العرب، والظلال جمع ظل وهو في قول ما يكون بالغداة وهو الم تنله الشمس والفيء ما يكون بالعشى وهو ما انصرفت عنه الشمس وأنشدوا له قول حميد بن ثور يصف سرحة وكنى (١) بها عن امرأة: فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشى تذوق ونقل ثعلب عن رؤبة ما كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو في. وظل وما لم تكن عليه فهو ظل فالظل أعم من الفيء، وقيل: هما مترادفان يطلق كل منهما على ما كان قبل الزوال وعلى خلافه، وأنشد أبو زيد

(١) حيث يقول: ابى الله الا أن سرحة مالك على كل أفان العضاة تررق اه منه

(م - ٢٠ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

للابغة الجمعدى : فسلام الاله يغدو عليهم وفيوه الفردوس ذات الظلال
 والمشهور أن الفىء لا يكون إلا بعد الزوال ، ومن هنا قال الأزهري : إن تسمى الظلال رجوعها بعد انتصاف
 النهار ، وقال أبو حيان : إن الاعتبار من أول النهار 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 أولم يروا الأشياء التي ترجع
 وتتنقل ظلالها ﴿ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ ﴾ والمراد بها الأشياء الكشيفة من الجبال والأشجار وغيرها سواء كان
 جمادا أو انسانا على ما عليه بعض المفسرين ، وخصها بعضهم بالجمادات التي لا يظهر لظلالها أثر سوى التفتىء بواسطة
 الشمس على ما استعمله إن شاء الله تعالى دون ما يشمل الحيوان الذي يتحرك ظلّه بتحركه ، وكلا القولين على تقدير
 كون (من) بيانية كما سمعت ، وذهب بعض المحققين إلى العموم لكنه جعل من ابتدائية متعلقة - بخلق - والمراد بما خلقه
 من شيء عالم الاجسام المقابل لعالم الروح والامر الذي لم يخلق من شيء بل وجد بأمر « كن » كما قال سبحانه : (الاله
 الخلق والامر) ، ولا يخفى بعده ، واعترض أيضا بأن السموات والجن من عالم الاجسام والخلق ولا ظل لها
 ومقتضى عموم (ما) أنه لا يخلو شيء منها عنه بخلاف ما إذا جعلت من بيانية و« يتفتىء » صفة شيء مخصصة له. ورد بأن
 جملة (يتفتىء) حينئذ ليست صفة - لشيء - إذ المراد إثبات ذلك لما خلق من شيء لاله وليس صفة - لما - لتخالفها تعريفا
 وتكيرا بل هي مستأنفة لا ثبات أن له ظلالا متفتية وعموم « ما » لا يوجب أن يكون المعنى لكل منه هذه الصفة
 وتعقب بأنه إن أريد أنه لا يقتضى العموم ظاهرا فممنوع وإن أريد أنه يحتمل فلا يرد ردا لأنه مبني على الظاهر
 المتبادر ، والمراد باليمين والشمال على ما قيل جانبا الشيء استعارة من يمين الانسان وشماله أو مجازا من اطلاق المقيد على
 المطلق أى لم يروا الأشياء التي لها ظلال متفتية 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 ﴿ سُجِّدًا لِلَّهِ ﴾ أى منقادة له تعالى جارية على ما أراد من الامتداد والتقلص وغيرها غير بمنفعة عليه
 سبحانه فيما سخرها له وهو المراد بسجودها ، وقد يفسر باللصوق في الارض أى حال كونها لاصقة بالارض
 على هيئة الساجد ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُمْ دَاخِرُونَ ﴾ (٤٨) حال من ضمير « ظلاله » ، الراجع إلى شيء ، 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 داخل في مخيس (١) ومنحجر في غير أرضك في حجر

فالكلام على الاستعارة أو لأن في جملة ذلك من يعقل فغالب ، ووجه التعبير بهم يعلم بما ذكر ، ويجوز أن
 يعتبر وجهه أولا ويجعل ما بعده جاريا على المشاكلة له أى والحال أن أصحاب تلك الظلال ذليلة منقادة لحكمه
 تعالى ، ووصفها بالدخور مفعول عن وصف ظلالها به ، وجوز كون (سجدا) والجملة حالين من الضمير أى ترجع
 ظلال تلك الاجرام حال كون تلك الاجرام منقادة له تعالى داخرا فوصفها بهما مفعول عن وصف ظلالها بهما •
 والمراد بالسجود أيضا الانقياد سواء كان بالطبع أو بالقسر أو بالارادة ، فلا يرد على احتمال أن يكون المراد
 (بما خلق) شاملا للعقلاء وغيرهم كيف يكون (سجدا) حالا من ضميره وسجود العقلاء غير مسجود غيرهم •

(١) أى سجن اه منه

وحاصل ما أشرنا إليه أن ذلك من عموم المجاز ، والامر على احتمال أن يراد من ذلك الجمادات ظاهر ، وزعم بعضهم أن السجود حقيقة مطلقا وهو الوقوع على الأرض على قصد العبادة ويستدعى ذلك الحياة ، ولم يقصد العبادة ، وليس بشئ كما لا يخفى ، 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 احتمال أو بدل كل من كل كما فصله السمين ، وإن قلنا : إنها عاطفة فلا تكون الحال مترادفة بل متعاطفة ، 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 الأول هو المختار عند الزمخشري ، ورجحه في الكشف فقال : إن انقياد الظل وذى الظل مطلوب ، ألا ترى إلى قوله تعالى : (وظلالهم بالعدو والآصال) فجاءاها حالا من الضمير في (ظلاله) متصر ، وفيه تكميل حسن لما وصف الظلال بالسجود وصف أصحابها بالدخور الذي هو أباح لأنه انقياد قهري مع صفة المنقاد ، ولم يجعل حالا من الراجع إلى الموصول في (خلق الله) إذ المعنى على تصوير سجود الظل وذيه وتقارنهما في الوجود لا على مقارنة الحاق والدخور ، والعامل في الحال الثاني (يتفيؤ) على ما قال ابن مالك في قوله تعالى : (بل هلة إبراهيم حنيفا) اه ، ومنه يعلم ما في أعراب أبي البقاء . نعم إن في هذا الوجه بعدا لفظيا والأمر فيه دين ، وأما جعل (وهم داخرون) حالا من ضمير (يروا) فما لا يصح بحال كما لا يخفى •

هذا وذكر الإمام في اليمين والشمال قولين غير ما تقدم . الأول أن المراد بهما المشرق والمغرب تشبيها لهما بيمين الإنسان وشماله فإن الحركة اليومية آخذة من المشرق وهوى أقوى الجانبين فهو اليمين والجانب الآخر الشمال فالظلال في أول النهار تبتدى من الشرق واقعة على الربع الغربي من الأرض وعند الزوال تبتدى من الغرب واقعة على الربع الشرقي منها . والثاني يمين البلد وشماله ، وذلك أن البلدة التي يكون عرضها أقل من مقدار الميل الكلى وهو (كجبل يز أو كحله) على اختلاف الارصاد فإن 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 (بيتفيؤ) وقال أبو البقاء : متعلقة بمحذوف وقع حالا ، وقيل : هي اسم بمعنى جاب فتكون في موضع نصب على الظرفية ، ولهم في توحيد (اليمين) وجمع (الشمال) - وهو جمع غير قياسي - كلام طويل ه فقول : إن العرب إذا ذكرت صيغة جمع تبرت عن إحداهما بالفظ المفرد كقوله تعالى : (جعل الضلالت والنور) و (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم) وقيل : إذا فسرنا اليمين بالمشرق كان النقطة التي هي شرق الشمس واحدة بعينها فكانت اليمين واحدة ، وأما الشمال فهي عبارة عن الانحرافات الواقعة في تلك الاظلال بعد وقوعها على الأرض وهي كثيرة فلذلك تبرت عنها بصيغة الجمع ، وقيل : اليمين مفرد لفظا لكنه جمع معنى فيطابق الشمال من حيث المعنى ، وقال الفراء : انه يحتمل أن يكون مفردا وجمعا فان كان مفردا ذهب الى الواحد من ذوات الظلال وإن كان جمعا ذهب الى كلها لأن ما خاق الله لفظه واحد ومعناه الجمع ، وقال الكرماني : يحتمل أن يراد بالشمال الشمال والقدام والخلف لأن الظل يفيء من الجهات كلها فبدأ باليمين لأن ابتداء التفيؤ منها أو تيمنا بذكرها ، ثم جمع الباقي على لفظ الشمال لما بين الشمال واليمين من التضاد ، ونزل الخلف والقدام

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 علي بن الصائغ انه أفرد وجمع بالنظر الى الغائتين لأن ظل الغداة يضمحل حتى لا يبقى منه الا اليسير فكأنه في جهة واحدة ، وهو في العشى على العكس لاستيلانه على جميع الجهات فلحظت الغائتان ، 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 للمعنى وملاحظتهما معا وتلك الغاية في الاعجاز ، ويخطر لي 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 ضرؤها على ما يقابله فجمعت الظلال كما جمعت الظلمات ، ولا يعكر على هذا أنه جمعت المشارق في القرآن كالمغرب إذ كثيرا ما يرتكب أمر لنكتة في مقام ولا يرتكب لها في مقام آخر ، وآخر أيضا 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» ويهين على ملاحظة المبدئية نسبة الخلق اليه تعالى ، وآخر أيضا وهو ان الظل الجائي من جهة المشرق لا يتعلق به أمر شرعي والجائي من جهة المغرب يتعلق به ذلك ، فان صلاة الظهر يدخل وقتها بأول حدوثه من تلك الجهة بزوال الشمس عن وسط السماء ، ووقت العصر بصيرورته مثل الشاخص أو مثليه بعد ظل الزوال ان كان كما في الآفاق المائة ، ووقت المغرب بشموله البسيطة بغروب الشمس ، وما أطف وقوع «سجدا» بعد «الشمال» على هذا ، وآخر أيضا وهو أوفق بياب الإشارة وسيأتي فيه إن شاء الله تعالى الفتاح ، وبعد لمسلك الذهن اتساع فتأمل فلعل 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 متحركا لذاته فلا بد أن يكون تحركه من غيره ولا بد من الاستناد بالآخرة إلى 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 أيضا تنفيؤ عن اليمين والشمال فاعرف ذلك ولا تغفل ، وقرأ أبو عمرو . وعيسى . ويعقوب (تنفيؤ) بالتاء على التأنيث ، وأمر التأنيث والتذكير في

الفعل المسند لمثل الجمع المذكور ظاهر • وقراء عيسى (ظلله) وهو جمع ظلة كحكمة وحلج ، قال صاحب اللوامح :
الظلة بالضم الغيم ، أما بالكسر فهو الفئ والابل جسم ، والثاني عرض ، فرأى عيسى أن التفيؤ الذي هو الرجوع
بالأجسام أولى ، وأما في العامة فعلى الاستمارة اه ، ويلوح منه القول بالقراءة بالرأى ، ومن الناس من فسّر الظلال
في قراءة العامة بالأشخاص لتكون على نحو قراءة عيسى ، وأنشدوا لاستعمال الظلال في ذلك قول عبدة :

إذا نزلنا نصبنا ظن أخبية وفار للقوم باللحم المراجيل

فانه إنما تنصب الأخبية لا الظل الذي هو الفئ ، وقول الآخر : • يتبع أفياء الظلال عشية • فانه أراد
أفياء الأشخاص . وتعقب ذلك الراغب بأنه لا حجة فيما ذكر فان قوله : رفعنا ظل أخبية معناه رفعنا الأخبية
فرفعنا بها ظلها فكأنه رفع الظل ، وقوله : أفياء الظلال فالظلال فيه عام والفئ خاص والاضافة من إضافة الشيء
الى جنسه ، وقال بعضهم : المراد من الظلة في قراءة عيسى الظل الذي يشبه الظلة ، والمراد بها شيء كهيئة
الصفة في الانتفاع به وقيل : الكلام في تلك القراءة على حذف مضاف أى ظلال ظلل ، وتفسر 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 : ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ أو أنه سبحانه
بعد ما بين سجود الظلال وذويها من الاجرام السفلية الثابتة في احيازها 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 اسناده إلى عامة أهل السموات والأرض من غير جمع بين الحقيقة والمجاز والكون الآية آية سجدة
لا بد من دلالتها على السجود المتعارف ولو ضمنا ، والاسم الجليل متعلق - يسجد - 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 فيهما بناء
على أن الديق هو الحركة الجسمانية سواء كان في أرض أو سماء ، والملائكة أجسام لطيفة غير مجردة وتقييد
الديق بكونه على وجه الأرض لظهوره أو لانه أصل معناه وهو عام هنا بقريته المبين ، وقوله سبحانه :
﴿ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ عطف على محل الدابة المبين به وهو الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف لأن (من) البيانية
لا تكون ظرفاً لغواً وهو من عطف الخاص على العام لإفادة 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 المجردات ليست في حيز وجهة وبعضهم استدل بالآية على تجرد الملائكة بناء
على أن ما في السموات وما في الأرض بين أحدهما بالدابة والآخر بالملائكة والأصل في التقابل التغير ،
والدابة المتحركة حركة جسمانية فلا يكون مقابلها من الأجسام 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 تكرير له وتعيين إجلالا وتعظيماً ، وذكر غير
واحد أنه من عطف الخاص على العام لذلك أيضاً ، وجوز أن يراد بما في السموات الخلق الذين يقال لهم الروح

و يلتزم القول بأهم غير الملائكة عليهم السلام فيكون من عطف المباين أو هما بيان لما في الأرض، والمراد بالملائكة عليهم السلام ملائكة يكونون فيها كالحفظة والكرام الكاتبين ولا يراد بالدابة ما يشملهم، و«ما» إذا قلنا: إنها مختصة بغير العقلاء كما يشهد له خبر ابن الزعري فاستعملها هنا في العقلاء وغيرهم للتغليب، وأما إن قلنا: إن وضعها لأن تستعمل في غير العقلاء وفيما يعم العقلاء وغيرهم كالشيخ المرتضى الذي لا يعرف أنه عاقل أولاً 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 إطلاق من تغليباً، وفي الكشف انه لوجيء بمن لم يكن فيه دليل على التغليب فكان متنازلاً للعقلاء خاصة فجيء بما هو صالح للعقلاء وغيرهم إرادة العموم وهو جواب عن سبب اختيار ما على من، وحاصله على ما في الكشف أن من للعقلاء والتغليب مجاز فلو جيء بغير قرينة تعين الحقيقة والمقام يقتضى التعميم فجيء بما يعم وهو ما أو أراد أن لا دليل في اللفظ، وقرينة العموم في السابق لا تكفى لجواز تخصيصهم من البين بعد التعميم على أن اقتضاء المقام العموم وما في التغليب من الخصوص كاف في العدول انتهى * وقيل بناء على أن ما مختصة بغير العقلاء ومن مختصة بالعقلاء: أن الاتيان بما وارتكاب التغليب أوفق بتعظيم الله تعالى من الاتيان بمن وارتكاب ذلك فليفهم (وَهُمْ) أي 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 فضلاً عن فعله والاتصاف به. وإذا قلنا: إن صيغة المضارع الاستمرار التجدي فالمراد استمرار النفي. والجملة إما حال من فاعل (يسجد) مسنداً إلى الملائكة أو استئناف الاخبار 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﴾ وعن صرح يعود الضمير فيه على (ما) أبو سليمان الدمشقي، وقال أبو حيان: إنه الظاهر، وذهب ابن السائب ومقاتل إلى ما قلنا أي يخافون مالك أمرهم ﴿مَنْ فَوْقَهُمْ﴾ إما متعلق - بيخافون - وخوف ربهم كناية عن خوف عذابه أو الكلام على تقديره مضاف هو العذاب على ما هو الظاهر أو متعلق بمحذوف وقع حالا من (ربهم) أي كأننا من فوقهم، ومعنى كونه سبحانه فوقهم قهره وغلبته لأن الفوقية المكانية 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 لنفي الاستكبار وتقرير أنه لأن من خاف الله تعالى لم يستكبر عن عبادته، واختاره ابن المنير وقال: إنه الوجه ليس إلا لئلا يتقيد الاستكبار وليدل على ثبوت هذه الصفة أيضاً على الإطلاق، ولا بد أن يقال على تقدير الحالية: أنها حال غير منتقلة وقد جاءت في الفصيح بل في أفصحه على الصحيح، وفي اختيار عنوان الربوبية تربية للهابة وإشعار بعلّة الحكم ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ٥٥﴾ أي ما يؤمرون به من الطاعات والتدبيرات وإيراد الفعل مبنياً للفعول جرى على سنن الجلالة وإيدان بعدم الحاجة إلى التصريح بالفاعل لاستحالة استناده إلى غيره سبحانه، واستدل بالآية على أن الملائكة مكلفون مدارون بين الخوف والرجاء، أما دلالتها على التكليف فله كان الأمر، وأما على الخوف فهو أظهر من أن يخفى، وأما على الرجاء فلا استلزام الخوف له على ما قيل، وقيل: إن اتصافهم بالرجاء لأن من خدم أكرم

الآكرمين 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 تصلح دليلاً لكون الملائكة أفضل من البشر. واستدل بها فرقة على ذلك من أربعة أوجه ذكرها الامام ولم يتعقبها بشيء لأنه ممن يقول بهذه الأفضلية، وموضع تحقيق ذلك كتب الكلام •

هذا (ومن باب الاشارة 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 لكل 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 يحتجب بالوحدة عن الكثرة ولا بالعكس فقال: (ينزل الملائكة بالروح) وهو العلم الذي تحيا به القلوب (على من يشاء من عباده) وهم المخاضون له « أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون » وقال بعضهم: أى خوفوا الخلق من الخواطر الرديئة الممزوجة 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 نزاحمهم في مجالسهم، ثم انه تعالى عدد الصفات وفصل النعم فقال: « خالق السموات والأرض بالحق » الخ، وفي قوله سبحانه: « وتحمل أثقالكم » الخ إشارة كما نقل عن الجنيد قدس سره الى أنه ينبغى 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، فالمحمول بنور الفعل، ومحمول بنور الصفة، ومحمول بنور الذات، فالمحمول بنور الفعل يكون بلده مقام الخوف والرجاء ومحلته صدق اليقين وداره مربع الشهود، والمحمول بنور الصفة يكون بلده مقام المعرفة ومحلته صفو الخلة وداره دار المودة، والمحمول بنور الذات يكون بلده التوحيد ومحلته الفناء وداره البقاء، وهذه الأصناف للسالك، وأما المجذوب فالمحمول على مطية الفضل الى بلد المشاهدة، وفي قوله سبحانه: « ويخلق ما لا تعلمون » تحيير للفهام 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 الممتادة وإنما يعلم بقوة الهية وعناية صمدية، ألا ترى الصوفية الذين من الله تعالى عليهم بما من كيف علموا عوالم عظيمة نسبة عالم الشهادة اليها كنسبة الذرة الى الجبل العظيم، ومن زعم الانتظام فى سلكهم كالكشفية الملقبين أنفسهم بالكشفية من ذكر من ذلك أشياء لا يشك العاقل فى أنها لا أصل لها بل لو عرض كلامهم فى ذلك على الأطفال أو المجانين لم يشكوا فى أنه حديث خرافة صادر عن محض النخيل، وأنا أسأل الله تعالى أن لا يتلى مسلماً بمثل ما ابتلام، وقد عزمت حين رأيت بعض كتبهم التى ألفها بعض معاصرينا منهم ما اشتمل على ذلك على أن أصنع نحو ما صنعوا

مقابلة للباطل بمثله لكن معنى الحياء من الله تعالى والاشتغال بخدمة كلامه سبحانه والعلم بأن تلك الخرافات لا تروج الا عند من سلب منه الادراك والتحقق بالجمادات ، وقال الواسطي في الآية : المعنى يخاق فيكم من الأفعال ما لاتعلمون أنها لكم أم عليكم « وعلى الله تصد السبيل » أي السبيل القصد وهو التوحيد ومنها جائر ، وهو ما عدا ذلك « ولو شاء لهداكم أجمعين » لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم وانتظر صفات جماله وجلاله سبحانه : « وألقى في الأرض رواسي » وهم الأوتاد أرباب التمكين « أن تميد بكم » أي تضطرب ، ومن الكلام المشهور على الألسنة لو خلت قلبت « وأنهاراً » وهم العلماء الذين تحيا بفراغ علومهم أشجار القلوب (وسبلا) وهم المرشدون الداعون اليه تعالى (وعلامات) وهي الآيات الآفاقية والآنفسية « 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 للأرواح والعقول والأسرار ، فسبيل الأرواح إلى أنوار الصفات ، وسبيل العقول إلى أنوار الآيات ، وسبيل الأسرار إلى أنوار الذات ، والسبيل في الحقيقة غير متناهية ، ومن كلامهم الطارق 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 « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » والمراد بهم خواصهم ليقاى 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 يبعثون) ما أعظمها آية في النعمى 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 الاستغاثة بالأولياء محظورة الامن عارف يميز بين الحدوث والقدم فيستغيث بالولى لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور الحق فيه فان ذلك غير محذور لانه استغاثة بالحق حينئذ ، وأنا أقول إذا كان الأمر كذلك فما الداعي للعدول عن الاستغاثة بالحق من أول الأمر ، وأيضا إذا ساغت الاستغاثة بالولى من هذه الحيثية فلتسغ 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 تسبيح ولا يكاد يجرى قلبى أو يفتح فمى بذكره ، فالطريق المأمون عند كل رشيد قصر الاستغاثة والاستعانة على الله عز وجل فهو سبحانه الحى القادر العالم بمصالح عباده ، فايك والانتظام في سلك الذين يرجون النفع من غيره تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى 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 يتجردوا عن علائق البدن بالتحلية والتخاية تتوفاهم ملائكة الرحمه ، وأما الأشرار الأشقياء فتوفاهم الملائكة أيضا لكن ملائكة العذاب ويتشكون لهم على صورة أخلاقهم الذميمة كما يتشكل ملائكة الرحمه لمن تقدم على صورة أخلاقهم الحسنه (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين) طابت نفوسهم في خدمة مولاها وطابت قلوبهم في محبة

سيدها وطابت أرواحهم بطيب مشاهدة ربها وطابت أسرارهم بطيب الأنوار ، وقيل : طيبة أبدانهم وأرواحهم بملازمة الخدمة وترك الشهوات .

وقيل : طيبة أرواحهم بالموت لكونه باب الوصال وسبب الحياة الأبدية (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء) قالوه الزاماً بزعمهم للموحدين وما دروا 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 ما شاء الله تعالى ذلك (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) هم أهل القرآن المتخلقون بأخلاقه القائلون بأمره ونهيه الواقفون على ما أودع فيه من الأسرار والغيوب وقليل ما هم فالمراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وفيه إشارة إلى أن الله تعالى لم يظهر مكنونات أسرار كتابه إلا لنبينا 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 أهلهم افتظلموهم ولا تمنعوا غير أهلهم افتظلموها - ولا تودع الأسرار إلا عند الأحرار. وذلك لأنها أمانة وإذا أودعت عند غيرهم لم يؤمن عليها من الخيانة. وخيانتها افشاؤها وافشاؤها خطر عظيم. ولذا قيل:

من شاوروه فأبدى السر مشتمرا لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

وجانبوه فلم يسعد بقرهم وأبدلوه مكان الأنس إباحاشا

لا يصطفون مديعاً بعض سرهم حاشا ودادهم من ذاك حاشا

(أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء) أي ذات وحقيقة مخلوقة آية ذات كانت (يتفيؤ ظلاله) قيل: أي يتمثل صورته ومظاهره (عن اليمين) جهة الخير (والشمال) جهات الشرور، ولما كانت جهة اليمين إشارة إلى جهة الخير الذي لا ينسب إلا إليه تعالى وحاد اليمين ولما كانت جهة الشمال إشارة إلى جهة الشر الذي لا ينبغي أن ينسب إليه تعالى كما يرشد إليه قوله ﷺ: «والشر ليس إليك» ولكن ينسب إلى غيره سبحانه وكان في الغير تعدد ظاهر جمع الشمال. وقيل في وجه الأفراد والجمع: إن جميع الموجودات تشترك في نوع من الخير لا تكاد تفي عنه وهو العشق فقد برهن ابن سينا على سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات ولا تكاد تشترك في شر كذلك فما تفي عنه من الشر لا يكون إلا متعدداً فلذا جمع الشمال ولا كذلك ما تفي عنه من الخير فلذا أفرد اليمين فليأمل «ولله يسجد» ينقاد «ما في السموات وما في الأرض من دابة» أي وجود يدب ويتحرك من العدم إلى الوجود (والملائكة وهم لا يستكبرون) لا يمتنعون عن الانقياد والتذلل لأمره «يخافون ربهم من فوقهم» لأنه القاهر المؤثر فيهم «ويفعلون ما يؤمرون» طوعاً وانقياداً، والله تعالى الهادي سواء السبيل • ثم أنه تعالى بعد ما بين أن جميع الموجودات، خاضعة منقاداً له تعالى أردف ذلك بحكاية نهيه سبحانه

وتعالى للمكلفين عن الإشراف فقال عز قائله: (وَقَالَ اللَّهُ) عطفاً على قوله سبحانه: (ولله يسجد). وجوز أن يكون معطوفاً على (وانزلنا إليك الذكر) وقيل: إنه معطوف على (ما خلق الله) على أسلوب علفتها تبنياً وماء بارداً أي أو لم يروا إلى ما خلق الله ولم يسمعوا إلى ما قال الله ولا يخفى تكلفه، وإظهار الفاعل وتخصيص لفظة الجلالة بالذكر للايدان بأنه تعالى متعين الألوهية وإنما المنهى عنه هو الإشراف به لأن المنهى عنه هو مطلق اتخاذ الهين بحيث يتحقق الانتهاء عنه برفض أيها كان، ولم يذ كر المقول لهم للعموم أي

(٢- ٢١- ج- ١٤ - تفسير روح المعاني)

قال تعالى لجميع المكلفين بواسطة الرسل عليهم السلام: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ المشهور أن (اثنين) وصف لإلهين وكذا «واحد» في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ صفة لإله، وجيء بهما للإيضاح والتفسير لا للتأكيد وإن حصل. وتقرير ذلك أن لفظ «إلهين» حامل لمعنى الجنسية أعنى الإلهية ومعنى العدد أعنى الاثنينية وكذا لفظ «إله» حامل لمعنى الجنسية والوحدة، والغرض المسوق له الكلام في الأول النهي عن اتخاذ الاثنين من الاله لا عن اتخاذ جنس الاله، وفي الثاني اثبات الواحد من الاله لا اثبات جنسه فوصف «إلهين» باثنين «وإله» بواحد ايضاحاً لهذا الغرض وتفسيراً له، فانه قد يراد بالمفرد الجنس نحو نعم الرجل زيد. وكذا المثني كقوله:

فان النار بالعودين تذيى وأن الحرب أولها الكلام

والى هذا ذهب صاحب الكشف، وما يفهم منه أنه تأكيد فمعناه أنه محقق ومقرر من المتبوع فهو تأكيد لغوى لا أنه مؤكداً أمر المتبوع في النسبة أو الشمول ليكون تأكيداً صناعياً كيف وهو إنما يكون بتقرير المتبوع بنفسه أو بما يوافق معناه أو بالفاظ محفوظة، فما قيل: ان مذهبه ان ذلك من التأكيد الصناعى ليس بشيء اذ لا دلالة في كلامه عليه. وقد أورد السكاكى الآية في باب عطف البيان مصرحاً بأنه من هذا القبيل فتوهم منه بعضهم أنه قائل بأن ذلك عطف بيان صناعى، وهو الذى اختاره العلامة القطب فى شرح المفتاح نافياً كونه وصفاً، واستدل على ذلك بأن معنى قولهم: الصفة تابع يدل على معنى فى متبوعه أنه تابع ذكر ليدل على معنى فى متبوعه على ما نقل عن ابن الحاجب، ولم يذكر (إثنين وواحد) للدلالة على الاثنينية والوحدة اللتين فى متبوعهما فيكونا وصفين بل ذكر للدلالة على أن القصد من متبوعهما الى أحد جزئيه أعنى الاثنينية والوحدة دون الجزء الآخر أعنى الجنسية، فكل منهما تابع غير صفة يوضح متبوعه فيكون عطف بيان لصفة. وقال العلامة الثانى: ليس فى كلام السكاكى ما يدل على أنه عطف بيان صناعى لجواز أن يريد أنه من قبيل الايضاح والتفسير وان كان وصفاً صناعياً، ويكون إيراد فى ذلك المبحث مثل إيراد كل رجل عارف وكل إنسان حيوان فى بحث التأكيد ومثل ذلك عادة له. وتعقب العلامة الأول بأنه ان أريد أنه لم يذكر الا ليدل على معنى فى متبوعه فلا يصدق التعريف على شيء من الصفة لأنها البتة تكون لتخصيص أو تأكيد أو مدح أو نحو ذلك وان أريد أنه ذكر ليدل على هذا المعنى ويكون الغرض من دلالة عليه شيئاً آخر كالتخصيص والتأكيد وغيرهما فيجوز أن يكون ذكر (اثنين وواحد) للدلالة على الاثنينية والوحدة ويكون الغرض من هذا بيان المقصود وتفسيره، كما أن الدابر فى أمس الدابر ذكر ليدل على معنى الدبور والغرض منه التأكيد بل الامر كذلك عند التحقيق، الا ترى أن السكاكى جعل من الوصف ما هو كاشف وموضح ولم يخرج بهذا عن الوصفية. وأجيب بأننا نختار الشق الثانى ونقول: مراد العلامة من قوله: ذكر ليدل على معنى فى متبوعه أن يكون المقصود من ذكره الدلالة على حصول المعنى فى المتبوع ليتوسل بذلك الى التخصيص أو التوضيح أو المدح أو الذم الى غير ذلك وذكر (إثنين وواحد) ليس للدلالة على حصول الاثنينية والوحدة فى موصوفيهما بل تعيين المقصود من جزئيهما فلا يكونان صفة، وذكر الدابر ليدل على حصول الدبور فى الامس ثم يتوسل بذلك الى التأكيد وكذا فى 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 .
 ونظر فيه العلامة الثاني بأنا لانسلم أن البديل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه فقد جعل الزمخشري «الجن»
 في قوله تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن) بدلا من « شركاء » ومعلوم أنه لا معنى لقولنا وجعلوا لله الجن ،
 ثم قال : بل لا يبعد أن يقال : الاول أنه بدل لأنه المقصود بالنسبة إذ النهي عن اتخاذ الاثنين من الإله على
 مامر تقريره . وتعقب بأن الرضى قد ذكر أنه لما لم يكن البديل معنى في المتبوع حتى يحتاج الى المتبوع كما احتاج
 الوصف ولم يفهم معناه من المتبوع كما فهم ذلك في التأكيذ جاز اعتباره مستقلا لفظاً أي 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 « اثنين » للدلالة على منافاة الاثنية 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 (تتخذوا) متعد الى .فعولين وأن (إثنين) مفعوله الاول « وإلهين » مفعوله الثاني
 والتقدير لا تتخذوا اثنين إلهين ، وقيل : الاول مفعول أول والثاني ثان ، وقيل : « إلهين » مفعوله الاول ، واثنين ، باق
 على الوصفية والتوكيد والمفعول الثاني محذوف أي 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 الحمل 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 الموضوع للغائب التفات من التكلم الى الغيبة على رأى السكاكي
 المكتفى بكون الاسلوب الملتفت عنه حق الكلام وإن لم يسبق الذكر على ذلك الوجه ، واما قوله تعالى :
 ﴿ فَإِيَّايَ فَارْهَبُون ۝١٥١ ﴾ ففيه التفات من الغيبة الى التكلم على مذهب الجمهور أيضاً ، والنكتة فيه بعد النكتة
 العامة أعنى الايقاظ وتطرية الاصغاء المبالغة في التخويف والترهيب فان تخويف الحاضر مواجهة ابلاغ من
 تخويف الغائب سيما بعد وصفه بالوحدة والالوهية المقتضية للعظمة والقدرة التامة على الانتقام •
 والفاء في (فإياي) واقعة في جواب شرط مقدر و(إياي) مفعول لفعل محذوف يقدر مؤخراً يدل عليه
 (فارهبون) أي إن رهبتُم شيئاً فإياي ارهبوا ، وقول ابن عطية : أن (إياي) منصوب بفعل مضمر تقديره فارهبوا
 إياي فارهبون زهول عن القاعدة النحوية ، وهي 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 :
 ه اليك حتى بلغت اياك ه وعطف المفسر المذكور على المفسر المحذوف بالفاء لأن المراد رهبة بعد رهبة ،
 وقيل : لأن المفسر حقه أن يذكر بعد المفسر ، ولا يخفى فصل الضمير وتقديمه من الحصر أي ارهبوني لا غير
 فانا ذلك الاله الواحد القادر على الانتقام ﴿ وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ عطف على قوله سبحانه :
 (انما هو إله واحد) أو على الخبر أو مستأنف جيء به تقريراً لعل انقياد ما فيهما له سبحانه خاصة وتحقيقاً
 لتخصيص الرهبة به تعالى ، وتقديم الظرف لتقوية ما في اللام من معنى التخصيص ، وكذا يقال فيما بعد أي
 له تعالى وحده ما في السموات والأرض خلقاً وملاكاً ﴿ وَلَهُ ﴾ وحده ﴿ الدِّينُ ﴾ أي الطاعة والانقياد كما
 هو أحد معانيه . ونقل عن ابن عطية وغيره ﴿ وَأَصْبَاباً ﴾ أي واجبا لازماً لازواله لما تقرر أنه سبحانه الاله

وحده الحقيق بأن يرهب ، وتفسير (واصبا) بما ذكر مروى عن ابن عباس . والحسن . وعكرمة . ومجاهد . والضحاك . وجماعة ، وأنشدوا لأبي الاسود الدؤلى .

لا أبتغى الحمد القليل بقاءه يوما بدم الدهر أجمع واصبا

وقال ابن الانبارى : هو من الوصب بمعنى التعب أو شدته ، وفاعل للنسب كما فى قوله : • وأضحى فؤادى به فاتنا •
أى ذا وصب وكلفة ، ومن هنا سمي الدين تكليفا ، وقال الربيع بن أنس : (واصبا) خالصا ، ونقل ذلك أيضا
عن الفراء ، وقيل : الدين الملك والواصب الدائم ، ويعد ذلك قول أمية بن الصلت :

وله الدين واصبا وله المهلك وحمد له على كل حال

وقيل : الدين الجزاء والواصب كما فى سابقه أى له تعالى الجزاء دائما لا ينقطع ثوابه للمطيع وعقابه للعاصى ،
وأيا 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 جواز اختلاف العامل فى الحال والعامل فى صاحبها . واستدل
بالآية على أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ ۚ ﴾ الهمزة للانكار والفاء للتعقيب أى أبعد
ما تقر من تخصيص جميع الموجودات للسجود به تعالى وكون ذلك كله له سبحانه ونهيه عن اتخاذ الإلهين وكون الدين
له واصبا المستدعى ذلك لتخصيص التقوى به تعالى تتقون غيره ، والمنكر تقوى غير الله تعالى لا مطلق التقوى
ولذا قدم الغير ، وأولى الهمزة 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 عرقت من وحدانيته سبحانه
وأن ما سواه له ومحتاج إليه كيف تتقون وتخافون غيره ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَنِّ اللَّهُ ﴾ أى أى شئ يلا بكم
ويصاحبكم من نعمة أى نعمة كانت فهم منه تعالى - فما - ووصولة مبتدأ متضمنة معنى الشرط و(من الله) خبرها
والفاء زائدة فى الخبر لذلك التضمن و(من نعمة) بيان للوصول و(بكم) صلته ، وأجاز الفراء وتبعه الحوفى
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 يعل 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 فما أجازته مبنى على مذهبه . واستشكل
أمر الشرطية على الوجهين 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 استقرار النعمة بالمخاطبين لا يستقيم
أن يكون سببا للثانى وهو كونها من الله من جهة كونه فرعا عنه . وأجاب فى إيضاح المفصل بأن الآية جئ
بها لاخبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها أو شكروا فيه أو فعلوا ما يؤدى إلى أن يكونوا أشاكين فاستقرارها

مجهولة أو مشكوكة سبب للاخبار بكونها من الله تعالى فيتحقق أن الشرط والمشروط فيها على حسب المعروف من كون الأول سببا والثاني مسببا ، وقد وهم من قال: إن الشرط قد يكون مسببا . وفي الكشف أن الشرط والجزاء ليسا على الظاهر فإن الأول ليس سببا للثاني بل الأمر بالعكس لكن المقصود منه تذكيرهم وتعريفهم فالإتصال سبب العلم بكونها من الله تعالى ، وهذا أولى مما قدره ابن الحاجب من أنه سبب الإعلام بكونها منه لأنه في قوم استقرت بهم النعم وجاهلوا معطيها أو شكوا فيه ، ألا ترى إلى ما بنى عليه بعد كيف دل على أهم عالمون بأنه سبحانه المنعم ولكن يضطرون إليه عند الإلجاء ويكفرون بعد الإنجاء انتهى . وفيه أنه يدفع ما ذكره بأن عليهم نزل لعدم الاعتداد به وفعلهم ما ينافية منزلة الجهل فأخبروا بذلك كما تقول لمن توبخه : أما أعطيتك كذا أما وأما (ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ) مساسا يسيرا (فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ ٥٣) تتضرعون في كشفه لا إلى غيره كما يفيد تقديم الجار والمجرور ، والجوار في الأصل صباح الوحش واستعمل في رفع الصوت بالدعاء والاستغاثة ، قال الأعشى يصف راهبا :

يُداوم من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جورا

وقرأ الزهري «تجرون» بحذف الهزة والقاء حركتها على الجيم ، وفي ذكر المساس المنبئ عن أدنى إصابة وإيراده بالجملة الفعلية المؤذنة 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 المؤذنة بالدوام والتعبير عن ملابتها للمخاطبين بيا المصاحبة وإيراد (ما) المعربة عن العموم على احتمالها ما لا يخفى من الجزالة والفخامة . ولعل إيراد «إذا» دون - إن - 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 بواسطة الضر واقتصر عليه إشارة إلى سبق رحمته وعمومها وبملاحظة هذا المعنى قيل : يظهر ارتباط «وما بكم من نعمة فمن الله» بما قبله ، وسيأتي قريبا إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك ، واستدل بالآية على أن الله تعالى نعمة على الكافر وعلى أن الإيمان مخلوق له تعالى .

(ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرُّ 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 - للتبويض والفريق الكفيرة ، وإن كان خاصا بالمشركين كما استظهره في الكشف - فمن - للبيان على سبيل التجريد ليحسن والا فليس من مواقفه كما قيل ، والمعنى إذا فريق هم أتم يشركون ، وجوز على هذا الاحتمال في الخطاب كون - من - تبعضية أيضا لأن من المشركين من يرجع عن شركه إذا شاهد ضرا شديدا كما يدل عليه قوله تعالى : «فلما نجاهم إلى البر فممنهم مقتصد» على تقدير أن يفسر الاقتصاد بالتوحيد لا بعدم الغلو في الكفر ، و(إذا) الأولى شرطية والثانية فجائية والجملة بعدها جواب الشرط ، واستدل أبو حيان باقترانها باذا الفجائية على أن اذا الشرطية ليس العامل فيها الجواب لأنه لا يعمل ما بعد اذا الفجائية فيما قبلها ، و(برهم) متعلق - بيشركون - والتقديم لمراعاة رؤس الآي ، والتعرض لوصف الربوبية للايدان بكال قبح ما ارتكبه من الإشراك الذي هو غاية في الكفران ، و(ثم) قال في إرشاد العقل السليم : ليست لتماذي 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 الكشاف متعباً صاحب الكشاف بأنه لم يذكر وجه الكلام في قوله تعالى : (ثم اذا مسكم ثم اذا
 كشف) وهو على وجهين والله تعالى أعلم. أحدهما أن يكون قوله سبحانه (وما بكم من نعمة فمن الله) من تنمة السابق
 على معنى انكار اتقاء غير الله تعالى وقد علموا أن كل ما يتقبلون فيه من نعمته فهو سبحانه القادر على سلبها ،
 ثم انكر عليهم تخصيصهم بالجوار عند الضر في مقابلة تخصيص غيره بالاتقاء ثم اشراكهم به تعالى كفرانا
 لتلك النعمة وجيء. بتم لتفاوت الانكارين فان اتقاء غير المنعم أقرب من الاعراض عنه وهو متقلب في نعمه
 ثم اللجأ الى هذا المكفور به وحده عند الحاجة، وأبعد منه الاعراض ولم يحذف قده من ندى النجاة •
 والثاني أن يكون جملة مستقلة، واردة للتقريب و(ثم) في الأول لتراخي الزمان اشعاراً بأنهم غطوا تلك النعم ولم يزالوا
 عليه الى وقت الالجام، وفيه الاشعار بتراخي الرتبة أيضاً 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 كاشف) وفاعل هنا بمعنى فعل، وفي الآية ما يدل على أن صنيع أكثر العوام اليوم
 من الجوار الى غيره تعالى من لا يملك لهم بل ولا لنفسه نفعا ولا ضرا عند اصابة الضر لهم واعراضهم عن
 دعائه تعالى عند ذلك بالكلية سفه عظيم وضلال جديد لكنه أشد من الضلال القديم، ومما تقشعر منه الجلود
 وتصعر له الحدود الكفرة أصحاب الأخدود فضلا عن المؤمنين باليوم الموعود ان بعض المشيخين قال لي
 وأنا صغير: اياك ثم اياك أن تستغيث بالله تعالى اذا خطب دهاك فان الله تعالى لا يعجل في اغاثتك ولا يهمله سوء
 حالتك وعليك بالاستغاثة بالاولياء السالفين فانهم يعجلون في تفريج كربك ويهملهم سوء ما حل بك فمج ذلك
 سمعي وهمي وسألت الله تعالى ان يصمني والمسنين من أمثال هذا الضلال المبين، وكثير من المشيخين
 اليوم كلمات مثل ذلك (لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ) من نعمة الكشاف عنهم، فالكفر بمعنى كفران النعمة واللام
 لام العاقبة والضرورة، وهي استعارة تبعية فانه للالم ينتج كفرهم واشراكهم غير كفران ما أنعم الله تعالى به عليهم
 جعل كأنه علة غائية له مقصودة منه ، وجوز أن يكون الكفر بمعنى الجحود أي انكار كون تلك
 النعمة من الله تعالى واللام هي اللام ، والمعنيان متقاربان (فَمَتَّعُوا) أمر تهديد كما هو أحد معاني
 الأمر المجازية عند الجمهور كما يقول السيد لعبداه فعل ماتريد، والالتفات الى الخطاب للايدان بتداهي السخط •
 وقرأ أبو العالية (فيمتعوا) بضم الياء التحتية ساكن الميم مفتوح التاء ضارع متع مخففاً مبنياً للمفعول وروى
 ذلك مكحول الشامي عن أبي رافع مولى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهو معطوف (يكفروا) على أن يكون
 الامران عرضاً 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 بالمطف
 أيضاً كما ينصب بالمطف اذا كانت اللام جارة (فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) عاقبة أمرهم وما ينزل بكم من العذاب،
 وفيه وعيد شديد حيث لم يذكر المفعول اشعاراً بأنه لا يوصف. وقرأ أبو العالية أيضاً (يعلمون) بالياء التحتية وروى ذلك
 مكحول عن أبي رافع أيضاً (وَيَجْعَلُونَ) قيل معطوف على (بشر كون) واپس شيء ، وقيل: لعله عطف على

ما سبق بحسب المعنى تعدادا لجناياتهم أى يفعلون ما يفعلون بما قص عليك ويجعلون (لما لا يعلمون) أى لآلهتهم التى لا يعبدون أحوالها وانها لا تضر ولا تنفع على أن (ما) موصولة والعائد محذوف وضمير الجمع للكفار أو لآلهتهم التى لا علم لها بشيء لأنها جماد على أن (ما) موصولة أيضاً عبارة عن الآلهة، وضمير (يعلمون) عائد عليه، ومفعول (يعلمون) متروك لقصد العموم، وجوز أن ينزل منزلة اللازم أى ليس من شأنهم العلم، وصيغة جمع العقلاء لوصفهم الآلهة بصفاتهم، ويجوز أن تكون (ما) مصدرية وضمير الجمع للمشركين واللام تعليلية لاصلة الجعل كما فى الوجهين الاولين، وصلته محذوفة للعلم بها أى يجعلون لآلهتهم لأجل جهلهم ﴿نصيباً مما رزقناهم﴾ من الحرث والانعام وغيرهما مما ذرأ تقربا اليها ﴿تَاللَّهِ لَأَسْتَلْنَ﴾ سؤال توبيخ وتقرير فى الآخرة، وقيل: عند عذاب القبر، وقيل: عند القرب من الموت ﴿عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ ٥٦﴾ من قبل بأنها آلهة حقيقة بأن يتقرب اليها، وفى تصدير الجملة بالقسم وصرف الكلام من الغيبة الى الخطاب المنبئ عن كمال الغضب من شدة الوعيد مالا يخفى •

﴿ويجعلون لله البنات﴾ هم خزاعة وكنانة كانوا يقولون: الملائكة بنات الله تعالى وكانهم لجهلهم زعموا تأنيها وبنوتها، وقال الامام: أظن أنهم أطلقوا عليها البنات لاستتارها عن العيون كالنساء؛ ولهذا لما كان قرص الشمس يجرى مجرى المستتر عن العيون بسبب ضوئه الباهر ونوره القاهر أطلقوا عليه لفظ التأنيث ه ولا يرد على ذلك أن الجن كذلك لأنه لا يلزم فى مثله الاطراد، وقيل: أطلقوا عليها ذلك للاستتار مع كونها فى محل لاتصل اليه الاغيار فهى كبنات الرجل اللاتى يغار عليهن فيسكنهن فى محل أمين وه كان مكين، والجن وإن كانوا مستترين لكن لا على هذه الصورة، وهذا أولى بما ذكره الامام، واما عدم التوالد فلا يناسب ذلك ه ﴿سُبْحَانَهُ﴾ تنزيه وتقديس له تعالى شأنه عن مضمون قولهم ذلك أو تعجيب من جرائمهم على التفوه بمثل تلك العظيمة، وهو فى المعنى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز ه

﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ٥٧﴾ يعنى البنين و(ما) مرفوع المحل على أنه مبتدأ والظرف المقدم خبره والجملة حاله وسبحانه اعتراض فى حاق موقعه، وجوز الفراء . والحو فى أنه فى محل نصب معطوف على (البنات) كأنه قيل : ويجعلون لهم ما يشتهون . واعتراض عليه الزجاج وغيره بأنه مخالف للقاعدة النحوية وهى أنه لا يجوز تعدى فعل المضمر المتصل المرفوع بالفاعلية وكذا الظاهر الى ضميره المتصل سواء كان تعديه بنفسه أو بحرف الجر إلا فى باب ظن وما ألحق به من فقد وعدم فلا يجوز زيد ضربه بمعنى ضرب نفسه ولا زيد مر به أى مر هو بنفسه ويجوز زيد ظنه قائما وزيد فقد وعده فلو كان مكان الضمير اسما ظاهرا (١) كالنفس نحو زيد ضرب نفسه أو ضميرا منفصلا نحو زيد ما ضرب إلاياه وما ضرب زيد إلاياه جاز، فاذا عطف (ما) على (البنات) أدى الى تعدية فعل المضمر المتصل وهو واو (يجعلون) الى ضميره المتصل وهو (هم) المجرور باللام فى غير ما استثنى وهو ممنوع عند البصريين ضعيف عند غيرهم فكان حقه أن يقال - لأنفسهم - وأجيب بأن الممتنع إنما هو تعدى الفعل بمعنى وقوعه عليه أو على ما جر بالحرف نحو زيد مر به فان المرور واقع بزيد وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان الجعل ليس واقعا بالجاعين بل بما يشتهون، ومحصله - كما قال الخفاجى - المنع فى المتعدى بنفسه

(١) قوله اسما ظاهرا وقوله بعده أو ضميرا منفصلا كذا بخطه فليتامله

مطلقا والتفصيل في المتعدي بالحرف بين ما قصد الايقاع عليه وغيره فيمتنع في الاول دون الثاني لعدم الف ايقاع المرء بنفسه. و ابو حيان اعترض القاعدة بقوله تعالى: (وهزى اليك بجذع النخلة واضمم اليك جناحك) والعلامة البيضاء اوجب بوجه آخر وهو أن الامتناع إنما هو إذا تعدى الفعل أولا لا ثانيا وتبعاً فإنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، ومنهم من خص ذلك بالمتعدي بنفسه وجوز في المتعدي بالحرف كما هنا وارتضاء الشاطبي في شرح الالفية، وقال الخفاجي: هو قوى عندى لكن لا يخفى أن العطف هنا بعد هذا القيل والقال يؤدي الى جعل الجعل بمعنى يعم الزعم والاختيار (وَإِذَا بَشَّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَى) أى أخبر بولادتها، واصل البشارة الاخبار بما يسر لكن لما كانت ولادة الانثى تسوءهم حملت على مطلق الاخبار، وجوز ان يكون ذلك بشارة باعتبار الولادة بقطع النظر عن كونها أنثى وقيل: إنه بشارة حقيقة بالنظر إلى حال المبشر به في نفس الامر، وأياما كان الكلام على تقدير مضاف كما أشرنا اليه (ظَلَّ وَجْهُهُ) أى صار (مُسَوِّدًا) من الكآبة والحياء من الناس، وأصل معنى ظل أقام نهراً على الصفة التي تسند إلى الاسم، ولما كان التبشير قد يكون في الليل وقد يكون في النهار بما ذكر وقد تلحظ الجملة الغالبة بناء على أن أكثر الولادات يكون بالليل ويتأخر اخبار 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 التعاق الشديد فيرى الوجه مشرقاً متلاًئلاً، 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 واشراقه ومن لوازم الغم والحزن اربداده 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 ضميراً لأحد ووجهه بدلا منه ولورفع (مسوداً) على أن (وجهه) مبتدأ وهو خبر له والجملة خبر (ظل) صح لكنه لم يقرأ بذلك هنا (وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٨) أى ملو غيظاً وأصل الكظيم مخرج النفس يقال: أخذ بكظمه إذا أخذ بمخرج نفسه، ومنه كظم الغيظ لا خفائه وحبسه عن الوصول إلى مخرجه وفعيل اما بمعنى مفعول كما أشير إليه أو صيغة 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 فأنشدت

ما لأبي الذلفاء لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا
يجرد أن لا نلد البنينا واما 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 حالا من وجهه، وجوز غيره أيضاً حالته من ضمير (مسوداً) (يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ) يستخفي من قومه (مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ) عرفاً وهو الانثى، والتعبير عنها بما لا يسقطها بزعمهم عن درجة العقلاء، والجملة مستأنفة أو حال على الارجح السابقة في وهو كظيم الا كونه من وجهه، والجاران متعلقان - يتوارى - (من) الاولى ابتدائية، والثانية تعليلية أي يتوارى من أجل ذلك، ويروى أن بعض الجاهلية يتوارى في حال الطلق فان

أخبر بذكر ابتهاج أو بانثى حزن وبقي متواريا أياما يدبر فيها ما يصنع (أيمسكه) أيتركه ويريه (على هون) أي ذل، والجار والمجرور في موضع الحال من الفاعل ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: معناه أيمسكه مع رضاه به وان نفسه وعلى رغم أنفه، وقيل: حال من المفعول به أي أيمسك المبشر به وهو الأنثى مهانا ذليلا، وجملة (أيمسكه) معمولة لمخدوف معلق بالاستفهام عنها وقع حالا من فاعل (يتواري) أي محدثا نفسه متفكرا في أن يتركه (أم يدسه) يخفيه (في التراب) والمراد يثده ويدفنه حيا حتى يموت وإلى هذا ذهب السدي. وقتادة. وابن جريج وغيرهم، وقيل: المراد اهلاكه سواء كان بالدفن حيا أم بأمر آخر فقد كان بعضهم ياتى الأنثى من شاق. روى أن رجلا قال: يا رسول الله والذي بعثك بالحق ما أجد حلاوة الاسلام منذ أسلمت، وقد كانت لي في الجاهلية بنت وأمرت امرأتى أن تزيتها وأخرجتها فلما انتهيت إلى واد بعيد القعر ألقيتها فقالت يا أبت قتلتني فكلمنا ذكرت قولها لم ينفعني شيء فقال ﷺ: «ما في الجاهلية فقد هدته الاسلام وما في الاسلام يهدمه الاستغفار» وكان بعضهم يغرقتها، وبعضهم يذبحها إلى غير ذلك، ولما كان الكل امانة تفضى إلى الدفن في التراب قيل: (أم يدسه في التراب) وقيل: المراد اخفاؤه عن الناس حتى لا يعرف كالمسدوس في التراب، وتذكير الضميرين للفظ (ما) وقرأ الجحدري بالتأنيث فيما عودا على قوله سبحانه: (بالأنثى) أو على معنى (ما). وقرئ بتذكير الأول وتأنيث الثاني، 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) وهي عند أبي حيان تفسير لا قراءة لمخالفتها السواد (الأساء ما يحكمون ٥٩) حيث يجعلون لمن تنزه عن الصاحبة والولد ما هذا شأنه عندهم والحال أنهم يتحاشون عنه ويختارون لأنفسهم البنين، فمدار الخطأ جعلهم ذلك لله تعالى شأنه مع إبانهم إياه لا جعلهم البنين لأنفسهم ولا عدم جعلهم له سبحانه، وجوز أن يكون مداره التعكيس كقوله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى)، وقال ابن عطية: هذا استقباح منه تعالى شأنه لسوء فعلهم وحكمهم في بناتهم بالامسك على هون أو الواد مع أن رزق الجميع على الله سبحانه فسكانه قيل: الاساء ما يحكمون في بناتهم وهو خلاف الظاهر جدا، وروى الأول عن السدي وعليه الجمهور. والآية ظاهرة في ذم من يحزن إذا بشر بالأنثى حيث أخبرت أن ذلك فعل الكفرة، وقد أخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة أنه قال في قوله سبحانه: (وإذا بشر) الخ هذا صنيع مشركى العرب أخبركم الله تعالى بخبثه فاما المؤمن فهو حقيق أن يرضى بما قسم الله تعالى له وقضاء الله تعالى خيرا من قضاء المرء لنفسه، ولعمري ما ندرى أى خير لرب جارية خير لأهلها من غلام، وإنما أخبركم الله عز وجل بصنيعهم لتجنبوه ولتنتهوا عنه. واستدل القاضى بالآية على بطلان مذهب القائلين بنسبة أفعال العباد إليه تعالى لأن في ذلك اضافة فواحش لو أضيفت إلى أحدهم أجهد نفسه في البراءة منها والتباعد عنها قال: فيكم هؤلاء القائلين مشابه لحكم هؤلاء المشركين بل أعظم لأن اضافة البنات إليه سبحانه اضافة لقبيح واحد وهو أسهل من اضافة كل القبائح والفواحش إليه عز وجل. وأجيب عن ذلك بأنه لما ثبت بالدليل استحالة الصاحبة والولد عليه سبحانه أردفه عز وجل بذكر هذا الوجه الاقناعى والافليس كل ما قبح منا في العرف قبح منه تعالى، ألا ترى أن رجلا لوزين اماءه وعبيده وبالغ في تحسين صورهم وصورهن ثم بالغ في تقوية

الشهرة فيهم وفيهم ثم جمع بين الكل وأزال الحائل والمانع وبقي ينظر ما يحدث بينهم من الوقاع وغيره عدمن
اسفه السفهاء وعدصنيعه اقبح كل صنيع مع أن ذلك لا يقبح منه تعالى بل قد صنعه جل جلاله فعلم أن التمويل
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 هذه الوجوه الاقناعية ، وأما افعال العباد فقد ثبت بالدلائل القاطعة
أن خالقها هو الله تعالى فكيف يمكن الحاق احد البابين بالآخر لولا سوء التعصب (للذين لا يؤمنون بالآخرة)
من ذكرت قبائحهم (مثل السوء) صفة السوء التي هي كالمث في القبح وهي الحاجة إلى الولد ليقوم مقامهم
بعد موتهم ويبقى به ذكركم ، وإيثار الذكور للاستظهار ، وواد البنات لدفع العار أو خشية الاملاق على حسب
اختلاف أغراض الوائدين المنادى كل واحد من ذلك بالعجز والقصور والشح البالغ . وعن ابن عباس (مثل
السوء) النار ، وأظنه لا يصح عنه رضى الله تعالى عنه ، ومنع ابن عطية حمل المثل على الصفة وقال : إنه لا يضطر
اليه لأنه خروج عن اللفظ بل هو على بابه ، وذلك أنهم إذا قالوا : إن البنات لله سبحانه فقد جعلوا الله عز وجل
مثلا فان البنات من البشر وكثرة البنات أمر مكروه عندهم ذميم 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 عندي بالرطانة كما لا يخفى ، ووضع الموصول موضع الضمير للشعار
بأن مدار انصافهم بتلك القبائح هو الكفر بالآخرة (والله المثل الأعلى) أى الصفة العجيبة الشأن التي هي
مثل في العلو مطلقا وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والجود 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) (وهو العزيز) المنفرد بكمال القدرة على كل شيء ومن ذلك مؤاخذتهم بقبائحهم ، وقيل : هو الذي لا يوجد
له نظير (الحكيم) الذي يفعل كل ما يفعل بمقتضى الحكمة البالغة *
(ولو يؤاخذ الله الناس) 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 (بظلمهم) أى بسبب كفرهم ومعاصيهم بناء على أن الظلم فعل مالا ينبغي ووضعه
في غير موضعه ، وقد يخص 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 تنهى إلى أمد لا غاية
وراه (ما ترك عليهما) أى على الأرض المدلول عليهما بالناس وبقوله تعالى : (من دابة) بناء على شهرة
كون الديب في الأرض أى ما ترك عليها شيئا من الدواب أصلا بل أهلكها بالمرّة ، أما الظالم فبظلمه وأما
غيره فبشؤم ذلك فقد قال سبحانه : (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) وأخرج البيهقي في الشعب
وغيره عن أبي هريرة أنه سمع رجلا يقول : ان الظالم لا يضرا الا نفسه فقال : بلى والله ان الحبارى لتموت 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 الجعل أن يعذب في حجره بذنب ابن آدم ثم قرأ الآية ، وأخرج أحمد في الزهد عنه أنه قال : ذنوب ابن آدم قتلت الجعل 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 المعاملة لما لا 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 آخذهم بما كسبوا من كفر أو معصية لعجل هلاكهم وحينئذ لا يبقى لهم نسل ، ومن المعلوم أن لا أحد إلا وفي آبائه من يستحق العقاب وإذا هلكوا جميعا وبطل نسابهم 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 يسقط الاستدلال بالآية على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام ، وقال بعض المحققين : لا حاجة الى التخصيص في ذلك والآية من باب بنو تميم قتلوا قتيلا لتظافر الأدلة والنصوص على عصمة الانبياء عليهم السلام . فلا يقال : الأصل الحمل على الحقيقة واستدل بعضهم للتخصيص بقوله تعالى : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) والا يفسد التقسيم ، وقد يقال : انه ما أحد إلا وهو متصف بظلم إلا أن مراتبه مختلفة فحسنت الابرار سيئات المقربين ، والعصمة التي تدعى للانبياء عليهم السلام إنما هي العصمة بما يعد ذنبا بالنسبة إلى غيرهم وأما العصمة بما يعد ذنبا بالنسبة إلى 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 يؤخذني وعيسى ابن مريم بذنوبنا - وفي لفظ - بما جنت هاتان الإبهام والتي تايها لذنبا ما يظلمنا شيئا ، نعم انه لا يقال لبي هو ظالم ولا الانبياء عليهم السلام هم ظالمون ويقال للناس ظالمون وهذا ظير قولهم : لا يقال لله سبحانه خالق القردة والخنازير ويقال هو خالق كل شيء ، ورب شيء يجوز تبعا ولا يجوز استقلاله ، وأمر التقسيم بين عند المتأمل فليتأمل ، ومن الناس من احتج بالآية على أن أصل المضار الحرمة إذ لو كان الضرر مشروعا فاما أن يكون مشروعا على وجه يكون جزاء على جرم أولا وكلا القسمين باطل ، أما الأول فالآية وذلك من وجهين : الأول أنها لما كان لو تقتضي أن تعالى ما أخذ الناس بظلمهم وأنه ترك على ظهرها دابة . الثاني أن مقتضى المواخذة عدم ترك دابة على ظهرها ونحن نشاهد أنه سبحانه قد ترك كثيرا من الدواب فيجب القطع بأنه تعالى لم يؤخذ بالظلم ، وأما الثاني فباطل بالاجماع ثبت بمقتضى الآية تحريم المضار ، ويؤكد ذلك آيات أخرى وأخبار ، وحينئذ يقال : إذا وقعت حادثة مشتملة على الضرر من جميع الوجوه فإن وجدنا نصا يدل على كونه مشروعا قضينا به تقديم الخاص على العام والا قضينا بالحرمة بناء على الأصل الذي قرر . واستدل بها المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم ووجه مع رده غني عن البيان (وَأَلَكُنْ) لا يؤخذهم بذلك بل (يُؤَخَّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) سماه سبحانه وعينه لأعمارهم أو لعذابهم في يتوالدوا أو يكثر عذابهم (فَأَذا جَاءَ أَجَاهُمْ) المسمى (لَا يَسْتَأْخِرُونَ) عنه (سَاعَةً) أقل مدة (وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ٦١) عليه ، وقد مر الكلام في نظيرها (وَيَجْمَعُونَ لَكَ) أي يثبتون

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 للتقرير وتوطئة لقوله تعالى: ﴿ وَتَصِفُ أَسْمَهُمُ الْكُذِبَ ﴾ أى يجعلون لله تعالى ما يجعلون ومع ذلك تصف أَسْمَهُمُ الْكُذِبَ وهو ﴿ اِنَّ لَهُمُ الْحَسَنَى ﴾ 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 الفرض والتقدير كما روى أنهم قالوا: ان كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صادقاً في البعث فلنا الجنة بما نحن عايناه، 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 بذاك وقال بعض المحققين: المراد - بما يكرهون - أعم مما تقدم فيشمل البنات وقد علم كراهتهم لها وإثباتها 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 لله تعالى من أنعامهم أذكى بدلوه بما لآلئهم وإذاروا ما لآلئهم أذكى تركوه لها ولو فعل نحو ذلك معهم غضبوا، وعلى هذا يفسر الجعل بما يعم الزعم والاختيار و(ما) تعم العقلاء وغيرهم ولا يخلو الكلام عن نوع تكرير، والمراد من (تصف أَسْمَهُمُ الْكُذِبَ) يكذبون وهو من بليغ الكلام وبديعه، ومثله قولهم: عينها تصف السحراى ساحرة وقدها يصف الهيف أى هيفاه، وقول أبي العلاء المعرى: سرى برق المعرة بعد وهن فبات برامة يصف الكلالا

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 سيبويه، 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 (أَسْمَهُمُ) باسقاط التاء وهى لغة تميم، واللسان يذكر ويؤنث قيل: ويجمع المذكور على السنة نحو حمار وأحمره والمؤنث على السن كذراع وأذرع. وقرأ معاذ بن جبل. وبهض أهل الشام (الكذب) بثلاث ضمات 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) حيثند مفعول (تصف) ﴿ لَأَجْرَمَ ﴾ أى حقا ﴿ اِنَّ لَهُمُ ﴾ مكان ما زعموه من الحسنى ﴿ النَّارَ ﴾ التى ليس وراء عذابها عذاب وهى علم فى السواى، وكلية (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 له، وقيل: (لا جرم) 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 أغنت عنه (لا جرم) وكذا قرءا بالكسر فى قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ ۖ ﴾ أى مقدمون معجل بهم اليها على ما روى عن الحسن. وقناة من افرطته الى كذا قدمته

وهو معدى بالهزمة من فرط الى كذا تقدم اليه، ومنه انا وفرطكم على الحوض، أى متقدمكم وكثيراً ما يقال للتقدم الى الماء لاصلاح نحو دلو فارط وفرط، وأنشدوا للقطامي :

واستعجلونا وكانوا من صحابتنا كما تعجل فراط لوراد

وقال مجاهد . وابن جبير . وابن أبي هند: أى متركون فى النار منسيون فيها أبداً من أفرطت فلاناخاني اذا تركته ونسيته . وقرأ ابن عباس . وابن مسعود . وأبو رجاء . وشيبة . ونافع . وأكثر أهل المدينة (مفرطون) بكسر الراء اسم فاعل من أفرط اللزم اذا تجاوز أى متجاوزو الحد فى معاصى الله تعالى . وقرأ أبو جعفر (مفرطون) بتشديد الراء وكسرها من فرط فى كذا اذا قصر أى مقصرون فى طاعة الله تعالى، وعنه أنه قرأ (مفرطون) بتشديد الراء وفتحها من فرطه المعدى بالتضخيف من فرط بمعنى تقدم أى مقدمون إلى النار •

(تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) تسليية للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عما كان يناله من جهالات قومه الكفرة ووعيد لهم على ذلك ، ولا يخفى ما فى ذلك من عظيم التأكيد أى أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبل أممك أو من قبل إرسالك إلى هؤلاء فدعوهم إلى الحق (فزينا لهم الشيطان أعمالهم) القبيحة فلم يتركوها ولم يمتثلوا دعوة الرسل عليهم السلام، وقد تقدم الكلام فى نسبة التزيين الى الشيطان (فهو وليهم) أى قرين الامم وبئس القرين أو متولى اغوائهم وصر فهم عن الحق (اليوم) أى يوم زين الشيطان أعمالهم فيه، وهو وإن كان ماضياً واليوم المعرف معروف فى زمان الحال كالآن لكن صور بصورة الحال ليستحضر السامع تلك الصورة العجيبة ويتعجب منها، وسمى 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 (ولهم) فى الآخرة (عذاب أليم ٦٣) وهو عذاب النار، وقد ورد اطلاق 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 أى لناصر لهم فى ذلك اليوم غيره وهو نفى للناصر على أبلغ وجه على حد قوله :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

ولا يجوز أن يكون بمعنى المتولى للاغواء اذ لا إغواء ثمة ولا بمعنى القرين لأنه فى الدرك الأسفل من النار، وجوز به بعضهم باعتبار أنه معهم فى النار فى الجملة ولا يضر اختلافهم فى الدركات، والظاهر أن ضمائر الجمع كلها للامم كما أشرنا اليه فى بعضها ، وجوز الزمخشري أن يكون ضمير (وليهم) المضاف اليه لقريش لاللامم و(اليوم) بمعنى الزمان الذى وقع فيه الخطاب أى زين الشيطان للكفرة المتقدمين أعمالهم فهو ولى هؤلاء لأنهم منهم • وأن يكون الضمير للمتقدمين ، والكلام على حذف مضاف أى ولى أمثالهم ، والمراد من الامثال قريش • 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 الخالية مع الرسل السالفة لم تنزل على هذه الوتيرة فلك أسوة بالرسل عايهم 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 المنصوبة على الوحدانية وبالنبية على اقامة الشكر على نعم الله تعالى المتظاهرة اهـ . وقال في الكشف : لا ترجيح لهذا الوجه من حيث التسلي اذ الكل مفيد لذلك على وجه بين وانما الترجيح للوجه الصائر الى استحضار الحال لما فيه من مزيد التشفي اهـ ، 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 : (ويجعلون لما لا يعلمون) الى هذا الموضع فن آخر من كفرانهم وتعداد قبائحهم، وجاز أن يكون من تمة 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 : (وأقسموا بالله) فان ما وقع من الكلام بعده من تتمته 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 حقا ثم 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 : (وأنا أنزلنا 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 اهـ *

وأنت تعلم أن احتمال العطف بعيد ، والمراد بالكتاب القرآن فانه الحقيق بهذا الاسم، والاستثناء مفرغ من أعم العلل أى ما أنزلناه عليك لعله من العلل الالتيين لهم ، اختلفوا فيه من البعث وقد كان فيهم من يؤمن به وأشياء من التحايل والتحرير والاقرار والانكار ومقتضى رجوع الضمائر السابقة إلى الأمم السالفة أن يرجع ضمير (اليهم) : (اختلفوا) اليهم أيضا لكن منع عنه عدم تأني تبيين الذي اختلفوا فيه لهم فمنهم من جعله راجعا الى قريش لأن البحث فيهم ومنهم من جعله راجعا الى الناس مطلقا لعدم اختصاص ذلك بقريش ويدخلون فيه دخولا اوليا هـ .

﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ عظيمين ﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٦٤ ﴾ خصهم بالذكر لكونهم المغتتمين آثاره . والاسمان - قال أبو حيان : - في موضع نصب على أنهما مفعول من أجله والناصب (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 نصبا فيعطف منصوب عايه، الا ترى أنه لو نصب لم يجر لاختلاف الفاعل اهـ . 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 نصبا ليس على ما ينبغي هـ . وقال الحلبي : ان ذلك نوع اذ لا خلاف في أن محل الجار والمجرور والنصب ولذا أجازوا مررت بزيد وعمرا بالعطف على المحل، وللخفاجي ههنا كلام إن أردته فارجع اليه وراجع، ولعله إنما قدمت علة التبيين على علة الهدى والرحمة

لتقدمه في الوجود عليهما ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ تقدم الكلام في مثله، وهذا على ما قيل تكرر لما سبق تأكيدها لمضمونه وتوحيدها لما يعقبه من أدلة التوحيد ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ ﴾ بما أنبت به فيها من أنواع النباتات ﴿ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ بعد يبسها فالأحياء والموت استعارة للانبات واليبس، وليس المراد إعادة اليابس بل انبات مثله، والفاء للتعقيب العادي فلا ينافيه ما بين المتعاطفين من المهلة، ونظير ذلك تزوج فولد له ولد، والآية دليل لمن قال: إن المسبيات بالأسباب لا عندها ومن قال به أول ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أى في انزال الماء من السماء وأحياء الأرض الميتة ﴿ لآيَةً ﴾ وأية آية دالة على وحدته سبحانه وعلمه وقدرته وحكمته جل شأنه، والإشارة بما يدل على البعد إما لتعظيم المشار إليه أو لعدم ذكره صريحا ﴿ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ٦٥ ﴾ 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 الخفاجي: اللائق بالمقام ما ذكره الشيخان وبيانه أنه تعالى لما ذكر أنه أرسل إلى الأمم السالفة رسلا وكتبها فكفروا بها فكان لهم خزي في الدنيا والآخرة عقبه بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة لمن أرسل إليه إشارة إلى أن مخالفة أمته لمن قبلهم تقربهم 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 الأمطار التي أحيت موات الأرض وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطروا لولا هذا كان قوله تعالى: (والله أنزل من السماء ماء) كالأجنبي عما قبله وبمده، وقوله سبحانه: (أن في ذلك لآية) الخ تتميم لقوله تعالى: (وما أنزلنا) الخ وللمقصود بالذات منه فالمناسب (يسمعون) لا يبصرون ولو كان تميميا للملاصقة من الانبات لم يكن- ليسمعون- بمعنى يقبلون مناسبة أيضا، ثم قال: ومن لم يقف على محط نظرهم قال في جوابه: يمكن أن يحمل على يسمعون قولي والله أنزل الخ فإنه مذكور وحامل على تأمل مدلوله انتهى، وفي قوله عقبه: بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة إشارة الخ خفاء كما لا يخفى، وحتى كان تميميا لقوله تعالى: (وما أنزلنا) الخ لم يظهر جعل المشار إليه ما سمعت وهو الظاهر، وفي البحر أنه تعالى لما ذكر انزال الكتاب للتبيين كان القرآن حياة الأرواح وشفاء لما في الصدور من علل العقائد ولذلك ختم بقوله سبحانه لقوم يؤمنون أى يصدقون والتصديق محله القلب ذكر سبحانه انزال المطر الذي هو حياة الأجسام وسبب بقائه ثم أشار سبحانه بأحياء الأرض بعد موتها إلى أحياء القلوب بالقرآن كما قال تعالى: (أومن كان ميتا فأحييناه) فكما تصير الأرض 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 إليه والمعنى سماع انصاف وتدبر، وملاحظة هذا المعنى والله تعالى أعلم لم يختم سبحانه- بلقوم يبصرون- وإن كان انزال المطر بما يبصرون ويشاهد انتهى • وفيه أيضا من التكلف ما فيه، وأقول: لعل الأظهر أن المشار إليه ما ذكر من الانزال والأحياء والسماع على ظاهره والكلام تتميم للملاصقة والعدول عن يبصرون إلى (يسمعون) للإشارة إلى ظهور هذا المعتبر فيه وأنه لا يحتاج إلى نظر ولا تفكر وإنما يحتاج المنبه إلى أن يسمع القول فقط، ويكفي في ربط الآية بما قبلها تشارك الكتاب والمطر

في الاحياء لكن في ذلك احياء القلوب وفي هذا احياء الارض الجدوب فتأمل ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾
 أي معبراً يعبر به من الجهل إلى العلم، وأصل معنى العبر والعبور التجاوز من محل إلى آخر، وقال الراغب: العبور
 مختص بتجاوز الماء بسباحة ونحوها، والمشهور عمومه فاطلاق العبارة على ما يعتبر به لما ذكر لكنه صار حقيقة
 في عرف اللغة؟ والتنكير للتفخيم أي لعبرة عظيمة ﴿ نُسْقِيكُمْ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل كيف العبارة فيها فقيل:
 نسقيكم ﴿ نَمَّا فِي بُطُونِهِ ﴾ ومنهم من قدر هنا مبتدا وهو هي نسقيكم ولا حاجة إليه، وضمير (بطونه) للانعام وهو
 اسم جمع واسم الجمع يجوز تذكيره وافراده باعتبار لفظه وتأنينه وجمعه باعتبار معناه، ولذا جاء بالوجهين في
 القرآن وكلام العرب كذا قيل *

ونقل عن سيويه أنه عد الانعام مفرداً وكلامه رحمه الله تعالى: تناقض ظاهراً فإنه قال في باب ما كان
 على مثال مفاعل ومفاعيل مانصه: وأما أجمال وفلوس فإنها تنصرف وما أشبهها إلاها ضارعت الواحد، ألا ترى
 أنك تقول: أقوال وأقويل وأعراب وأعريب وأيد وإيد وهذه الأحرف تخرج إلى مفاعل ومفاعيل كما يخرج
 الواحد إليه إذا فسر للجمع، وأما مفاعل ومفاعيل فلا يكسر فيخرج الجمع إلى بناء غير هذا لأن هذا هو
 الغاية فلما ضارعت الواحد صرفت، ثم قال: وكذلك الفعول لو كسرت مثل الفلوس فأنك تخرجه إلى فعائل
 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 أفعيل ولا أفعول ولا أفعال ولا أفعال
 إلا أن تكسر عليه أسماء للجمع انتهى، وقد اضطرب الناس في التوفيق بين كلاميه فذهب أبو حيان إلى تأويل الأول وإبقاء
 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:

تركنا الخيل والنعم المفدي وقلنا للنساء بها أقيمي

وليس مراده أنه مفرد صيغة ووضعاً بدليل ما صرح به في الموضع الآخر من أنه لا يكون إلا جمعاً، واعتراض عليه
 بأن مقصود سيويه بما ذكره أولاً الفرق بين صيغتي منتهى الجموع وأفعال وفعول حيث منع الصرف للاول دون
 الثاني بوجوه. منها أن الأولين لا يقعان على الواحد بخلاف الآخرين كما أوضحه فلوم يكن وقوع أفعال 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. وتعبه الخفاجي
 بقوله: والحق أنه لا تدافع بين كلاميه فإنه فرق بين صيغتي منتهى الجموع والصيغتين الأخيرتين بأن الأولتين
 لا تجمعان والأخيرتان تجمعان فاشبهتا الأحاد ثم قوى ذلك بأن قوماً من العرب استعملت أتي وهو على وزن
 فعول مفرداً حقيقة، ومنهم من استعمل الانعام وهو على وزن أفعال كذلك، وقد أشار إلى أن ذلك لغة نادرة
 ببعض، ومن ما ذكره بعد بناء على اللغة المتداولة، وقوله: إن مقصوده أولاً الفرق بوجوه لا وجه له كما يعرفه

حملة الكتاب انتهى ، ويعلم منه ان رجوع الضمير المفرد المذكور الى الانعام عند سيديويه باعتبار أنه مفرد على لغة بعض العرب ومن قال : إنه جمع نعم جعل الضمير للبعض اما المقدر أي بعض الانعام أو المفهوم منها أو للانعام باعتبار بعضها وهو الاناث التي يكون اللبن منها أو لواحد كما في قول ابن الحاجب : المرفوعات هو ما اشتمل على علم الفاعلية أو له على المعنى لأن ال الجنسية 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 الدال على الجنس مقام جمعه جاز عوده عليه مذكرا كقولهم هو أحسن الفتيان وأبتله لأنه يصح هو أحسن فتى وإن كان هذا لا ينقاس عند سيديويه ؛ وقيل جمع التكثير فيما لا يعقل يعامل معاملة الجماعة ومعاملة الجمع فيعود الضمير عليه مفردا كقوله هـ مثل الفراخ نقت حواصله هـ وقال الكسائي : أفرد وذكرا على تقدير المذكور كما يفرد اسم الإشارة بعد الجمع كقوله :

فيها خطوط من سواد وبقا 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 التأنيث المجازي فلا يجوز جاريتك ذهب . واعترض بأنه كيف جمع -نعم- وهي تختص بالابل والانعام يقال للبقر والابل والغنم مع أنه لو اقتص كان مساويا . وأجيب بأن من يراه جمعا يخصص الانعام أو يعمم النعم ويجعل التفرقة ناشئة من الاستعمال ويجعل الجمع للدلالة على تعدد الأنواع هـ .
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 المؤمنين على أنه مضارع سقى وهو لغة في أسقى عند جمع وأنشدوا قول لبيد :
سقى قومي بني مجد وأسقى نيرا والقبائل من هلال

وقال بعض : يقال سقيته لشفته وأسقيته لما شيته وأرضه ، وقيل : سقاه بمعنى رواه بالماء وأسقاه بمعنى جعله شرابا معدا له ، وفيه كلام بعد فتذكر . وقرأ أبو رحاه (يسقيكم) بالياء مضمومة والضمير عائد على الله تعالى هـ وقال صاحب اللوامح : ويجوز أن يكون عائدا على النعم وذكرا لأن النعم مما يذكرو ويؤنث ، والمعنى وإن لكم في الانعام نعم يسقيكم أي يجعل لكم سقيا ، وهو كما ترى . وقرأت فرقة منهم أبو جعفر (تسقيكم) بالتاء الفوقية مفترحة قال ابن عطية : وهي قراءة ضعيفة انتهى ، ولم يبين وجه ضعفها ، وكأنه والله تعالى أعلم غنى به اجتماع التأنيث في (تسقيكم) والتذكير في (بطونه) وغفل أن مثل ذلك لا يعد ضعفا لأن التأنيث والتذكير باعتبار وجهين هـ

(من بين فرث ودم لبننا) الفرث على ما في الصحاح السرجين مادام في الكرش والجمع فروث . وفي البحر كثيف ما يبقى من الماء كحل في الكرش أو الممي ، و(بين) تقتضى تعددا وهو هنا الفرث 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 وأنضج العلف في كرشها كان أسفل فرثا وأوسطه لبنا وأعلاه دما هـ

وروى نحوه عن ابن جبير فالبينية على حقيقتها وظاهرها وتعقب ذلك الامام الرازي بقوله : ولقائل أن يقول : اللبن والدم لا يتولدان في الكرش والدليل عليه الحس فان الحيوانات تذبج دائما ولا 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 يجز المصير اليه بل الحق أن الحيوان إذا تناول الغذاء وصل الى معدته وإلى كرشه إن كان من الأنعام وغيرها فاذا طبخ وحصل الهضم الأول فيه فما كان منه صافيا انجذب الى الكبد وما كان كثيفا نزل الى الامعاء ثم ذلك الذي يحصل في الكبد ينضج ويصير دما وذلك هو الهضم الثاني ويكون ذلك مخلوطا بالصفراء والسوداء وزيادة المائية، أما الصفراء فتذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والماء إلى الكلية ومنها الى المثانة، وأما ذلك الدم فإنه يدخل في الاوردة والعروق النابتة من الكبد وهناك يحصل الهضم 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 الذكر فلم يحصل منه اللبن لأننا نقول: الحكمة الإلهية اقتضت تدبير كل شيء على الوجه اللائق به الموافق لمصلحته فأوجبت أن يكون مزاج الذكر حارا يابساً ومزاج الانثى باردا رطبا فان الولد إما يتولد في داخل بدن الانثى فكان اللائق بها اختصاصها بالرطوبة لتصير مادة للتولد وسببا لقبول التمدد فتسع 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 وتناهى 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 الكبد فينطبخ فيها فيحصل الدم فتسرى أجزاء منه الى الضرع ويستحيل لبنا بتدبير الحكيم العليم، وحينئذ فالمراد 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 تكونهما في الكرش مما لا ريب فيه والداعى إلى ذلك مخالفة ما يقتضيه الظاهر للحس ولما ذكره الحكماء أهل التشريح. ويؤيد ما ذكره ما أخبرني به من أثق 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 حسبما سمعت، وهي متعلقة - بنسقيكم - و(من) الثانية ابتدائية وهي أيضا متعلقة - بنسقيكم - فان بين الدم والفرث المحل الذي يبدأ منه الاسقاء وتعلقهما بما عمل واحد لاختلاف مدلوليهما و(لبنا) 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 لوصف مناف لوصف المؤخر كالذي نحن فيه، فان بين وصفي المقدم والمؤخر تنافيا وتناوبا بحيث لا يتراعى ناراها فان ذلك مما يزيد الشوق والاستشراف الى المؤخر، وجوز أن يكون (من بين) حالا من (لبنا) قدم عليه لتكثيره وللتنبية على أنه موضع العبارة وجوز أن تكون (من) الأولى ابتدائية كالثانية فيكون (من بين) بدلا اشتمالا مما تقدم (خالصا) مصفى عما يصحبه من الأجزاء الكثيفة بتضييق مخرجه أو صافيا لا يستصحبه لون الدم ولا رائحة الفرث (سائغا للشاربين ٦٦)

(١) أى ان صح اه منه

سهل المرور في حلقهم 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 أبناً فشرق إن الله تعالى يقول لبنا خالصاً ما نغشا للشاربين» وقرأت فرقة (سيغا) بتشديد الياء . وقرأ عيسى بن عمر «سيغا» مخففة من سيغ كمين المخفف من مين واستدل بالآية على طهارة ابن الماء كول وإباحة شربه ، وقد احتج بعض من يرى على أن الماء طاهر على من جعله نجساً لجريه في مسلك البول بها أيضاً وأنه ليس بمستنكر أن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين فرث ودم طاهراً . 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 والأرض فخالق العالم دبر تدبيراً انقلاب به لبنا ثم دبر تدبيراً آخر حدث من ذلك اللبن الدهن والجبن ، وهذا يدل على أنه تعالى قادر على أن يقلب هذه الأجسام من صفة إلى صفة ومن حالة إلى حالة؛ فإذا كان كذلك لم يمتنع أيضاً أن يكون قادراً على أن يقلب أجزاء أبدان الأموات إلى 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 والأعناب أى من عصيرهما، وحذف لدلالة (نسقيكم) قبله عليه، وقوله تعالى : (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرَرَقًا حَسَنًا) بيان وكشف عن كنه الاسقاء أو- بتخذون- و(منه) من تكرير الظرف للتأكيد كما في قولك زيد في الدار فيها أو خبر لمحذوف صفته (تتخذون) أى ومن ثمرات النخيل والأعناب ثمر تتخذون منه، وضمير منه، عائد إما على المضاف المقدر أو على الثمرات المؤولة بالثمر لأنه جمع معرف أريد به الجنس، وفائدة الصيغة الإشارة إلى تعدد الأنواع أو على ثمر المقدر، و«السكر» الخمر قال الاخطل :

بئس الصحةا وبئس الشرب شربهم إذا جرى فيهم المزام (١) والسكر

وهو فى الاصل مصدر سكر سكرًا وسكرًا نحو رشدرشدا ورشدا، واستشهد له بقوله :

وجاؤنا بهم سكر علينا فأجلى اليوم والسكران صاحى

وفسروا الرزق الحسن بالخل والرب والتمر والزبيب وغير ذلك، وإليه ذهب صاحب الكشاف وقد ذكر في توجيه اعرابها ما ذكرناه، وقدم الوجه الأول من أوجه الثلاثة وهو ظاهر في ترجيحه وصرح به الطيبي وبينه بما بينه، وآخر الثالث وهو ظاهر في أنه دون أخويه. وفي الكشف بعد نقل كلامه في الوجه الأول فيه إضمار العصير وأنه لا يصح عطفاً في الظاهر على السابق لأنه لا يصح بياناً للعبارة في الانعام، وفيه أن «تتخذون» لا يصح كشافاً عن كنه الاسقاء كيف وقد فسر الرزق الحسن بالتمر والزبيب أيضاً وأى مدخل للعصير وابن هذا البيان من البيان بقوله تعالى : «نسقيكم» ليجمع مدر كالترجيحه فهذا وجه مرجوح مؤول بأنه عطف على مجموع السابق، وأوثر الفعلية لمكان قربه من «نسقيكم» وقوله تعالى «تتخذون منه سكرًا» ثم البيان عنده ثم أتى بفائدة زائدة، وأظهر الأوجه ما ذكر آخرها أى ومن ثمرات النخيل والأعناب ثمر تتخذون ليكون عطفاً للاسمية على الاسمية أعنى قوله تعالى «وإن لكم فى الانعام لعلبة» ولما لم يكن العبرة فيه كالاول اكتفى بكونه تطفافاً على ما هو عبرة ولم يصرح، وأفيد بالتبويض

أن من ثمراتها ما يؤكل قبل الإدراك وما يتلف ويأكل الوحوش وغير ذلك اه، وما ذكره في التاويل من بيان البيان عند (سكرا) محوج إلى جعل (رزقا) معمولا لعامل آخر ولا يخفى بعده، والظاهر أنه لا ينكره، وما ذكره من الوجه الاظهر ذكره الحوفي كصاحبه، ولا يرد عليه أن فيه حذف الموصوف بالجملة لأن ذلك إذا كان الموصوف بعضا من مجرور من أوفى المتقدم 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، وتعقبه 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 فيما ذكر، وقال العلامة ابن كمال في بعض رسائله: لا وجه لما اختاره صاحب الكشاف يعني به تعليق الجار - بنسقيكم - محذوف وتقدير العصير مضافا لأنه حينئذ لا يتناول المأكول وهو أعظم صنفي ثمراتهما يعني النخيل والاعناب والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين ثم قال: والعجب منه ومن اتبعه كالبيضاوي كيف اتفقوا على تفسير الرزق الحسن بما ينتظم التمر والزبيب ومع ذلك يقولون: إن المعنى ومن عصيرهما تتخذون سكرا ورزقا حسنا فإنه لا انتظام بين هذين الكلامين فالوجه أن يتعلق الجار - بتخذون - ويكون منه تكرير الظرف للتأكيد اه وهو الذي استظهره أبو حيان وقد سبقت الإشارة إلى الاعتراض بما تعجب منه مع الجواب بما فيه بعد، ونقل عنه أنه جعله متعلقا بما في الاسقاء من معنى الاطعام أي نطممكم من ثمرات النخيل والاعناب لينتظم المأكول منهما والمشروب المتخذ من عصيرهما. وفيه من البعد ما فيه ه
وأنت تعلم أن تقدير العصير على الوجه الاول عندهم يراه لازم، وتقديره على الوجه الثاني جائز عند ذلك أيضا ولا يجوز عند المترض. واختار أبو البقاء تعليقه بخلق لكم أو جعل وليس بذاك، 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 يمين فيه ما سمعت كما لا يخفى عليك بعد أن أحطت خبرا بما قيل في ضمير (بطارنه) وتفسير (السكر) بالخمر هو المروى عن ابن مسعود، وابن عمر، وأبي رزين، والحسن، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، وابن أبي ليلى، وأبي ثور، والسكبي، وابن جبير مع خلق آخرين، والآية نزلت في مكة والخمر إذ ذاك كانت حلالا يشربها البر والفاجر وتحريمها إنما كان بالمدينة إتفاقا واختلفوا في أنه قبل أحد أو بعدها والآية المحرمة لها (بأبيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) على ما ذهب إليه جمع فها هنا منسوخ بها، وروى ذلك غير واحد عن تقدم كالنخعي وأبي ثور وابن جبير، وقيل: نزلت قبل ولا نسخ بناء على ما روى عن ابن عباس أن (السكر) هو الخل بلغة الحبشة أو على ما نقل عن أبي عبيدة أن (السكر) المطعوم المتفكه به كالنقل وأنشده جعلت اعراض السكر امسكرا ه وتعقب بان كون السكر في ذلك بمعنى الخمر أشبه منه بالطعام، والمعنى أنه لشغفه بالغيبة وتمزيق 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 فاكمة القراء، وإلى عدم النسخ ذهب الحنفيون وقالوا: المراد بالسكر ما لا يسكر من الانبذة، واستدلوا عليه بأن الله تعالى امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحلل فيكون ذلك دليلا على جواز شرب ما دون المسكر

من النبيذ فاذا 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 لم يصل إلى الاسكار ذهب ابراهيم النخعي : وأبو جعفر الطحاوي وكان امام أهل زمانه . وسفيلن 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 فدالة على كراهيتها والافجامة بين العتاب والمنة ، ووجه دلالتها على الكراهية بأن الخمر وقعت في مقابلة الحسن وهو مقتض لقبجها والقبيح لا يخلو عن الكراهة وإن خلا عن الحرمة ، واعترض عليه بأن تردده هنا في سبقتها على تحريم الخمر ينافي 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) أيضا بما ذكر قال : وفيه وجهان . أحدهما أن تكون منسوخة . والثاني أن يجمع بين العتاب والمنة ، ونقل صاحب الكشف أن القول بكونها منسوخة أولى الاقاريل ، ثم قال : وفي الآية دليل على قبج تناولها تعريضا من تقييد المقابل بالحسن ، وهذا وجه من ذهب إلى أنه جمع بين العتاب والمنة ، وعلى الاول يكون رمزا إلى أن السكر وإن كان مباحا فهو مما يحسن اجتنابه اه . واستدل ابن كمال على نزولها قبل التحريم بأن المقام لا يحتمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل عليه سياقه ولحاقه في تعداد النعم العظام ، وذكر أن كلام الزمخشري ومن تبعه ناشئ عن الغفلة عن هذا ، ولعل عدم وصف (السكر) بما وصف به ما بعده لعلم الله تعالى أنه سيكون رجسا يحكم 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 ظاهر المعايير ه هذا ولما كان اللين نعمة عظيمة لا دخل لفعل الخلق فيه اضافة سبحانه لنفسه بقوله تعالى : (نسقيكم)

بخلاف اتخاذ السكر وقد صرح بذلك في البحر قائل (إن في ذلك لآية) باهرة (لقوم يعقلون ٦٧) يستعملون عقولهم بالنظر والتأمل بالآيات فالفعل منزل منزلة اللازم ، قال أبو حيان : ولما كان مفتوح الكلام (وإن لكم في الانعام لعة) ناسب الختم بقوله سبحانه : - يعقلون - لأنه لا يعتبر الاذوور العقول . وانا أقول : إذا كان في الآية اشارة إلى الحظ من أمر السكر ففي الختم المذكور تقوية لذلك وله في النفوس موقع وأي موقع حيث ان المقاربا قيل للعقول عقول :

إذا دارها بالا كف السقاة لخطابها أمهروها العقولا

فأفهم ذلك والله تعالى يتولى هداك (وأوحى ربك إلى النحل) الهمها وألقى في روعها وعلما بوجه لا يعلمه الا اللطيف الخبير ، وفسر بعضهم الايحاء اليها بتسخيرها لما أريد منها ، ومنعوا أن يكون المراد حقيقة الايحاء لأنه 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 جثة يكون نافذ الحكم على سائرهما والكل يخدمونه ويحملون عنه وسمى اليعسوب والامير ، وذكروا أنها إذا نفرت عن وكرها ذهبت بجمعتها الى موضع آخر فاذا أرادوا عردها الى وكرها ضربوا لها الطبول وآلات الموسيقى

ورودها بواسطة تلك الالحان الى وكرها ، وهي تبني البيوت المسدسة من اضلاع متساوية والمقلا لا يمكنهم ذلك الا بالآلات مثل المسطرة والفرجار وتختارها على غيرها من البيوت المشككة بأشكال آخر كالمثلثات والمربعات والخمسات وغيرها ، وفي ذلك سر لطيف فاهم قالوا : ثبت في الهندسة أنها لو كانت مشككة بأشكال آخر يبقى فيما 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 يمنعون ارادة الحقيقة ، وقد أثبتوا في سائر الحيوانات رسلا وأنبياء والشرع يأبى 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 نحلة ويؤنث في لغة الحجاز ولذلك قال سبحانه : ﴿ أن اتخذى ﴾ وقرأ ابن وثاب (النحل) بفتحين وهو يحتمل أن يكون لغة وأن يكون إتباع الحركه النون ، و« أن » إما صدرية بتقدير بقاء الملابس أي بأن اتخذى أو تفسيرية وما بعدها مفسر للايحاء لأن فيه باعتبار معناه المشهور معنى القول دون حروفه ، وذلك كاف في جعلها تفسيرية : وقد غفل عن ذلك أبو حيان أو لم يعتبره فقال : إن في ذلك نظراً لأن الوحي هنا بمعنى الإلهام اجماعاً وليس في الإلهام معنى القول ﴿ من الجبال بيوتاً ﴾ أو كلاً ، وأصل البيت مأوى الانسان واستعمل هنا في الوكر الذي تبنيه النحل لتعسل فيه تشبيهاً له بما يبنيه الانسان لما فيه من حسن الصنعة وصحة القسمة كما سمعت : وقرئ (بيوتاً) بكسر الباء لمناسبة الياء والا فجمع فعل على فعول 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 كمال تأليف مفرد في المسئلة فليراجع ، وأياما كان فقيه مع ما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى من البديع صنعة الطبايق ، 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 محركة حمل الشجر ، وأخذ بظاهر ذلك ابن عطية فقال : إنما تأكل النوار من الأشجار ، وتقال الثمرة للشجرة أيضاً كما في القاموس ، قيل : وهو المناسب هنا إذ التخصيص بحمل الشجر خلاف الواقع لعموم أكلها للاوراق والأزهار والثمار . وتعقب بأنه لا يخفى أن اطلاق الثمرة على الشجرة مجاز (١) غير معروف وكونها تأكل من غيرها غير معلوم وغير مناف للاقتصار على أكل ما ينبت فيها والعموم في كل على ما يشير اليه كلام البعض عرفي ، وجوز أن يكون مخصوصاً بالعادة أي كل من كل ثمرة تشتهينها ، وقيل : (كل) للتكثير ، قال الخفاجي : ولو أبقى على ظاهره أيضاً جاز لأنه لا يلزم

(١) بعد 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 الذي ألهم الله تعالى النحل حتى تلتقطه من الازهار وأوراق
 الاشجار بأفواهها وتغذي به فاذا شبعت التقطت بأفواهها مرة أخرى شيئا من تلك الاجزاء وذهبت به الى بيوتها
 ووضعته هناك كأنها تحاول أن تدخر لنفسها غذاءها فالجتمع من ذلك هو العسل ، ومن الناس من يقول: ان
 النحل تأكل من الازهار الطيبة والاوراق العطرية أشياء ثم انه تعالى يقبل تلك الاجسام في داخل بدنها
 عسلا ثم تقيئه ، والقول الاول اقرب الى العقل وأشد مناسبة للاستقراء ، فان طبيعة الترنجيبين قريبة من العسل
 في الطعم والشكل ولا شك أنه طل يحدث في الهواء ويقع على اطراف الاشجار والازهار فكذا ههنا ، وأيضا
 فنحن نشاهد أن النحل تتغذى بالعسل حتى انا اذا أخرجنا العسل من بيوتها تركنا لها بقية منه لغذائها ، وحينئذ
 فكلمة من لا بداء 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 أجلة 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 النداء كما زعم وإن قالوا: هو في
 الحقيقة طل يسقط على العاقول بفارس ويجمع كالماء ، ويجلب من التكرور شيء يسمى بلسانهم طنيط أشبه
 الأشياء به في الصورة والفعل لكنه أغلظ ، والامر في مشاهدة تغذيتها بالعسل سهل فانه ليس دائما ، وينقل
 عن بعض الطيور التي تكمن شتاء التغذي بالرجيع . ويؤيد المشهور ماروي عن الامير على كرم الله تعالى وجهه
 في تحقير الدنيا أشرف لباس ابن آدم فيها العاب دودة وأشرف شرابه رجيع نحل ، وجاء عنه كرم الله تعالى
 وجهه أيضا أما العسل فونيم ذباب ، وحمله على التمثيل خلاف الظاهر وعلى ذلك نظمت الاشعار فقال المعري:
 والنحل يجني المر من زهر الربا فيعود شهدا في طريق رضابه

وقال الحريري : تقول هذا محجاج النحل تمدحه وان ترد ذمه في الزناير (١)

وأخبرني من أثق به أنه شاهد كثيرا حملها لأوراق الازهار بفمها الى بيوتها وهو ما يستأنس به للاكل ،
 وسيأتي إن شاء الله تعالى أيضا ما يؤيده ، (فاسلكي سبل ربك) أي طريقه سبحانه راجعة الى بيوتك بعد
 الأكل ، فالمراد بالسبل مسالكها في العود ، ويحكي أنها ربما أجذب عليها ما حولها فانتجعت الاماكن البعيدة
 للبرعى ثم تعود الى بيوتها لاتصل عنها ، وفي اضافة السبل الى الرب المضاف الى ضميرها اشارة الى انه سبحانه
 هو المهيم لذلك والميسر له والقائم بمصالحها ومعاشها ، وقيل : المراد من السبل طرق الذهاب الى مظان
 ما تأكل منه ، وحينئذ فمعنى (كل) اقصدي الاكل ، وقيل : السبل مجاز عن طرق العمل وأنواعها أي فاسلكي
 الطرق التي ألهمك ربك في عمل العسل ، وقيل : مجاز عن طرق احالة الغذاء عسلا ، و (اسلكي) متعد من

(١) في نسخة وان ذمت نقل في الزناير اه منه

سلكت الخيط في الابرة سلكاً لا لازم من سلك في الطريق سلوكاً ، ومفعوله محذوف أى فاسلكى ما أكلت في مسالكه التي يستحيل فيها بقدرته النور المر عسلاً من أجوافك .
وتعقب بأن السلك في تلك المسالك ليس فيه لها اختيار حتى تؤمر به فلا بد أن يكون الأمر تكويينياً ورد بأنه ليس بشئ لأن الادخال باختيارها فلا يضره كون الاحالة المترتبة عليه ليست اختيارية وهو ظاهر فليس كما زعم (ذُللاً) أى مذلة ذللها الله تعالى وسهلها لك فهو جمع ذلول حال من السبل وروى هذا عن مجاهد وجعل ابن عبد السلام وصف السبل بالذلل دليلاً على أن المراد بالسبل مسالك الغذاء لا طرق الذهاب أو الاياب قال : لأن النحل تذهب وتؤب في الهواء وهو ليس طرقاً ذللاً لأن الذلول هو الذي يذلل بكثرة الوطء والهواء ليس كذلك وفيه نظر .

وقال قتادة : أى مطيعة منقادة فهو حال من الضمير في (فاسلكى) (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا) استئناف عدل به عن خطاب النحل إلى الكلام مع الناس لبيان ما يظهر 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 عسلاً وإنما يقال : شربت عسلاً ، وكأنه سبحانه إنما لم يعبر بالخراج مسنداً إليه تعالى اكتفاءً باسناد الإيحاء بالمبادئ إليه جل شأنه وفيه إيذان بعظيم قدرته عز وجل بحيث أن ما يشعر بارادة الشيء كاف في حصوله .
(من) لا ابتداء الغاية ، وذكر سبحانه مبدأ الغاية الأولى وهي 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 ماعابه 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 بيوتاً من زجاج لينظروا إلى كيفية صنعها وهل يخرج العسل من فيها أم من غيره فلم تضع من العسل شيئاً حتى لطخت باطن الزجاج بالطين بحيث يمنع المشاهدة ، وقال بعضهم : المراد بالبطون الأفواه ، وسمى الفم بطناً 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 تأثيراً 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 بالالتقاط وهو كما ترى ان دفع الفساد لا يدفع الاستبعاد ، ومن الناس من زعم أنها تجتنى زهراً وطلا فالجتنى من الزهر نفسه يكون عسلاً والمجتنى من الطل يكون موما (١) والعقل يجوز العكس ولعله أقرب من ذلك (مُخْتَلَفٌ أَوَانُهُ) بالبياض والصفرة والحمر والسواد اما لمحض ارادة الصانع الحكيم جل جلاله واما لاختلاف المرعى أو لاختلاف

(١) قوله يكون موما هذه لفظة تركية ومعناها بالعربية الشمع اه

الفصل أو لاختلاف سن النحل ، فالأبيض لفتيتها والأصفر لكمها والأحمر لمسنها والأسود للطاعن في ذلك جدا . وتعقب بأنه مما لا دليل عليه ، وقد سألت جمعا ممن أثق بهم قد اختبروا أحوالها فذكروا أنهم قد استقرؤا وسبروا فراوا أقوى الأسباب الظاهرة لاختلاف الألوان اختلاف السن بل قال بعضهم : ما علمنا لذلك سببا إلا هذا بالاستقراء ، وحيث أن يكون ما ذكر مؤيدا للقول المشهور في تكون العسل كما لا يخفى على من له أدنى ذوقه (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 ويبلغها منافعها ، ولا يخفى على المنصف أن ما يحفظ القوى ويبلغ منافع الدواء يصدق عليه أن له دخلا في الشفاء ، ولم يشتر أن السكر ينوب منابه في ذلك .

وفي البحر أن العسل موجود كثيرا في أكثر البلاد وأما السكر فنختص به بعض البلاد وهو محدث مصنوع للبشر ، ولم يكن فيما تقدم من الأزمان يجعل في الأدوية والاشربة إلا العسل اه ، وفي شرح الشبائل انه عليه الصلاة والسلام لم يأكل السكر ، وذكر غير واحد أنه ليس المراد بالناس هنا العموم لأن كثيرا من الأمراض لا يدخل في دوائها العسل كأمراض الصفراء فانه مضر للصفراوي ، ولو يعلم أن السكنجبين الذي هو خل وعسل كما ينبى عنه أصل معناه نافع له ، والنافع نوع آخر من السكنجبين فانه نقل إلى مراكب من حاضرو حلوه ، وله أنواع كثيرة ألقت في جمعها الرسائل حتى قالوا بحرمة تناوله عليه وإنما المراد بالناس الذين ينجع العسل في أمراضهم . والتونين 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 الحكيم فيه لافادة ما يكاد يستبعد من اشتغال ما يخرج على اختلاف ألوانه من هذه الدودة التي هي أشبه شيء بذوات السموم ولعابها ذات سم أيضا فانها تأسع وتؤلم وقد يرم الجلودن لسها وهو ظاهر في أنها ذات سم على (شفاء للناس) ويفهم من ظاهر بعض الآثار أن الكلام على عموميه . فقد أخرج حميد ابن زنجويه عن نافع ان ابن عمر رضى الله تعالى عنهما كان لا يشكو قرحة ولا شيئا الا جعل عليه عسلا حتى الدم إذا كان به طلاه عسلا فقلنا له : تداوى الدم بالعسل فقال : أليس الله تعالى يقول (فيه شفاء للناس) ؟ وأنت تعلم أنه لا بأس بمداواة الدم بالعسل فقد ذكر الأطباء أنه ينقى الجروح ويبدل ويأكل اللحم الزائد . والحق أنه لا مساع 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 الخدرى أن رجلا أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن أخى استطاق بطنه فقال : اسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : سقيته عسلا فما زاده إلا استطاقا قال : اذهب فاسقه عسلا فسقاه عسلا ثم جاء فقال : ما زاده إلا

استطلاقاً فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : صدق الله تعالى و كذب بطن أخيك اذهب فاسقه عسلا فذهب فسقاه فبرأه فليس صريحاً في العموم لجواز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علمه الله سبحانه أن داء هذا المستطلق مما يشفي بالعسل فان بعض الاستطلاق قد يشفي بالعسل . ففي طبقات الاطباء أنه انما قال صلى الله عليه وسلم ذلك لأنه علم أن في معدة المريض رطوبات لزجة غليظة قد ازلفت معدته فكما مر به شيء من الأدوية القابضة لم يؤثر فيها والرطوبات باقية على حالها والاطعمة تزلق عنها فيبقى الاسهال فلما تناول العسل جلا تلك الرطوبات وأحدرها فكثير الاسهال أولاً بخروجها وتوالي ذلك حتى نفذت الرطوبة بأسرها فانقطع اسهاله وبرى . فقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « صدق الله تعالى » يعني بالعلم الذي عرف نبيه عليه الصلاة والسلام به ، وقوله « كذب بطن أخيك » يعني ما كان يظهر من بطنه من الاسهال وكثرته بطريق العرض وليس هو باسهال ومرض حقيقي 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 تكوسج عقله ، وهو على الاول استعارة مبنية على تشبيه البطن بالكاذب في كون ما ظهر من اسهالها ليس بأمر حقيقي وانما هو لما عرض لها ، وعلى ذلك قول الاطباء : زحير كاذب وزحير صادق . وأنكر بعضهم هذا النوع من المشاكلة وقال : انها ليست معروفة وانه انما 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 العبسي وكان من خواصه مرض بالاسهال فكان يقوم في اليوم والليل 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 لغده ، 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 الملحدين ومن 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 في القرآن شفاء لأمراض الجهل والشرك وهدى ورحمة ، واستحسن ذلك ابن النحاس . وقال القاضي أبو بكر بن العربي : أرى هذا القول لا يصح نقله عن هؤلاء ولو صح نقله لم يصح عقلاً فان سياق الكلام كله للعسل ليس للقرآن فيه ذكر ، ورجوع الضمير للكتاب في قوله سبحانه : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه) مما لا يكاد يقوله أمثال هؤلاء الكرام والعلماء الاعلام . نعم كون القرآن شفاء مما لا كلام فيه ، وقد أخرج الطبراني . وغيره عن ابن مسعود « علمكم بالشفاء من العسل والقرآن » هذا . وقدم سبحانه الاخبار عن انزال الماء لما أن الماء اتم نفعا وأعظم شائنا وهو أصل أصيل لتكون اللبن وما بعده ، ثم ذكر اللبن لأنه يحتاج اليه أكثر من غيره مما ذكر بعده ، وقد يستغنى بشربه عن شرب الماء كما شاهدنا ذلك من بعض متزهدي 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 أسرى 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 ثقله بالفرت، وإذا لوحظ السوغ في اللبن وعدمه في الخمر بناء على ما يقولون : إنها ليست سهلة المرور في الحلق ولذا يقطب شاربها عند الشرب وقد يغص بها كان بينهما نوع من التضاد ، ويحسن ايقاع الضد بعد الضد كما يحسن ايقاع المثل بعد المثل ، وإذا لوحظ مآل أمرهما شرعا رأيت أن الخمر لم يسغ 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 . وأما ذكر الرزق الحسن بعد الخمر وتقدمه على العسل فالوجه فيه ظاهر جداً ، ولعل ما اعتبرناه في وجه تقديم الخمر على العسل وذكره بعد اللبن أقوى مما يصح اعتباره في العسل وجهها لتقدمه على الخمر وذكره بعد اللبن ، فلا يرد أن في كل جهة تقديماً فاعتبارها في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وقد جاء ذكر الماء واللبن 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 لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى) فتأمل فلسلك الذهن اتساع والله تعالى أعلم بأسرار كتابه .

(إِنَّ فِي ذَلِكَ) المذكور من آثار قدرة الله تعالى (لَايَةً) عظيمة (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) فإن من تفكر في اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة التي مرت الاشارة اليها وخروج 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 عجيباً يحتاج الى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكر . 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 أضحايكهما ، وستسمع إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في باب الاشارة ، ثم انه سبحانه لما ذكر من عجائب أحوال ما ذكر من ايام والنبات والانعام والنحل أشار الى بعض عجائب أحوال البشر من أول عمره الى آخره وتطوراته بين ذلك فقال عز قائلًا : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ) حسبما تقتضيه شهيته تعالى المبذبة على الحكيم البالغة آجال مختلفة ، والقرينة على ارادة ذلك قوله سبحانه : (وَمَنْكُم مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ) ولذا قيل : انه معطوف على مقدر أي فنكم من تعجل وفاته ومنكم الخ ، و (أرذل 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 نعمة ننكسه في الخلق) ففيه مجاز، وأخرج ابن جرير عن علي كرم الله تعالى وجهه أن (أرذل العمر) خمس وسبعون سنة ، وعن قتادة أنه تسعون ، وقيل خمس وتسعون واختار جمع تفسيره بما سبق وهو يختلف باختلاف الأزجة فرب معمر لم تنتقص قواه ومنتقص القوى لم يعمر ، ولعل التقييد بسن مخصوص مبنى على الاغلب عند من قيد ، ●

والخطاب ان كان للموجودين وقت النزول فالتعبير بالماضي والمستقبل فيه ظاهر ، وإن كان عاماً فامضى بالنسبة إلى وقت وجودهم والاستقبال بالنسبة إلى الخلق ، وعلى التقديرين الظاهر أن (من يرد إلى أرذل 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 - ولما قارىء القرآن قد رد إلى ذلك ، والاستدلال بالآية على خلافه فيه نظر ، وكان من دعائه صلى الله عليه وسلم كما أخرجه البخاري . وابن مردويه عن أنس « أعوذ بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وفتنة الدجال وفتنة الحيا والممات » هـ

(لَكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا) اللام للتصيرورة والعاقبة وهي في الاصل للتعامل وكي مصدرية والفعل منصوب بها والمنسبك مجرور باللام والجار والمجرور متعلق - يرد - ، وزعم الحوفي أن اللام لام كي دخلت على كي للتوكيد وليس بشيء ، والعلم بمعنى المعرفة ، والكلام كناية عن غاية النسيان أي ليصير نساء بحيث إذا كسب علما في شيء لم ينسب أن ينسأه ويذل عنه علمه من ساعته يقول لك : من هذا ؟ فتقول : فلان فما يلبث لحظة الا سألك عنه ، وقيل : المراد لئلا يعلم زيادة علم على علمه ، وقيل : لئلا يعقل من بعد عقله الاول شيئا فالعلم بمعنى العقل لا بمعناه الحقيقي كما في سابقه ، وفيه دلالة على وقوفه وأنه لا يقدر على علم زائد ، والوجه المعتمد الاول ، ونصب - شيئا - على المصدرية أو المفعولية ، وجوز فيه التنازع بين يعلم وعلم ، وكون مفعول - علم - محذوفاً لقصد العموم أي لا يعلم شيئا ما بعد علم أشياء كثيرة (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ) بكل شيء ومن ذلك وجه الحكمة في الخلق والتوفى والرد إلى أرذل العمر (قَدِيرٌ) على كل شيء ومنه ما يشاؤه سبحانه من ذلك ، وقيل : عليم بمقادير أعماركم قد ير على كل شيء يميت الشاب النشيط ويبقى الهرم الفاني ، وفيه تنبيه على أن تفاوت الآجال ليس الا بتقدير قادر حكيم رتب الابنية وعدل الامزجة على قدر معلوم ولو كان ذلك مقتضى الطبائع لما بلغ هذا المبلغ ، وقيل : إنه تعالى لما ذكر ما يعرض في 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 ، والكجال صيغة فاعيل ، وقدم صفة العلم لتجاوز انتفاء العلم عن المخاطبين مع أن تعلق صفة العلم بالشئ أول لتعلقه صفة القدرة به ، ولا يخفى عليك ما هو الاولى من الثلاثة فتدبر *

(وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) أي جعلكم متفاوتين فيه فأعطاكم منه أفضل مما أعطى بمالككم (فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا) فيه على غيرهم وهم الملاك (برادى) أي بمعطى (رزقهم) الذي رزقهم اياه (عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) على ممالكهم الذين هم شركاؤهم في المخلوقية والمرزوقية (فهُمْ) أي الملاك الذين فضلوا والممالك (فيه) أي في الرزق (سَوَاءٌ) لا تفاضل بينهم ، والجملة الاسمية واقعة موقع فعل منصوب في جواب النفي أي لا يردونه عليهم فيستووا فيه ويشتركوها ، وجوز أن تكون في تأويل فعل مرفوع معطوف على قوله تعالى : (برادى) أي لا يردونه عليهم فلا يستوون ، والمراد بذلك توييح الذين يشركون به سبحانه بعض مخلوقاته وتقريرهم والتنبيه على كمال قبح فعلهم كأنه قيل : انكم لا ترضون بشركة عبيدكم لكم بشئ لا يختص بكم بل بعمكم واياهم من الرزق الذي هم أسوة لكم في استحقاقه وهم أمثالكم في البشرية والمخلوقية لله عز سلطانه فما بالكم تشركون به سبحانه وتعالى فيما لا يليق إلا به جل وعلا من الألوهية

والمعبودية الخاصة بذاته تعالى لذاته بعض مخلوقاته الذي هو بمنزل عن درجة الاعتبار، وهو على ما صرح به جماعة على شاكاة قوله تعالى : (ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم مما ملكت ايماكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) يعنون بذلك أنه مثل ضرب لكم مثال قباحة ما فعلوه ، وفي قوله تعالى : ﴿ أَفَبِعَنَمَةٍ أَلْوَنَةٍ يَذُكَّرُونَ ﴾ (٧١) قرينة - كما قيل - على ذلك ، وكذا في قوله تعالى : (فلا تضربوا الله الامثال) والهمزة الانكار والفاء للعطف على مقدر وهي داخلة في الحقيقة على الفعل أعني (يجحدون) ولتضمن الجحود معنى الكفر جىء بالياء في معموله المقدم عليه للاهتمام أو لايهام الاختصاص مبالغة أو لرعاية رؤس الآي ، والمراد بالنعمة قيل الرزق وقيل وامله الأولى : ما يشمله وغيره من النعم الفائضة عليهم منه سبحانه أى يشركون به تعالى فيجحدون نعمته تعالى حيث يفعلون ما يفعلون من الاشراك فان ذلك يقتضى أن يضيفوا ما أفيض عليهم من الله تعالى من النعم الى شركائهم ويجحدوا كونها من عنده جل وعلا ، وجوز كون المراد بنعمة الله تعالى ما أنعم سبحانه به من إقامة الحجج وايضاح السبل وارسال الرسل عليهم السلام ولانعمة أجل من ذلك ، فمضى جحدهم ذلك انكاره وعدم الالتفات اليه، وصيغة الغيبة لرعاية « فما الذين » وقرأ أبو بكر عن عاصم . وأبو عبد الرحمن . والاعرج بخلاف عنه « تجحدون » بالناء على الخطاب رعاية لبعضكم ، هذا وجوز أن يكون معنى الآية أن الله تعالى فضل بعضا على بعض في الرزق وأن المفضلين لا يردون من رزقهم على من دونهم شيئا وإنما أنا رازقهم فالملك والمملوك في أصل الرزق سواء وإن تفاوتوا في الكفاة ، والمراد النهي عن الاعجاب والمن الذين هم مقدموا الكفران • والعطف على مقدر أيضاً أى أيعجبون ويمنون فيجحدون نعمة الله تعالى عليهم ، وقيل : التقدير ألا يفهمون فيجحدون ؛ واختار في الكشف أن المعنى أنه سبحانه جعلكم متفاوتين في الرزق فرزقكم أفضل مما رزق مما اليكم وهم بشر مثلكم واخوانكم وكان ينبغي أن تردوا فضل ما رزقتموه عليهم حتى تساووا في الملابس والمطعم كما يحكى عن أنى ذر رضى الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إنما هم اخوانكم فأكسومهم مما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون » فما روى عبده بعد ذلك الاورداؤه رداؤه وازاره ازاره من غير تفاوت ، وحاصله ان الله تعالى فضلكم على أمثالكم فكان عليكم أن تردوا من ذلك الفضل عليهم شكراً لنعمته تعالى لتكونوا سواء في ذلك الفضل ويبقى لكم فضل الافضال والتفضل . فالآية حث على حسن الملكة وأدمج أنهم وعبيدهم مربوبون بنعمته تعالى ذلك مع تقابلهم فيها ليكون تمهيداً لكفرانهم نعمه سبحانه السوابغ الى أن جعلوا له عز وجل أنداداً لا تملك لنفسهم ضراً ولا نفعاً فعبادها عبادته تعالى أو أشد وأسد ، وفي ذلك من البعد ما فيه ، والعطف فيه على مقدر أيضاً كالألا يعرفون ذلك فيجحدون • ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾ أى من جنسكم ونوعكم وهو مجاز في ذلك ، والأشهر من معاني النفس الذات ولا يستقيم هنا كغيره فلذا ارتكب المجاز وهو اما في المفرد أو الجمع ، واستدل بذلك بعضهم على أنه لا يجوز للانسان أن ينسج من الجن ﴿ أَزْوَاجًا ﴾ لتأنسوا بهار تقيموا بذلك ، صالحكم ويكون اولادكم أمثالكم • وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذا خلق آدم وحواء عليها السلام فان حواء خلقت من نفسه عليه السلام ، وتعقب بأنه لا يلائمه جمع الانفس والأزواج ، وحمله على التغليب تكلف غير مناسب لل مقام ، وكذا كون المراد منها بعض الانفس وبعض الأزواج ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ ﴾ أى منها فوضع الظاهر

موضع الضمير الايدان بأن المراد جعل لكل منكم من زوجه لا من زوج غيره (بنين) وبأن نتيجة الأزواج هو التوالد (وَحَفْدَةٌ) جمع حافد ككاتب وكتبة، وهو من قولهم: حفد يحفد حفدا وحفودا وحفدانا إذا أسرع في الخدمة والطاعة، وفي الحديث «اليك نسعى ونحفد» وقال جميل:

حفد الولائد حولهن وأسلمت بأكفهن أزيمة الأجمال

وقد ورد الفعل لازما ومتعديا كقوله:

يحفدون الضيف في أبياتهم كرما ذلك منهم غير ذل
وجاء في لغة - كما قال أبو عبيدة - أحفد احفادا، وقيل: الحفد سرعة القطع، وقيل: مقارنة الخطو، والمراد بالحفدة على ما روى 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 فانهن في الغالب يخدمن في البيوت أتم خدمة، وقيل: البنون والعطف لاختلاف الوصفين البتوة والخدمة، وهو منزل منزلة تغاير الذات، وقد مر نظيره فيكون ذلك امتنانا باعطاء الجامع لهذه الوصفين الجليلين فكأنه قيل: وجعل لكم منهن أولادهم بنون وهم حافدون أي جامعون بين هذين الأمرين، ويقرب منه ما روى عن ابن عباس من أن البنين صغار الأولاد والحفدة كبارهم، وكذا ما نقل عن مقاتل من العكس، وكان ابن عباس نظرا إلى أن الكبار أقوى على الخدمة (١) ومقاتل نظرا إلى أن الصغار أقرب للانقياد لها وامتثال الأمر بها 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 نفسي طاوعتني لأصبحت لها حفد مما يعد كثير
ولكنها نفس على أيبة عيون لأصهار اللثام تدور

والنصب على هذا بفعل مقدر أي وجعل لكم حفدة لا بالعطف على (بنين) لأن القيد إذا تقدم يعلق بالمتعاطفين وأزواج البنات ليسوا من الأزواج. وضعف بأنه لا قرينة على تقدير خلاف الظاهر وفيه دغدغة لا تخفى. وقيل: لا مانع من العطف بأن يراد بالاختان أقارب المرأة كأبيها وأخيها لا أزواج البنات فان إطلاق الاختان عليه إنما هو عند العامة وأما عند العرب فلا كما في الصحاح، وتجعل (من) سببية ولا شك أن الأزواج سبب لجعل الحفدة بهذا المعنى وهو كما ترى. وتعقب تفسيره بالاختان والربائب بأن السياق للامتنان ولا يمتن بذلك وأجيب بأن الامتنان باعتبار الخدمة ولا يخفى أنه مصحح لا مرجح. وقيل: الحفدة هم الخدم والاعوان وهو المعنى المشهور له لغة. والنصب أيضا بمقدر أي وجعل لكم خدما يحفدون في مصالحكم ويعينونكم في أموركم. 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 والاشتراك أي جعل من أزواج البشر البنين والحفدة ويستقيم على هذا إجراء الحفدة على مجراها في اللغة إذ

البشر بجمالتهم لا يستغنى أحدهم عن حفدة اه ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير لكن لا يخفى أن فيه بعدا ، وتأخير المنصوب في الموضوعين عن المجرور لما مر غير مرة من التشويق ، وتقديم المجرور باللام على المجرور بمن الايدان من أول الأمر يعود منفعة الجعل اليهم إمدادا للتشويق وتقوية له •

(وَرَزَقُكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ) أى اللذائذ وهو معناها اللغوى ، وجوز أن يراد بالطيب ما هو متعارف في لسان الشرع وهو الحلال . وتعقبه 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 أكلوا بعضه ولا يلزم اعتقادهم للحل ونحوه ، و (من) للتبويض لأن ما رزقوه بعض من كل الطيبات فإن ما فى الدنيا منها بأسره أنموذج لما فى الآخرة إذ فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما فى 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 (وَبَنِعْمَتِ اللَّهِ) المشاهدة المعاينة التى لا شبهة فيها لذى عقل وتميز مما ذكر وما لا تحيط به دائرة البيان (هُمْ يَكْفُرُونَ ٧٢) أى يستمرون على الكفر بها والآنكار لها كما ينكر المحال الذى لا يتصوره العقول وذلك بإضافتها 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 كأنه شئ معلوم مستيقن فمستفاد من حصرهم الإيمان فيما ذكر لأن ذلك شأن المؤمن به لاسيما وقد حصروا ، وأيضاً المقابلة بالمشاهد المحسوس أعنى نعمة الله تعالى دلت على تعكيسهم فيدل على أنهم جعلوا الموهوم بمنزلة المتيقن وبالعكس ، والفاء التى للتعكيس شديدة الدلالة على هذا الأمر والحمل على أنها للعطف على محذوف ليس بالوجه كذا فى الكشف ، وفيه رد على ما قيل ان فى كلا التركيبين تأكيداً وتخصيصاً ، أما التخصيص فيهما فمن تقديم المعمول ، وأما التأكيد فى الأول فلأن الفاء تستدعى معطوفاً عليه تقديره أيكفرون بالحق ويؤمنون بالباطل والكفر بالحق مستلزم للإيمان بالباطل فقد تكرر الإيمان بالباطل والتكرير يفيد التأكيد ، وأما التأكيد فى الثانى فمن بناء (يكفرون) على هم المفيد لتقوى الحكم ، وجعل كلام الزمخشري مشيراً إلى ذلك كله قدبر . وما ذكر من أن تقديم الجار فى التركيبين للتخصيص مما صرح به غير واحد ، والعلامة البيضاوى جوز ذلك لكنه أقحم 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 فى تفسير نظير ذلك فى العنكبوت فإن وجه 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 ادعائيا وهو معنى الآيات للبالغة فلا تخالف، وجوز أن يكون التقديم للاهتمام لأن المقصود بالانكار الذي سبق له الكلام تعاق كفرانهم بنعمة الله تعالى واعتقادهم للباطل لا مطلق الايمان والكفران، وأن يكون لرعاية الفواصل وهو دون النكتتين، والالتفات إلى الغيبة للايدان باستيجاب حالهم للاعراض عنهم وصرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجيبا لهم بما فعلوه . وفي البحر أن السلي قرأ (تؤمنون) بالتاء على الخطاب وأنه روى ذلك عن عاصم، والجملة فيما بعده على هذا كما استظهره في البحر مجردا عن الكفرة غير مندرج في التقرير . هذا بقى أنه وقع في العنكبوت (أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون) بدون ضمير ووقع هنا ما سمعت بالضمير، وبين الخفاجي سر ذلك بأنه لما سبق في هذه السورة قوله تعالى : (أفبنعمة الله يجحدون) أي يكفرون كما مر فلو ذكر ما نحن فيه بدون الضمير لمكانت الآية تكراراً بحسب الظاهر فأتى بالضمير الدال على المبالغة والتأكيد ليكون ترقياً في الذم بعيداً عن اللغو، ثم قال : وقيل إنه أجرى على عادة العباد إذا أخبروا عن أحد بمنكر يجحدون موجودة فيخبروا عن حاله الأخرى بكلام أكد من الأول، ولا يخفى أن هذا إنما ينفع إذا سئل لم قيل : (أفبالباطل 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 التي نحن فيها فقد سبق قبلها مخاطبات كثيرة فلم يكن بد من ضمير الغائب المؤكد لئلا يلتبس بالخطاب، وتخصيص هذه بالزيادة دون (أفبالباطل يؤمنون) مع أنها الأولى بها بحسب الظاهر لتقدمها لئلا يازم زيادة الفاصلة الأولى على الثانية، واعتراض عليه بأنه لا يخفى أنه لا مقتضى للزوم الغيبة ولا لبس لو ترك الضمير .

وقد يقال : إنما لم يؤت في آية العنكبوت بالضمير ويبنى الفعل عليه إفاضة للتقوى 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 بهد ومغايرة ما وذلك قوله تعالى : (والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون) ولما لم تكن آية النحل فيما ذكر بهذه المرتبة جرى فيها بما يفيد التقوى، أو يقال : إنه لما كان سرد النعم هنا على وجه ظاهر في وصولها إليهم والامتنان بها عليهم كان ذلك أرفق بأن يؤتى بما يفيد كفرهم بها على وجه يشعر باستبعاد وقوعه منهم فحىء بالضمير فيه ولما لم يكن ما هناك كذلك لم يؤت فيه بما ذكر، ولعل التعبير هنا - بيكفرون - وفيما قبل (يجحدون) لأن ما قبل كان مسبوقة على ما قيل بضرب مثل الكمال قباحة ما فعلوه والجحود أوفق بذلك لما أن كمال القبح فيه أتم ولا كذلك فيما البحث فيه كذا قيل فافهم والله تعالى بأسرار كتابه أعلم (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) قال أبو حيان : هو استئناف اخبار عن حالهم في عبادة الأصنام وفيه تبيين لقوله تعالى : (أفبالباطل .. منون) وقال بعض أجلة المحققين : لعله عطف على (يكفرون) داخل تحت الانكار التوبيخي أي يكفرون بنعمة الله ويعبدون من دونه سبحانه .

(مَا لَكُمْ لَكُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا) أي لا يقدر أن يرزقهم شيئاً لا من السموات وطرا ولا من

الأرض نباتا - فرزقا - مصدر، و (شيئا) نصب على المفعولية له وإلى ذلك ذهب أبو علي، وغيره، وتعقبه ابن الطراوة بأن الرزق هو المرزوق كالرعى والطحن والمصدر إنما هو الرزق بفتح الراء كالرعى والطحن، ورد عليه بأن مكسور الراء مصدر أيضا كالعلم وسمع ذلك فيه فصح أن يعمل في المفعول، وقيل: هو اسم مصدر والـ كوفي يجوز عمله في المفعول - فشيئا - مفعوله على رأيهم، وجوز أن يكون بمعنى مرزوق و (شيئا) بدل منه أي لا يملك لهم شيئا، وأورد عليه السمين، وأبو حيان أنه غير مفيد إذ من المعلوم أن الرزق من الأشياء والبدل يأتي لأحد شيئين البيان والتأكيد وليسا بموجودين هنا، وأجيب بأن تنوين (شيئا) للتقليل والتحقيق فإن كان تنوين (رزقا) كذلك فهو مؤكد وإلا فمبين وحينئذ فيصح فيه أن يكون بدل بعض أو كل ولا إشكال • وجوز أن يكون (شيئا) مفعولا مطلقا ليملك أي لا يملك شيئا من الملك و (من السموات) إمامتعلق بقوله تعالى: (لا يملك) أو بمحذوف وقع صفة - لرزقا - أي رزقا كائنا منهما، وإطلاق الرزق على المطر لأنه ينشأ عنه •

(وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ٧٣) جوز أن يكون عطفا على صلة (ما) وأن يكون مستأنفا للاخبار عن حال الآلهة، واستطاع متعد ومفعوله محذوف هو ضمير الملك أي لا يستطيعون أن يملكوا ذلك ولا يمكنهم، فالكلام تميم لسابقه وفيه من الترقى ما فيه فلا يكون نفي استطاعة الملك بعد نفي ملك الرزق غير محتاج إليه، وإن جعل المفعول ضمير الرزق كما جوزة في الكشف يكون هذا النفي تأكيداً كيدا لما قبله، وأورد عليه أنه قد قرر في المعاني أن حرف العطف لا يدخل بين المؤكد والمؤكد لما بينهما من كمال الاتصال، ودفع بأن ذلك غير مسلم عند النحاة وليس مطلقا عند أهل المعاني ألا ترى قوله تعالى: (كلا سيعلون ثم كلا سيعلون) نعم يرد عليه حديث أن التأسيس خير من التأكيد، ويجوز ولعله الأولى أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم فيكون المراد نفي الاستطاعة عنهم مطلقا على حد يعطى ويمنع فالمعنى أنهم أموات لا قدرة لهم أصلا فيكون تذيلا للكلام السابق، وفيه ما فيه على الوجه الأول وزيادة •

وجمع الضمير فيه وتوحيده في «لا يملك» لرعاية جانب اللفظ أولا والمعنى ثانيا فان «ما» مفرد بمعنى الآلهة ومثل هذه الرعاية وارد في الفصح وان أنكره بعضهم لما يازمه من الاجمال بعد البيان المخالف للبلاغة فانه مردود كما بين في محله، وقد روى أيضا في التعبير حال معبوداتهم في نفس الأمر فانها أحجار وجمادات فعبر عنها - بما - الموضوع في المشهور لغير العالم وحالها باعتبار اعتقادهم فيها أنها آلهة فعبر عنها بضمير الجمع الموضوع لذوى العلم، هذا إذا كان المراد بما الأصنام، ولا يخفى عليك الحال إذا كان المراد بها المعبودات الباطلة مطلقا ملكا كانت أو بشرا أو حجرا أو غيرها •

وجوز أن يكون ضمير الجمع عائداً على الكفار كضمير (يعبدون) و (ما) على المعنى المشهور فيها على معنى أنهم مع كونهم أحياء متصرفين في الأمور لا يستطيعون من ذلك شيئا فكيف بالجماد الذي لا حس له، فجملة (لا يستطيعون) معترضة لتأكيد نفي الملك عن الآلهة والمفعول محذوف كما أشير إليه، وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن مخالفة المشهور في العود على المعنى بعدم مراعاة اللفظ (فلا تضربوا الله الأمثال) التفات إلى الخطاب للايدان بالاهتمام بشأن النهي، والفاء للدلالة على ترتيب النهي على ما عدد من النعم

الفائضة عليهم منه تعالى وكون آلهتهم 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 رضى الله تعالى عنه أنه قال في الآية : يقول سبحانه لا تجعلوا معي إلهاً غيرى فإنه لا إله غيرى ، 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 الذى يشبهه تعالى بخلقه بمنزلة ضارب المثل فان المشبه المخذول يشبهه صفة بصفة وذاتا بذات كما ان ضارب المثل كذلك فكأنه قيل : ولا تشركوا بالله سبحانه ، وعدل عنه إلى المنزل دلالة على التعميم فى النهى عن التشبيه وصفاً وذاتاً ، وفى لفظ (الأمثال) لمن لا أمثال له أصلاً نعى عظيم عليهم بسوء فعلهم ، وفيه ادماج أن الأسماء توقيفية وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر ضرب مثل منهم سابقاً ، وهذا الوجه هو الذى اختاره الزمخشري وكلام الحبر رضى الله تعالى عنه لا ياباه فقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۗ ﴾ (٧٤) تعليل للنهى أى 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 النهى عن قياس الله تعالى على غيره بجعل ضرب المثل استعارة للقياس ، فان القياس الحاق شىء بشىء وهو عند التحقيق تشبيه مركب بمركب ، والفرق بينه وبين الوجه السابق قليل ، وأمر التعليل على حاله . وجوز الزمخشري وغيره أن يكون المراد النهى عن ضرب الأمثال لله سبحانه حقيقة والمعنى فلا تضربوا لله تعالى الأمثال التى 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 - فيما إذا كان المراد التمثيل للاشرار 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 ليعين له ما خفى عنه والله تعالى هو العالم وأنتم لا تعلمون فتمثيل غير العالم للعالم عكس للحقيقة ، وليس بشىء ، والمعنى الذى ذكره على تقدير تعلقه بالفعل خلاف ما يقتضيه السياق وان كان التعليل عليه أظهر ، ومن هنا قال العلامة المدقق فى الكشف فى ذلك بعد أن قال انه نهى عن ضرب الأمثال حقيقة : كأنه أريد المبالغة فى أن لا يلحدوا فى أسمائه تعالى وصفاته فإنه إذا لم يجوز ضرب المثل والاستعارات يكفى فيها شبهة ما 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 نهى عن ضرب الأمثال له سبحانه ضرب مثلاً دل به على أنهم ليسوا أهلاً لذلك وأنهم إذا كانوا على هذا الحد من المعرفة والتقليد أو المكابرة فليس لهم إلى ضرب الأمثال المطابقة المستدعى ذكاء وهداية سبيل ، وقال غيره فى ذلك ولعله أظهر منه : انه تعالى لما ذكر انه يعلم كيف تضرب الأمثال وانهم لا يعلمون عليهم كيف تضرب الأمثال فى هذا الباب فقال تعالى : (ضرب) الخ ه ووجه الربط على ما تقدم من أن النهى عن الاشرار أنه سبحانه لما نهى عن ضرب المثل الفعلى وهو الاشرار عقبه بالكشف لذى البصيرة عن فساد ما ارتكبهه بقوله سبحانه : (ضرب) الخ أى أورد وذكر ما يستدل به على

تباين الحال بين جنابه تعالى شأنه وبين ما أشركوه به سبحانه وينادي بفساد ما هم عليه نداء جيا (عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) بدل من مثلا وتفسير له والمثل في الحقيقة حالته العارضة له من المملوكية والعجز التام وبحسبها ضرب نفسه مثلا ووصف العبد بالمملوكية للتمييز عن الحر لا اشتراكهما في كونهما عبدا الله تعالى، وقد أدمج فيه على ما قيل ان الكل عبيد له تعالى وبعدم القدر لتمييزه عن المكاتب والمأذون اللذين لهما تصرف في الجملة، وفي إبهام المثل أولا ثم بيانه بما ذكر ما لا يخفى من الجزالة (وَمَنْ رَزَقْنَاهُ) (من) نكرة موصوفة على ما استظهره الزمخشري لطابق (عبدا) فانه أيضا نكرة موصوفة وإلى ذلك ذهب أبو البقاء، وقال الحوفي: هي موصولة واستظهره أبو حيان، وزعم بعضهم ان ذلك لكون استعماها موصولة أكثر من استعمالها موصوفة، والاول مختار الاكثرين أي حرا رزقناه بطريق الملك، والالتفات إلى التكلم الاشعار باختلاف حال ضرب المثل والرزق، وفي اختيار ضمير العظمة تعظيم لأمر ذلك الرزق ويزيد ذلك تعظيما قوله سبحانه: ﴿مَنَّا أَيُّ مِنْ جَنَابِنَا الْكَبِيرِ ائْتَعَالَى﴾ (رِزْقًا حَسَنًا) حلالا طيبا أو مستحسنا عند الناس مرضيا ويؤخذ منه على ما قيل كونه كثيرا بناء على أن القلة التي هي أخت العدم لاحسن في ذاتها (فَهُوَ يَنْهَقُ مِنْهُ) تفضلا وإحسانا، والفاء لترتب الانفاق على الرزق كأنه قيل: ومن رزقناه منا رزقا حسنا فأنفق وإيثار المنزل من الجملة الاسمية الفعلية الخبر للدلالة على ثبات الانفاق واستمراره التجديدي (سَرًّا وَجَهْرًا) أي حال السر وحال الجهر أو انفاق سر وانفاق جهر والمراد بيان عموم انفاقه للاوقات وشمول انعامه لمن يحتسب عن قبوله جهرا ه وجوز أن يكون وصفه بالكثرة مأخوذا من هذا بناء أن المراد منه كيف يشاء وهو يدل على انحاء التصرف وسعة المتصرف منه، وتقديم السر على الجهر للايدان بفضله عليه، وقدم الكلام في ذلك؛ والعدول عن تطبيق القرينتين بأن يقال: وحرا مالكا للاموال مع كونه أدل على تباين الحال بينه وبين قسيمة لما في ارشاد العقل السليم من توخي تحقيق الحق بأن الاحرار أيضا تحت ربة عبوديته تعالى وأن مالكيتهم 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 المماليك فان العبد المملوك حيث لم يكن مثل العبد المالك فما ظنك بالجماد ومالك المملك خلاق العالمين (هَلْ يَسْتَوُونَ) جمع الضمير وأن تقدمه اثنان وكان الظاهر - يستويان - للايدان بأن المراد بما ذكر من اتصف بالاوصاف المذكورة من الجنسين المذكورين لا فردان معينان منهما وان أخرج ابن عساكر وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في هشام بن عمرو وهو الذي ينفق ماله سرا وجهرا وفي عبده أبي الجوزاء الذي كان ينهأ والله تعالى أعلم بصحته. وقيل نزلت في عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه وعبد له ولا يصح اسناده 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 لدلالة (عبد مملوك) ومن رزقناه) عليهما، والمعول عليه ما ذكر أولا، 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 ايجاده ولا ملكه بل هو مما أعطاه الله تعالى اياهم فحيث لم يستو الفريقان فما ظنكم برب العالمين حيث تشركون به مالا ذليل

أذل منه وهو الاصنام، وقيل: إن هذا تمثيل للكافر المخذول والمؤمن الموفق شبه الأول بمملوك لا تصرف له لأنه لا حياط عمله وعدم الاعتداد بأفعاله واتباعه لهواه كالعبد المنقاد الملحق بالبهائم بخلاف المؤمن الموفق، وجعله تمثيلا لذلك مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقادة ولا تعيين أيضا وإن قيل: إن الآية نزلت في أبي بكر رضى الله تعالى عنه. وأبى جهل، على أن أبا حيان قال إنه لا يصح اسناد 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 المنير على ما لخصه في الكشاف من كلام طويل إنه يصح له الملك عند مالك: وظاهر الآية تشهد له لأنه أثبت له العجز بقوله تعالى (مملوكا) ثم نفي القدرة العارضة بتعليك السيد بقوله سبحانه: (لا يقدر على شيء) وليس المعنى القدرة على التصرف لأن مقابله (ومن رزقناه منارزقا حسنا) والحمل على اخراج المكاتب مع شذوذه ايجاز مع اخلال كما قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» الحمل على المكاتبه بعيد لا يجوز والمأذون لم يخرج لما مر من أن المراد بالقدرة ما هو، وليس لقائل أن يقول: إنه صفة لازمة واضحة فالأصل في الصفات التقيدها به وتمثيها المدقق بقوله: والجواب أن المعنى على نفي القدرة عن التصرف فالآية واردة في تمثيل حال الاصنام به تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكلما بولغ في حال عجز المشبه به وكال المقابل دل في المشبه به أيضا على ذلك فالذى يطابق المقام القدرة على التصرف وهو في مقابلة قوله تعالى: (ينفق منه سرا وجهرا) وما ذكره لا حاصل له ولا إخلال في اخراج المكاتب لشمول اللفظ مع أن المقام مقام مبالغة فيما يتوهم دخوله بوجه ينبغي أن ينفي وأين هذا ما نقله عن امام الحرمين اه. واستدل بالآية أيضا على أن العبد لا يملك الطلاق أيضا وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال: ليس للعبد طلاق الا 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 ظهرت على أيدى بعض الوسائط فضلا عن استحقات 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 حمد على ظهور المحجة وقوة هذه الحجة (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٧٥) ما ذكر فيضيفون نعمه تعالى الى غيره ويعبدونه لاجلها أولا يعلمون ظهور ذلك وقوة ما هنالك فيبقون على شركهم وضلالهم، ونفى العلم عن أكثرهم للاشعار بأن بعضهم يعلمون ذلك وإنما لم يعملوا بموجبه عنادا؛ وقيل: المراد بالآية أكثر الكل فكانه قيل: هم لا يعلمون، وقيل: ضمير (هم) للخلق والا أكثرهم المشركون، وكلا القولين خلاف الظاهر (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا) أى مثلا آخر يدل على ما يدل عليه المثل السابق على وجه أظهر وأوضح، وأبهم ثم بين بقوله تعالى: (رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ) لما تقدم والبكم الخرس المقارن للخلقة ويلزمه الصمم فصاحبه لا يفهم لعدم السمع ولا يفهم غيره لعدم النطق، والاشارة لا يعتمد 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 بحس أو فراسة لسوء فهمه وادراكه (وَهُوَ كَلٌّ) ثقيل وعيال (عَلَى مَوْلَاهُ) على من يعوله ويلى أمره، وهذا بيان لعدم قدرته على اقامة مصالح نفسه بعد ذكر عدم قدرته مطلقا، وقوله سبحانه:

(**اَيْنَمَا يُوْجِهُهُ لآيَاتٌ بَخِيْرٌ**) أى حيثما يرسله مولاه فى أمر لايات بنجح وكفاية مهم ، بيان لعدم قدرته على مصالح مولاه . وقرأ عبد الله فى رواية (توجهه) على الخطاب ، وقرأ علقمة . وابن وثاب . ومجاهد . وطلحة وهى رواية اخرى عن عبد الله (توجهه) بالبناء للفاعل والجزم ، وخرج على أن الفاعل يعود على المولى والمفعول محذوف وهو ضمير الالبكم أى توجهه ، ويجوز أن يكون ضمير الفاعل عائدا على الالبكم ويكون الفعل لازم وجه بمعنى توجه ، وعلى ذلك جاء قول الاضبط بن قريع السعدى : **• اَيْنَمَا أُوْجِهَ أَلْقِ سَعْدًا •** وعن علقمة . وطلحة . وابن وثاب أيضا (توجهه) بالجزم والبناء للمفعول ، وفى رواية اخرى عن علقمة . وطلحة أنهما قرأا (توجهه) بكسر الجيم وضم الهاء ، قال صاحب اللوامح . فان صح ذلك فالهاء التى هى لام الفعل محذوفة فرارا من التضعيف أو لم يرد - بأينما - الشرط ، والمراد أينما هو توجه وقد حذف منه ضمير المفعول به فيكون حذف الياء من آخر (يأت) للتخفيف ، وتعقبه أبو حيان بأن أين لا تخرج عن الشرط أو الاستفهام . ونقل عن أبي حاتم أن هذه القراءة ضعيفة لأن الجزم لازم ، ثم قال : والذى توجه به هذه القراءة أن (اينما) شرط حملت على إذا بجمع ما اشتركا فيه من الشرط ثم حذفت ياء (يأت) تخفيفا أو جزم على توهم أنه جى . بأينما جازمة كقراءة من قرأ - إنه من يتقى ويصبر - فى أحد الوجهين ، ويكون معنى توجهه يتوجه كما مر آنفا (**هَلْ يَسْتَوِي هُوَ**) أى ذلك الالبكم الموصوف بتلك الصفات المذكورة (**وَمَنْ يَأْمُرْ بِالْعَدْلِ**) ومن هو منطبق فهم ذو رأى ورشد يكفى الناس فى مهماتهم وينفعهم بحشهم 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 مبينة لكماله فى نفسه ولما كان ذلك مقدما على تكميل الغير أتى بها اسمية فانها تشعر بذلك مع الثبوت إلى مقارنة ذى الحال ، فلا يقال . الأنسب تقديمها فى النظم الكريم ، ومقابلة تلك الصفات الاربع بهذين الوصفين لأنهما كمال ما يقابلها ونهايته فاختر آخر صفات الكامل المستدعية لما ذكر وأزيد حيث جعل هاديا مهديا ، وتغيير الاسلوب حيث لم يقل : والآخر يأمر بالعدل الآية لمراعاة الملامة 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 فلأن يحكم بأن الصنم الذى لا ينطق ولا يسمع وهو عاجز لا يقدر على شىء كل على عابده يحتاج إلى أن يحمله ويضعه ويمسح عنه الاذى إذا وقع عليه ويخدمه وإن وجهه إلى أى مهم من مهماته لا ينفعه ولايات له به لا يساوى رب العالمين وهو - هو - فى استحقاق العبودية أحرى وأولى ، وقيل : هذا تمثيل للمؤمن والكافر فالالبكم هو الكافر ومن يأمر بالعدل هو المؤمن ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وإياما كان فليس المراد - برجلين - رجلان معينان بل رجلان متصفان بما ذكر من الصفات مطلقا ، وماروى من أن الالبكم أبو جهل والامر بالعدل عمار أو الالبكم 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 الآخر ينهأ عن الصدقة والمعروف فنزلت فيهما فبمد تحقق

صحته لا يضرنا في ارادة المرصوفين مطلقا بحيث يدخل فيهما من ذكر . فقد صرحوا بأن خصوص السبب لا ينافي العموم . هذا وقد اقتصر شيخ الاسلام على كون الغرض من التمثيلين نفي المساواة بينه جل جلاله وبين ما يشركون ، وهو دليل على انه مختاره ثم قال : اعلم أن كلا الفعلين ليس المراد بهما حكاية الضرب الماضي بل المراد انشاؤه بما ذكر عقيبه ، ولا يبعد أن يقال : إن الله تعالى ضرب مثلا بخلق الفريقين على ما هما عليه فكان خلقهما كذلك للاستدلال بعدم تساويهما على امتناع التساوي بينه سبحانه وتعالى وبين ما يشركون فيكون كل من الفعلين حكاية للضرب الماضي اه ، ولا يخفى أنه لا كلام في حسن اختياره لكن في النفس من قوله لا يبعد شيء . *

(وَ اللَّهِ) تعالى خاصة لا لأحد غيره استقلالاً ولا اشتراكاً (غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أي جميع الامور الغائبة عن علوم المخلوقين بحيث لا سبيل لهم إلى ادراكها حسا ولا إلى فهمها عقلا ، ومعنى الاضافة اليهما التعلق بهما إما باعتبار الوقوع فيهما حالا أو مآلا واما باعتبار الغيبة عن أهلها ، ولا حاجة إلى تقدير هذا المضاف ، والمراد بيان الاختصاص به تعالى من حيث المعلوماتية حسبا بنبيء عنه عنوان الغيبة لا من حيث المخلوقية والمملوكية وإن كان الامر كذلك في نفس الامر ، وفيه - كما في ارشاد العقل السليم - اشعار بأن علمه تعالى حضوري وأن تحقق الغيوب في نفسها بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ولذلك لم يقل تعالى : والله علم غيب السموات والارض ، وقيل : المراد بغيب السموات والارض ما في قوله سبحانه : (ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) الآية ، وقيل : يوم القيامة ، ولا يخفى أن القول بالعموم أولى *

(وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ) التي هي أعظم ما وقع فيه الممارسة من الغيوب المتعلقة بالسموات والارض من حيث الغيبة عن أهلها أو ظهور آثارها فيهما عند وقوعها أي وما شأنها في سرعة المجيء . (الْأَكَلَجُ الْبَصْرُ) أي كرجع الطرف من أعلا الحدقة الى أسفلها . وفي البحر اللبح النظر بسرعة يقال : لمح لمحوا لمحانا اذا نظره بسرعة (أَوْ هُوَ) أي أمرها (أَقْرَبُ) أي من ذلك وأسرع بأن يقع في بعض أجزاء زمانه فان رجع الطرف من أعلا الحدقة الى أسفلها وإن قصر حركة أينية لها هوية اتصالية منطبقة على زمان له هو كذلك قابل للانقسام الى ابعاض هي أزمنة ايضا بل بأن يقع فيما يقال له آن وهو جزء غير منقسم من اجزاء الزمان كأن ابتداء الحركة ، و (أَوْ) قال الفراء : بمعنى بل . ورده في البحر بأن بل للاضراب وهو لا يصح هنا بقسميه ، أما الابطال فلا أنه يؤل الى ان الحكم السابق غير مطابق فيكون الاخبار به كذبا والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ، وأما الانتقال فلا أنه يلزمه التنافي بين الاخبار بكونه مثل لمح البصر وكونه أقرب فلا يمكن صدقهما معا ويلزم الكذب المحال ايضا . وأجيب باختيار الثاني ولا تنافي بين تشبيهه في السرعة بما هو غاية ما يتعارفه الناس في بابه وبين كونه في الواقع أقرب من ذلك ، وهذا بناء على أن الغرض من التشبيه بيان سرعته لا بيان مقدار زمان وقوعه وتحديدته . وأجيب أيضا بما يصححه بشقيه وهو أنه ورد على عادة الناس يعني أن أمرها اذا مثلتم عنها أن يقال فيه : هو لمح البصر ثم يضرب عنه الى ما هو أقرب . وقيل : هي للتخير . ورده في البحر أيضا بأنه انما يكون في المحظورات كخخذ من مالي دينارا أو درهما أو في التوكليفات كآية الكفارات . وأجيب بأن هذا مبني على مذهب ابن مالك من أن (أَوْ) تأتي للتخير وأنه غير مختص بالوقوع

بعد الطلب بل يقع في الخبر ويكثر في التشبيه حتى خصه بعضهم به . وفي شرح الهادي اعلم ان التخيير والاباحة مختصان بالامر اذ لا معنى لهما في الخبر كما أن الشك والابهام مختصان بالخبر . وقد جاءت الاباحة في غير الامر كقوله تعالى : (كمثل الذي استوقد نارا) الى قوله سبحانه : (أو كصيب من السماء) أي بأى هذين شبهت فأنت مصيب و كذا ان شبهت بهما جميعا ، ومثله في الشعر كثير ، وقيل : إن المراد تنخير المخاطب بعد فرض الطلب والسؤال فلا حاجة الى البناء على ما ذكر ، وهو كما ترى ، وزعم بعضهم أن التخيير مشكل من جهة أخرى وهي أن أحد الامرين من كونه كلمح البصر أو أقرب غير مطابق للواقع فكيف يخبر الله تعالى بين ما لا يطابقه ، وفيه أن المراد التخيير في التشبيه وأي ضرر في عدم وقوع المشبه به بل قد يستحسن فيه عدم الوقوع كما في قوله . أعلام ياقوت نشر * ن على رماح من زبرجد . وقال ابن عطية : هي للشك على بابها على معنى أنه لو اتفق أن يقف على أمرها شخص من البشر لكانت 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 أي فلا بد أن يكون ذلك بالنسبة الى غير المتكلم ، وفي ارتكابه بعد ، وبدل على أن هذا مراده تعليله البعد بالاستحالة فليس اعتراضه مما يقضى منه العجب كما توهم ، وقال الزجاج : هي للابهام وتعقب بأنه لا فائدة في ابهام أمرها في السرعة وإنما الفائدة في ابهام وقت مجيئها . وأجيب بأن المراد أنه يستبهم على من يشاهد سرعتها هل هي كلمح البصر أو أقل فتدبر . والمأثور 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

أأنت تجري معنا قال ان نشطت أضحككما منكما

ان ارتداد الطرف قد فته الى المدى سبقا فمن أتيا

بل : المعنى وما أمر اقامة الساعة المختص علمها به سبحانه وهي 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) (إن الله على كل شيء قدير ٧٧) ومن جملة الاشياء أن يحى بهاني أسرع ما يكون فهو قادر على ذلك ، وتقول على الثاني : ومن جملة ذلك أمر اقامتها فهو سبحانه قادر عليه فالجملة 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 كالتهديد له أي يختص به علم كل غيب الساعة وغيرها فهو الآتى بها للعلم والقدرة ، ولهذا عقب بقوله سبحانه : (ان الله) الخ ، وأما إذا أر بد بالغيب 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 •

(والله أخرجكم من بطون أمهاتكم) 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) البخ معطوفا بالواو ايذانا بأن مقدراته تعالى لا نهاية لها والمذكور بعض منها أن اللفظ على قوله سبحانه : (ان الله) الخ ، والذي تنبسط له النفس هو الأول .
والامهات بضم الهمزة (١) وفتح الهمزة جمع أم والهاء فيه مزيدة وكثير زيادتها فيه وورد بدونها ، والمعنى في الحالين واحد ، وقيل : ذو الزيادة للناسي والعارى عنها للبهائم ، ووزن المفرد فعل لقولهم الامومة ، وجاء بالهاء كقول قصي بن كلاب عليهما الرحمة : • أمهتي خندف والياس أبي • وهو قليل ، وأقل من ذلك زيادة الهاء في الفعل كما قيل في اهراق ، وفيه بحث فارجع الى الصحاح وغيره .
وقرأ حمزة بكسر الهمزة والميم هنا ، وفي الزمر . والنجم . والروم ، والكسائي بكسر الميم فيهن ؛ والاعمش بحذف الهمزة وكسر الميم ، وابن أبي ليلى بحذفها وفتح الميم ، قال أبو حاتم : حذف الهمزة ردى .
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 (لا تعلمون شيئاً)
في موضع الحال و (شيئاً) منصوب على المصدرية أو مفعول (تعلمون) ، والنفي منصب عليه ، والدلم بمعنى المعرفة اي غير عارفين شيئاً أصلاً من حق المنعم وغيره ، وقيل : شيئاً من منافعكم ، وقيل : بما قضى عليكم من السعادة أو الشقاوة ، وقيل : بما أخذ عليكم من الميثاق في أصلاب آبائكم ، والظاهر العموم ولاداعي إلى التخصيص .
وعن وهب يولد المولود خدراً إلى سبعة أيام لا يدرك راحة ولا ألماً .
وادعى بعضهم أن النفس لا تخلو في مبدأ الفطرة عن العلم الحضورى وهو عليها بنفسها إذ المجرى لا يغيب عن ذاته أصلاً ، فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته عند إثبات تجرد النفس : إنك لا تغفل عن ذاتك أصلاً 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 عقلياً 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 الذي أنكره الطبيعيون عن آخرهم وأن كل مجرد عالم ولا يتم البرهان عليه ، وأيضاً ما نقل من أن علم النفس بذاتها عين ذاتها لا ينافى أن يكون لكون الذات علمها شرط فمالم يتحقق ذلك الشرط لم تكن الذات علماً بها كما أن لكون المبدأ الفيض خزانه لمعقولات زيد مثلاً شرطاً إذا تحقق تحقق وإلا فلا ، ويؤيد ذلك أن علم النفس بصفاتهما أيضاً نفس صفاتها عندهم ؛ ومع ذلك يجوز الغفلة عن الصفة في بعض الأحيان كما لا يخفى .
وأيضاً 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 الطوسي قد منع قولهم : إنك لا تغفل عن ذاتك أبداً ، وقال : إن المغنى عليه ربما غفل عن ذاته في وقت الإغماء ، ومثله كثير من الأمراض النفسانية . ومن العجائب أن بعض الأجلة ذكر أن المراد بخلوها في مبدأ الفطرة خلوها حال تعلقها بالبدن ، وقال : إنه لا ينافى

(١) قوله : وفتح الهمزة كذا بخط المؤلف وله سبق قلم وصوابه وفتح الميم •

ذلك ما قاله الشيخ من أن الطفل يتعلق بالثدي حال التولد بإلهام فطري لأن حال التعلق 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 بما ذهب اليه غير واحد، وفي أمالي العز لا يجوز أن يجعل باقيا على بابه ويكون (شيئا) مصدرا أى لا تعلمون علما لوجهين . الأول أنه يازم حذف المفعولين وهو خلاف الاصل . الثاني 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 بزيد متقدما قبل هذا العلم وهذا العلم إنما يتعلق باقامته ، وكذلك إذا قلت: ما علمت زيدا مقيماً فالذى لم يعلم هو اقامة زيد وأما هو فمعلوم وذلك مستفاد من جهة الوضع فحيث أثبت العلم أو نفى فلا بد أن يكون الأول معلوما فيتعين حمل العلم على المعرفة اهـ . ويعلم منه عدم استقامة جعل العلم على بابه ، و (شيئا) مفعوله الأول والمفعول الثانى محذوف . وقوله تعالى :

(وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) يحتمل أن يكون جملة ابتدائية ويحتمل أن يكون معطوفا على الجملة الواقعة خبراً والواو لا تقتضى الترتيب ، ونكتة تأخيره أن السمع ونحوه من آلات الادراك إنما يعتمد به اذا أحس وأدرك وذلك بعد الاخراج، وجعل إن تعدى لواحد بأن كان بمعنى خالق - فلكم - متعلق به وإن تعدى لاثنين بأن كان بمعنى صير فهو مفعوله الثانى، وتقديم الجار والمجرور على المنصوبات لما مر غير مرة *

والمعنى جعل لكم هذه الاشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعرهم جزئيات الاشياء وتدركوها بأفئدتكم وتنتبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الاحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية، وهذا خلاصة ما ذكره الامام فى هذا المقام ومستمد ما ذهب اليه الكثير من الحكماء من أن النفس فى 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 الهولانى ومرتبة العقل بالملكة . ومرتبة العقل بالفعل .

ومرتبة العقل المستفاد ، ويزعمون أن النفس لا تدرك الجزئى المادى، ولهم فى هذا المقام كلام طويل وبحث عريض هـ وأهل السنة يقولون : إن النفس تدرك الكلى والجزئى مطلقا باستعمال المشاعر وبدونه كما فصل فى محله، وتحقيق هذا المطلب بماله وما عليه يحتاج الى بسط كثير، وقد عرض والمستعان بالحى القيوم جل جلاله وعم نواله من الحوادث الموجبة لاختلال أمر الخاصة والعامة ما شوش ذهنى وحال بين تحقيق ذلك وبنى ، 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 فى هذه الآية أنه قال: يريد سبحانه أنه جعل لكم ذلك لتسمعوا وما اعطى الله تعالى وتبصروا ما أنعم الله تعالى به عليكم من إخراجكم من بطون أمهاتكم إلى أن صرتم رجالاً وتعلموا عظمته 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 مصنوعاته تعالى وغرائب مخلوقاته سبحانه فتستدلوا بها على وحدانيته

(٢ - ٢٦ - ج - ١٤ - تفسير روح المعانى)

جل وعلا. والافتدة لتعقلوا بها معاني الاشياء التي جعلها سبحانه دلائل لكم، والسمع والابصار على هذين القولين على ظاهرهما ولم تر من جوز اخراجهما عن ذلك هـ

وجوز أن يراد بهما الحواس الظاهرة على الاول، والافتدة جمع فؤاد وهو وسط القلب وهو من القلب كالقالب من الصدر، وهذا الجمع على ما في الكشاف 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: أفدة وفدان كما قيل: أغربة وغربان في جمع غراب، وفي التفسير الكبير لعل الفؤاد إنما جمع على بناء القلة تنبيها على أن السمع والبصر كثير وأما الفؤاد فقليل لأنه إنما خلق للمعارف الحقيقية والعلوم اليقينية وأكثر الخلق ليس لهم ذلك بل يكونون مشغولين بالافعال البهيمية والصفات السبعية فكان فؤادهم ليس بفؤاد فلذا ذكر في جمعه جمع القلة اهـ، ويرد عليه الابصار فانه جمع قلة أيضا. وفي البحر بعد نقله أنه قول هذيانى ولولا جلاله قائله لم نسطره في الكتب وإنما يقال في هذا ما قاله الزمخشري مما ذكر سابقا إلا أن قوله: لم يجيء في جمع شسع إلا شسوع ليس بصحيح بل جاء فيه اشساع جمع قلة على قلة اهـ فاحفظ ولا تغفل هـ

وزعم بعضهم أن الفؤاد إنما يدرك ما ليس بمحدود بنحو عين وكيف وكه غير 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 تلقي الوحي أولان ادراكه أقدم من ادراك البصر، وقيل: لأن مدركاته أقل من مدركاته، والخلاف في الافضل منهما مشهور وقد مر، وتقديمها على الافتدة المشار بها إلى العقل لتقدم الظاهر على الباطن أولان لهما 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 ينتهي إليه كما أن للبصر حداً كذلك، واستأنس بعضهم بذكر ما يشير إليه فقط دون ضم ما يشير إلى سائر المشاعر الباطنة إليه لنفى الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكماء بما لا يخلو عن كدر، وتفصيل الكلام في محله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۗ﴾ كي تعرفوا ما أنعم سبحانه به عليكم طورا غيب طورا فتشكروه، وقيل: المعنى جعل ذلك كي تشكروه تعالى باستعمال ما ذكر فيما خلق لأجله ﴿الم يروا﴾ وقرأ حمزة. وابن عامر. وطلحة. والاعمش. وابن هرمز (الم تروا) بالتاء الفوقية 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 الانكاري ولذا جعل قراءة الجمهور بياء الغيبة باعتبار غيبة (يعبدون) ولم يجمعوا ذلك التفاتا وحينئذ فالانكار باعتبار اندراجهم في العامة، والرؤية بصرية أي ألم ينظروا ﴿إلى الطير﴾ جمع طائر كركب وراكب ويقع على الواحد أيضا وليس بمراد ويقال في الجمع أيضا طيور وأطيوار ﴿مُسَخَّرَاتٍ﴾ مذللات للطيران، وفيه إشارة إلى أن طيرانها ليس بمقتضى طبيعتها

(فِي جَوِّ السَّمَاءِ) أى فى الهواء المتباعد من الارض واللوح والسكك أبعد منه ، وقيل : الجو مسافة ما بين السماء والارض والجوة لغة فيه ، و اضافته إلى السماء لما أنه فى جانبها من الناظر ولاظهار كمال القدرة، وعن السدى تفسير الجو بالجوف وفسرت السماء على هذا بجهة الملو والاطر قد يطير فى هذه الجهة حتى يغيب عن النظر ولم يعلم منتهى ارتفاعه فى الطيران إلا الله تعالى، وعن كعب أن الطير لا ترتفع أكثر من اثني عشر ميلاً (مَا يُمْسِكُنَّ) فى 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 فى (مسخرات) أو من (الطير) وإمامستانفة (ان فى ذلك) الذى ذكر من التسخير فى الجو والامساك فيه ، وقيل : المشار اليه ما شملت عليه هذه الآية والتي قبلها (آيات) دالة على كمال قدرته جل شأنه (لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٧٩) أى من شأنهم أن يؤمنوا، وخص ذلك بهم لأنهم المنتفعون به، واقتصر الامام على جعل المشار اليه فى هذه الآية قال: وهذا دليل على كمال قدرة الله تعالى وحكمته سبحانه فانه جل شأنه خالق الطائر خلقه معها يمكنه الطيران أعطاه جناحاً يبسطه مرة ويكفه أخرى مثل ما يعمل السابح فى الماء وخالق الجو خالقها معها يمكن الطيران خلقه خلقه لطيفة يسهل بسببها خرقه والنفاذ فيه ولولا ذلك لما كان الطيران ممكناً * هـ

وكذا المولى أبو السعود قال : ان فى ذلك الذى ذكر من تسخير الطير للطيران بأن خلقها خلقه تتمكن بها منه بأن جعل لها أجنحة خفيفة وأذناناً كذلك وجعل أجسادها من الخفة بحيث اذا بسطت أجنحتها وأذنانها 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: والذى نقوله انه كان يمكن الطائر أن يطير ولو لم يخلق له جناح وان كان يمكنه خرق الشئ الكثيف وذلك بقدره الله تعالى ولا نقول: انه لولا الجناح ولطف الجو والآلات ما أمكن الطيران اهـ وأما لا اظن أن أحداً ينفي الامكان الذاتى للطيران بدون الجناح مثلاً لكن لا يبعد نفيه بدون لطف المطار والكثيف متى خرق كان المطار لطيفاً فافهم. واستدل بالآية على أن العبد خالق لأفعاله، وأولها القاضى وهو ارتكاب الخلاف الظاهر لغير دليل * هـ

(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ) معطوف على ما، وتقديم (لكم) على ما بعده للتشويق والايذان من أول الأمر بأن هذا الجعل لمنفعتهم، وقوله تعالى: (مِنْ بُيُوتِكُمْ) تبين لذلك المجهول المهم فى الجملة وتأكيده لما سبق من التشويق والاضافة للعهد أى من بيوتكم المعهودة التى تبنيونها من الحجر والمدر والاشباب (سَكَنًا) فعل بمعنى مفعول كنعقض وأنشد الفراء * هـ

جاء الشتاء ولما أتخذ سكناً يا ويح نفسى من حفر القراميص
وليس بمصدر كما ذهب إليه ابن عطية أى موضعات تسكنون فيه وقت اقامتكم، وجوز ان يكون المعنى تسكنون اليه من غير ان ينتقل من مكانه أى جعل بعض بيوتكم بحيث تسكنون اليه وتطمئنون به * هـ
(وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا) أى بيوتاً آخر مغايرة لبيوتكم المعهودة وهى القباب المتخذة من

الادم والظاهر انه لا يندرج في هذه البيوت البيوت المتخذة من الشعر والصوف والوبر، وقال ابن سلام وغيره: بالاندراج لانها من حيث انها ثابتة على جلودها يصدق عليها انها من جلودها. واعترض بأن (من) على الاول تبعية وعلى ارادة البيوت التي من الشعر ونحوه ابتدائية. فاذا عمم ذلك يلزم استعمال المشترك في معنيه وأجيب بأن القائل بذلك لعله يرى جواز هذا الاستعمال، ومن قال بذلك البيضاوي وهو شافعي. وقيل: الجلود مجاز عن المجموع ﴿تَسْتَخْفُونَهَا﴾ أي تجدونها خفيفة سهلة المأخذ فالسين ليست للطلب بل للوجدان كأحمدته وجدته محمودا ﴿يَوْمَ ظَعْنُكُمْ﴾ وقت ترحالكم في النقص والحمل ﴿وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ ووقت نزولكم واقامتكم في مسايركم حسبما يتفق في الضرب والبناء، وجوز أن يكون المعنى تجدونها خفيفة في أوقات السفر وفي أوقات الحضرة، واختار ابن المنير الاول وقال: انه التفسير لأن المنة في خفتها في السفر أتم وأقوى اذ لا يهم المقيم أمرها، قال في الكشف: وهو حق، وقال بعض الفضلاء: ينبغي أن يكون الثاني أولى للعموم فإن حالتى السفر اندرجتا في يوم ظعنكم حيث أريد به مقابل الحضرة 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 الاندراج ظاهر إن أريد بالظعن مقابل الحضرة واما اذا أريد به مقابل النزول كما سمعت فغير ظاهره نعم يجوز ارادة ذلك، وقرأ الحرميان: وأبو عمرو (ظعنكم) بفتح العين. وباقي السبعة بسكونها وهما الغتان والفتح على ما في المعالم أجزلهما، وقيل: الاصل الفتح والسكون تخفيف لأجل حرف الحلق كالشعر والشعره ﴿وَمَنْ أَصَوَّافَهَا وَأَوْبَارَهَا وَأَشْعَارَهَا﴾ عطف على قوله تعالى: (ومن جلود) والضمير للانعام على وجه التنويع أي وجعل لكم من أصواف الضأن وأوبار الابل وأشعار المعز ﴿أَثَانًا﴾ أي متاع البيت كالفرش وغيرها كما قال المفضل، قال الفراء: لا واحد له من لفظه كما أن المتاع كذلك ولو جمعت قلت: أثنة في القليل وأثث في الكثير. وقال أبو زيد: واحده أثانة وأصله - كما قال الخليل - من قولهم: أثث 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 بمستقبح كما زعم في الايضاح ه وجوز أن يكون نصبا على الحال فيكون من عطف الجار والمجرور فقط على مثله أي وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها حال كونها أثانا. وتعقه السمين بأن المعنى ليس على هذا وهو ظاهر ه

﴿وَمَتَاعًا﴾ أي شيئاً يتمتع به وينتفع في المتجر والمعاش قاله المفضل، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المتاع الزينة، وقال الخليل: الاثاث والمتاع واحد، والعطف لتنزيل تغاير اللفظ منزلة تغاير المعنى كما في قوله: وألني قولها كذبا وميناها والاول اولى ﴿إِلَى حِينٍ ۝٨٠﴾ الى انقضاء حاجاتكم منه، وعن مقاتل الى بل ذلك وفنائه، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إلى الموت، والكلام في ترتيب المفاعيل مثله فيما مر غير مرة

(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ) من غير صنع منكم (ظِلَالًا) أشياء تستظلون بها من الغمام والشجر والجبال وغيرها وهو الذي يقتضيه الظاهر وروى ذلك عن قتادة ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ومجاهد الاقتصار على الغمام ، 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 تستسكنون فيها من الغيران ونحوها ، والواحد كن وأصله السترة من اكنه وكنه أى ستره ويجمع على أكنان وأكنه .

(وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ) جمع سربال وهو كل ما يلبس أى جعل لكم لباساً من القطن والكتان والصوف وغيرها (تَقِيَكُمْ الْحَرَّ) خصه بالذكر كما قال المبرد اكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر أعنى 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 يبعدها ذكر وقاية البرد سابقاً في قوله تعالى : (لكم فيها دفء) ثم قيل: وهذا وجه الاقتصار على الحر هنا لتقدم ذكر خلافه ثم هـ واعتراض بأننا لانسلم أن إثبات الدفء هناك يبعد دعوى الأهمية بل في تغاير الأسلوبين ما يشرى بهذه الأهمية ، وقال الزجاج: خص الحر بالذكر لأن ما يبقى من الحريقى من البرد، وذكر ذلك الزمخشري بعد ذكر الأهمية ، وقال في الكشف: هو الوجه ، وتخصيص الحر بالذكر لما قدمه في الوجه الأول يعنى الأهمية ، وما قيل: من أولوية الأول لقوله تعالى : (مما خلق ظلالات) فليس بشئ لأنه تعالى عقبه بقوله سبحانه : (من الجبال أكنانا) كيف وهو في مقام الاستيعاب اهـ ، 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 ، رقيقها ووقاية البرد ضده ولو لبس الانسان في كل واحد من الفصلين القميظ والشتاء لباس الآخر لعد من الثقل اهـ فتدبر هـ

(وَسَرَابِيلَ) من الجواشن والدروع (تَقِيَكُمْ بِأَسْمِكُمْ) أى البأس الذى يصل من بعضكم الى بعض في الحروب من الضرب والطمع ، وقال بعضهم: أصل البأس الشدة وأريد به هنا الحرب ، والكلام على حذف مضاف أى أذى بأسمك ، وعلى الأول لا حاجة اليه وقد رجح لذلك (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك الاتمام للنعمة في الماضي (يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ) في 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) بتاء مفتوحة و(نعمته) بالرفع على الفاعلية واسناد التمام اليها على الاتساع ، وعنه أيضاً رضى الله تعالى عنه (نعمه) بصيغة الجمع (لَعَلَّكُمْ تَسْلَمُونَ) أى ارادة 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 ردين الإيمان ، ويجوز أن يكون بمعناه اللغوى وهو الاستسلام والانقياد أى اعلمكم تستسلمون له سبحانه وتقادون لأمره عز وجل ، وإماما كان فهو موضوع موضع سببه كما أشير إليه أو مكنى به عنه

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (تسلمون) بفتح التاء واللام من السلامة أى تشكروا ن فتسلمون من العذاب أو تنظرون فيما اقتسلمون من الشرك ، وقيل: تسلمون من الجراح بابس ملك السرايل ، ولا بأس أن يفسر ذلك بالسلامة من الآفات . مطلقا ليشمل آفة الحر والبرد ، والأقرب إلى معنى قراءة الجمهور والتفسير الثانى • هذا وفى بعض الآثار أن أعرايا سمع قوله تعالى: (والله جعل لكم من يوتاكم سكنا) الى آخر الآيتين فقال عند كل نعمة : اللهم نعم فلما سمع قوله سبحانه: (لعلكم تسلمون) اللهم هذا فلا فنزلت ﴿ فَان تَوَلَّوْا ﴾ فعل ماض على طريقة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وتوجيه الكلام إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تسلية 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 يزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب ، وقال ابن عطية: تقدير المعنى إن أعرضوا فلوست بقادر على خالق الايمان فى قلوبهم فانما عليك البلاغ لخالق الايمان، وجوز أن يكون (تولوا) مضارع حذف تاء به وأصله تتولوا فلا التفت لكن قيل عليه: إنه لا يظهر حينئذ ارتباط الجزاء بالشرط الا بتكلف ولذا لم يلتفت اليه بعض المحققين ، وفى التعبير بصيغة التفعيل اشارة كما قيل الى أن الفطرة الاولى داعية الى الاقبال على الله تعالى والاعراض لا يكون الا بنوع تكلف ومعالجة ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾ استئناف لبيان أن تولى المشركين واعراضهم عن الاسلام ليس لعدم معرفتهم نعمة الله سبحانه أصلا فانهم يعرفونها أنها من الله تعالى ﴿ ثُمَّ يَنْكُرُونَهَا ﴾ بأفعالهم حيث لم يفردوا منعمها 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 أيضا عن عون بن عبد الله أنه قال: إنكارهم إياها أن يقول الرجل: لولا فلان أصابني 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 بألسنتهم . 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 عنادا، وفى لفظ ابن أبي حاتم أنه قال هذا فى حديث أبى جهل والاحنس حين سأل الاحنس أباجيل عن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: هو نبيه ومعنى (ثم) الاستبعاد الانكار بعد المعرفة لأن حق من عرف النعمة الاعتراف بها وأداء حقها الا انكارها، 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 الكمية لا بنافى كمال الفرقة الاولى من حيث الكيفية كذا قيل ، وجوز أن يكون الاسناد السالف على ظاهره والمراد أن اكثرهم المصرون الثابتون على كفرهم الى يوم يلقونه فالتعبير بالاكثر لعله تعالى أن منهم من يؤمن، وقيل: المعنى وأكثرهم الجاحدون عنادا، والتعبير بالاكثر إما لأن بعضهم لم يعرف الحق لنقصان عقله وعدم اهتدائه اليه أو لعدم نظره فى الأدلة نظرا يودى

الى المطلوب اولاً انه لم يقم عليه الحجلة لكونه لم يصل الى حد المكلفين لصغره ونحوه وإما لأنه يقام مقام الكل فأمل *
 ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ ﴾ جماعة من الناس ﴿ شَهِيدًا ﴾ يشهد لهم بالإيمان والطاعة وعليهم بالكفر
 والعصيان ، والمراد به ياروى ابن المنذر . وغيره عن قتادة نبي تلك الأمة ﴿ ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أى فى
 الاعتذار كما قال سبحانه : (هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون) والظاهر أنهم يستأذنون فى ذلك فلا يؤذن
 لهم ، ويحتمل أنهم لاستئذان منهم ولا إذن إذلا حجة لهم حتى تذكروا 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 الى دار الدنيا ، والأول مروى عن ابن عباس وأبى العالية وشم للدلالة على أن ابتلاءهم
 بعدم الأذن النبوي عن الاقنات الكلوى 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 ربهم أى غضبه بالتوبة
 والعمل الصالح إذاخرة دار الجزاء لادار العمل والرجوع الى الدنيا ما لا يكون ، وقول الزمخشري : أى لا يقال لهم :
 ارضوا ربكم تفسير باللازم ، وقيل : المعنى ولا يطلب رضاعم فى أنفسهم بالتأطف بهم من استعتهبه كأعتهبه إذا أعطاه
 العتي وهى الرضا وأياما كان فالمراد استمرار النفى لانفى الاستمرار ، وانتصاب الظرف 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 إلا أنه أقيم المظهر مقامه للذمى عليهم بما ذكر فى حيز الصلة وتعليق الرؤية بالعذاب
 للبالغة ، وقيل : المراد به جهنم نفسها مجازا ، ويراد بضميره فى قوله تعالى : ﴿ فَلَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ ﴾ معناه الحقيقى
 على سبيل الاستخدام وليس بذاك وهذه الجملة قيل : مستأنفة ، وقيل : جواب إذا بتقدير فهو لا يخفف لأن
 المضارع مثبتاً كان أو منقياً اذا وقع جواب إذا لا يقترب بالفاء ، واستظهره ذلك أبو حيان ونقل عن الحوفى
 القول بأنه جواب وأنه العامل فى «إذا» ثم قال : وقد تقدم لنا أن ما تقدم فاء الجواب فى غير أما لا يعمل فيما قبله
 وبين أن العامل فى «إذا» الفعل الذى يابها كسائر أدوات الشرط وإن كان ليس قولاً للجمهور وتعقب الخفاجى القول
 بالجوابية بأنه محتاج إلى ما سمعت من التقدير وهو مع كونه خلاف الأصل مناف للغرض فى تغاير الجملتين فى
 النظم يعنى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْبُرُوقِ ﴾ أى يملون وهو أن
 عدم التخفيف واقع بعد رؤية العذاب فلذا لم يوث بجملة اسمية بخلاف عدم الامهال فإنه ثابت لهم فى تلك الحالة اهـ
 وفى كلام الزمخشري كما فى الكشف إشعار بأن الناصب المحذوف لإذا بغتهم وإنه هو الجواب حيث
 قال بعد أن بين وجه انتصاب اليوم وكذلك إذا رأوا العذاب بغتهم وثقل عليهم فلا يخفف عنهم ولا هم ينظرون
 كقوله تعالى : ﴿ بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ ﴾ الآية ، وفيه إشعار أيضاً بان عدم التخفيف والانظار يدل على انتقاله

ومباغتته كما صرح به في الآية الأخرى حيث أبت الاتيان بغته والبهت الذي هو الاثقال وزيادة ورتب عليه «فلا يستطيعون ردها ولا هم ينظرون» ومثل هذه الغاء فصيحة عنده فافهم، وفي التفسير الكبير قال المتكلمون إن العذاب يجب أن يكون خالصا عن شوائب النفع وهو المراد بقوله تعالى: (لا يخفف عنهم) ويجب أن يكون دائماً وهو المراد من قوله سبحانه: (ولا هم ينظرون) وفيه نظر.

(وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ) الذين كانوا يزعمونهم شركاء لله سبحانه وتعالى ويعبدونهم معه عز وجل، والمراد بهم كل من اتخذوه شريكاً له جل وعلا 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 بالسنتهم وقيل: ختم الله تعالى على أفواههم وانطق جوارحهم فقالت عنهم (رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ) أى نعبدهم ونطيعهم واعلمهم 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 فسرت الشركاء بالاصنام فقط أو بما يعمرها وغيرها، وقال أبو مسلم: مقصودهم من ذلك احالة الذنب على الشركاء ظناً منهم ان ذلك ينجيهم من عذاب الله تعالى أو ينقص من عذابهم شيئاً.

وتعقبه القاضى بأنه بعيد لأن الكفار يعلمون علماً ضرورياً في الآخرة ان العذاب سينزل بهم ولا نصره ولا فدية ولا شفاعته، وأورد نحوه على ما ذكرنا بناء على أنهم يعلمون علماً ضرورياً أيضاً أنه لا يحمل أحد من عذابهم شيئاً ولا شفاعته، وأورد نحوه على ما ذكرنا بناء على أنهم يعلمون العلم الضروري لهم بذلك إذ ذلك يجوز أن يدهشوا فيغفلوا عن واجب بأنه على تقدير تسليم حصول العلم الضروري لهم بذلك إذ ذلك يجوز أن يدهشوا فيغفلوا 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 بالمحال، وقيل: قالوا ذلك اعترافاً بأنهم كانوا مخطئين في عبادتهم. وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: «من دونك» وفيه تأمل. نعم قوله تعالى: (قَالُوا) أى

شركاؤهم (إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ ٨٦) أظهر ملامة للاول فان تكذيبهم اياهم فيما قالوا ظاهر في كونه للدفاعه والتخلص عن غائلة مضمونه والظاهر ان التكذيب راجع الى دعوى انهم كانوا يعبدونهم أو يطيعونهم من دون الله تعالى ومرادهم على ما قيل: انكم ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أشياء تصورتموها بأذهانكم الفاسدة وزعمتم انا هاتيك الاشياء وهيات هيات ليس بيننا وبينها جهة جامعة ولا علاقة نافعة، وقيل: انما كذبوهم وقد كانوا يعبدونهم لأن روثان 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 القصر

والالقاء كما قال ابليس: (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) فكانهم قالوا: ما عبدتمونا حقيقة وانما عبدتم أهواءكم، وقيل: يجوز أن يكون الشياطين كاذبين فى اخبارهم بكذب من عبدهم كما كذب ابليس عليه اللعنة فى قوله: (انى كفرت بما أشركتمونى من قبل) وجوز أن يكون التكذيب راجعا الى أنهم شركاء لله سبحانه لا الى 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 لكاذبون - الا انه عدل الى ما فى النظم الكريم للاشارة الى أنهم قالوا ذلك لهم على وجه الافصاح بحيث يدرك ويمتاز عن غيره، وفيه من الاشعار بالحرص على تكذيبهم ما فيه، ويؤيد ذلك تأكيدهم الجملة الدالة على تكذيبهم أتم تأكيده، وهى فى موضع البدل من القول كما قال الامام أى ألقوا اليهم انكم لكاذبون ﴿ وَالْقَوَا ﴾ أى الذين أشركوا، وقيل: هم وشركاؤهم جميعا، والا كثرون على الاول ﴿ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلْمَ ﴾ الاستسلام والانقياد لحكمه 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 ﴿ وَوَضَّلَ عَنْهُمْ ﴾ ضاع، بطل ﴿ مَا كَانُوا يَفْقَرُونَ ٨٧ ﴾ من ان لله سبحانه شركاء وانهم ينصرونهم ويشفعون لهم حين سمعوا ماسمعوا •

هذا ﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ * (ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم برهم يشركون) بنسبة لك الى غيره سبحانه ورؤيته منه (ليكفروا بما آتيناهم) من النعمة بالغفلة عن منعمها (فتمتعوا فسوف تعلمون) وبالذات أو فسوف تعلمون بظهور التوحيد أن لا تأثير لغيره تعالى فى شىء (ويجهلون لما لا يعلمون) فيعتقدون فيه من الجهالات ما يعتقدون وهو السوى (نصيبا مما رزقناهم) فيقولون هو أعطانى كذا ولولم يعطنى لكان كذا (وان لىكم فى الانعام لعبرة نسقيكم مما 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 تتخذها الأرواح والاسرار من ثمرات نخيل القلوب وأعناب العقول من نحر المحبة والانس الآخذة بها الى حضيرة القدس:

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح وانتعش الجسم

(وأوحى ربك الى النحل) قيل أى نحل الارواح (أن اتخذى من الجبال) أى جبال أنوار الذات (بيوتا) مقار لتسكنين فيها (ومن الشجر) أى ومن أشجار أنوار الصفات (وما يعرشون) أنوار عروش الافعال (ثم كلى من كل الثمرات) أى من ثمرات تلك الاشجار الصفاتية ونور بهاء الانوار الذاتية وازهار الانوار الافعالية (فاسلكى سبل ربك) وهى صحارى قدسه تعالى وبرارى جلاله جل شأنه (ذللا) منقادا لما أمرت به (يخرج من بطونها شراب) وهو شراب معرفته تعالى بقدم جلاله وعز بقائه وتقديسه ذاته سبحانه (مختلف

(٢ - ٢٧ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

ألوانه) باختلاف الثمرات (فيه شفاء للناس) لكل مريض منجبة وسقيم الالفة ولديغ 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 : نحلة تدندن حول الحمى أمرهم الله تعالى أولا أن يتخذوا مقارن العقائد 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 متذللين خاضعين غير معجبين ، وفي ذلك إشارة إلى أن السلوك إنما يصبح بعد تصحيح العقائد ومعرفة الأحكام الشرعية ليكون السالك على بصيرة في أمره والافهم لمن ركب متن عمياء وخطب خطب عشواء ، ومتى سلك على ذلك الوجه حصل له الفوز بالمطلوب وتفجرت ينابيع الحكمة من قلبه وصار ما يقذف به قلبه كالعسل شفاء من علل الشهوات وأمراض النفس لاسيما مرض التثبط والتكاسل عن العبادة وهو المرض البلغمي . وقال أبو بكر الوراق : النحلة لما اتبعت الأمر وسلكت سبل ربها على ما أمرت به جعل لها شفاء للناس كذلك المؤمن إذا اتبع الأمر 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 أيضا إلى أنه تعالى قد يودع الشخص الحقيق الشئ العزيز فانه سبحانه أودع النحل وهي من أحقر الحيوانات وأضعفها العسل وهو من أذل المدوقات وأحلاها فلا ينبغي التقييد 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 الأشباح العبودية ورزق الأرواح رؤية أنوار الربوبية ورزق العقول الأفكار ورزق القلوب الأذكار ورزق الأسرار حقائق العلوم الغيبية المكشوفة لها في مجالس القرب ومشاهدة الغيب (فلا تضربوا لله الأمثال) لتقدسه تعالى عن الأوهام والإشارات والعبارات وتنزهه سبحانه عن درك الخليفة فان الخلق لا يدرك الا خلقا ، ولذا قال على كرم الله تعالى وجهه : انما تحمدا الادوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها فلا يعرف الله تعالى الا الله عز وجل وعلل النهي 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 شئ لأنه مقيد بوفاق المحبة (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) فجعلناه محبا لنا مقبلا بقلبه علينا متجردا عما سوانا وآتيناه من لدنا علما (فهو ينفق 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 شئ) لعدم استطاعته وقصور قوته للنقص اللازم لاستعداده (وهو كل على مولاه) لعجزه بالطبع عن تحصيل حاجة (أينما يوجهه لا يأت بخير) لعدم استعداده 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 لأهل الحقيقة يمررون عليه كالبرق اللامع (والله غيب السموات والأرض) علم مراتب الغيوب أو ما غاب من حقيقتيها أو ما خفي فيها من أمر

القيامة الكبرى (وما أمر الساعة) أى القيامة الكبرى بالقياس إلى الامور الزمانية (الاكلع البصر أو هو أقرب) وهو بناء على التمثيل والافتقار قيل : إن أمر الساعة ليس بزمانى وما كان كذلك يدركه من يدركه لاني الزمان (إن الله على كل شىء قدير) ومن ذلك أمر الساعة (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً) الآية، قال في أسرار القرآن : أخبر سبحانه أنه أخرجهم من بطون الاقدار وأرحام العدم وأصلا المشيئة على نعمت الجهل لا يعلمون شيئاً من أحكام الربوبية وأمور العبودية وأوصاف الازل فالبسهم اسماعاً من نور سمعه و **كسهم** ابصاراً من نور بصره وأودع في قلوبهم علوم غيبته لعلمهم يشكرونه انتهى . وهو ظاهر في أن المراد بالافتقار القلوب •

وذكر بعض من أدركناه من المرتاضين في كتابه الفوائد وشرحه أن مشاعر الانسان الصدر، والمراد به الخيال والنفس الحكية التي هي محل الصور العلمية كلية أو جزئية فهو محل العلم المقابل للجهل، والقاب وهو محل المعانى واليقين بالنسب الحكيمه ويقابله الشك والريب، والفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجرد عن جميع الصور والنسب والاضاع 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 في الانسان بمنزلة الملك في المدينة والقاب بمنزلة الوزير له انتهى ، وله أيضا كلام في الام وكذا في الاب غير ما ذكر ، وذلك أنه يطلق الاب على المادة والام على الصورة ، وزعم أن قول الصادق رضى الله تعالى عنه: ان الله تعالى خالق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لا يبه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة اشارة الى ذلك وأن ما اصطلح عليه المتقدمون والحكماء من أن الاب هو الصورة والام هي المادة وأن الصورة اذا نكحت المادة تولد عنهما الشىء توها منهم أن النشور والخلق في بطن المادة بعيد من جهة المناسبة الى آخر ما قال فتفطن وإياك أن تعدل عن الطريق السوى (ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء) فيه اشارة الى تسخير طير القوى الروحانية والنفسانية من الفكر والعقل النظرى والعملى بل الوهم والتخيل في فضاء عالم الأرواح (ما يسكنن) من غير تعاق بمادة ولا اعتماد على جسم ثقيل (الا الله) عز وجل (والله جعل لكم مما خاق ظلالات) وهو ما يستظل به من وهج نار الحاجة فالماء ظل للعطشان والطعام ظل للجيعان (١) وكل ما يقوم بحاجة شخص ظل له ، وفي الخبر السلطان ظل الله تعالى فى الارض يأوى اليه كل مظلوم ، وقيل : الظلال الأولياء يستظل بهم المريدون من شدة حر المهجران ويأوون اليهم من قهر الطغيان ، وقد يؤل قوله تعالى : (وجعل لكم من الجبال اكنانا) بنحو هذا فما أشبه الأولياء بالجبال (وجعل لكم سراييل تقيمكم الحر) فيه اشارة الى ما جعل للمعارفين من سراييل روح الانس لثلا يحترقوا بنيران القدس وأشار تعالى بقوله جل جلاله : (وسراييل تقيمكم بأسكم) الى ما من به من المعرفة والمحبة ليدفع بذلك كيد الشياطين والنفوس (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) تنقادون لأمره سبحانه فى العبودية وتخضعون لمز الربوبية ، قال ابن عطاء : تمام النعمة السكون الى المنعم ، وقال حمدون : تمامها فى الدنيا المعرفة وفى الآخرة الرؤية ، وقال أبو محمد الحريرى : تمامها خلو القلب من الشرك الخفى وسلامة

(١) قوله الجيعان كذا بالأصل وحقه « جوعان »

النفس من الرياء والسمعة (يعرفون نعمة الله) وهي هداية النبي أو وجوده بقوة الفطرة (ثم يشكرونها) لعنادهم وغلبة صفات نفوسهم (وأكثرت الكافرون) لشهادة فطرهم بحقيقته (ويوم نبعث من كل أمة شهيداً ثم لا يؤذن للذين كفروا) في الاعتذار عن التخلف عن دعوته اذ لا عذر لهم (ولا هم يستعتبون) لأنهم قد حق عليهم القول بمقتضى استعدادهم نسأل الله تعالى العفو والعافية (والقوا الى الله يومئذ السلم) قيل : هذا في الموقف الثاني حين تضعف غواشي أنفسهم المظلمة وترق حجبتها الكثيفة وأما في الموقف الأول حين قوة هيات الرذائل وشدة شكيمة النفس في الشيطنة فلا يستسلمون كما يشير اليه قوله تعالى : (يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم) وقيل : المستسلمون بعض والحالفون بعض فافهم والله تعالى أعلم .

(الَّذِينَ كَفَرُوا) في أنفسهم (وَصَدُّوا) غيرهم (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) بمنع من يريد الاسلام عنه وبحمل من استخفوه على الكفر فالصد عن السبيل أعم من المنع عنه ابتداء وبقاء كذا قيل : والظاهر الأول ، والظاهر أن الموصول مبتدا وقوله تعالى : (زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ) خبره ، وجوز ابن عطية كون الموصول بدلا من فاعل (يفترون) ويكون (زدناهم) مستأنفا ، وجوز بعضهم كون الأول نصبا على الذم أو رفعا عليه فيضمير الناصب والمبتدا وجوبا و (زدناهم) بحاله ، وهذه الزيادة اما بالشدة أو بنوع آخر من العذاب والثاني هو المأثور ، فقد أخرج ابن مردويه . والخطيب (١) عن البراء أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن ذلك فقال : « عقارب أمثال النخل الطوال ينهشونهم في جهنم » وروى نحوه الحاكم وصححه . والبيهقي . وغيره عن ابن مسعود .

وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : إن أهل النار إذا جزعوا من حرها استغاثوا بضحضاح في النار فاذا أتوه تلقاهم عقارب كأنهن البغال الدهم وأفاعى كأنهن البخاتي فتضربهم فذلك الزيادة ، وعن ابن عباس أنها أنهار من صفر مذاب يسيل من تحت العرش يعذبون بها ، وعن الزجاج يخرجون من حر النار إلى الزمهرير فيبادرون من شدة برده إلى النار (بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ ٨٨) متعلق - بزناهم - أي زدناهم عذابا فوق العذاب الذي يستحقونه بكفرهم بسبب استمرارهم على الافساد 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 الامرين القبيحين ، ووجه ذلك أن البقاء على المعصية يومين مثلا أقبح من البقاء عليها يوما والبقاء ثلاثة أيام أقبح من البقاء يومين وهكذا ، ومن هنا قالوا : الاصرار على الصغيرة كبيرة ، وقيل : إن أهل جهنم يستحقون من أقبح من البقاء يومين وهي ما يكون لهم أول دخولها والزيادة عاينها إنما هي 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) وهو كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نبيهم الذي بعث فيهم في الدنيا ، ومعنى كونه (مِنْ أَنفُسِهِمْ) أنه منهم ، وذلك ليكون أقطع للمعذرة ، ولا يرد لوط عليه السلام فانه لما تأهل فيهم وسكن معهم عد منهم أيضا ، وقال ابن عطية : يجوز أن يبعث الله تعالى شهداء من الصالحين مع الانبياء عليهم السلام ، وقد قال بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم : إذا رأيت أحدا على معصية فانه فان

أطاعك والا كنت شهيدا 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 شهيدا عليهم ولا بد أن لا يكون جائز الخطأ والاحتاج إلى آخر وهكذا فيلزم التسلسل ، ووجود الشهيد كذلك في عصر النبي ﷺ ظاهر وأما بعده فلا بد في كل عصر من اقوام تقوم الحجة بقولهم وهم قائمون مقام الشهيد المعصوم ، ثم قال : وهذا يقتضى أن يكون اجماع الامة حجة انتهى ، وإلى أنه لا بد في كل عصر ممن يكون قوله حجة على أهل عصره ذهب الجبائي واكثر المعتزلة ، قال الطبرسي في مجمع البيان : ومذهبهم يوافق مذهب اصحابنا يعنى الشيعة وإن خالفه في أن ذلك الحجة من هو . وأنت تعلم أن الاستدلال بالآية على هذا المطالب ضعيف ، وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من محله . وقال الاصم : المراد بالشهيد أجزاء من الانسان ، وذلك أنه تعالى ينطق عشرة أجزاء منه وهى الاذنان والعينان والرجلان واليدين والجلد واللسان فتشهد عليه لأنه سبحانه قال في صفة الشهيد من أنفسهم .

وتعقبه القاضى . وغيره بأن كونه شهيدا على الامة يقتضى أن يكون غيرهم . وأيضا قوله تعالى : (من كل أمة) بأبى ذلك إذ لا يصح وصف آحاد الاعضاء بأنها من الامة ؛ وأيضا مقابلة ذلك بقوله سبحانه : ﴿ وَجئنا بك شهيدا على هؤلاء ﴾ .

يبعد ما ذكر كما لا يخفى ، والمراد بهؤلاء أمته ﷺ عند أكثر المفسرين ، ولم يستبعد أن يكون المراد بهم ما يشمل الحاضرين وقت النزول وغيرهم إلى يوم القيامة فان أعمال أمته عليه الصلاة والسلام تعرض عليه بعد موته * فقد روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « حياتى خير لكم تحدثون ويحدث لىكم ويماتى خير لىكم تعرض على أعمالكم فما رأيت من خير حمدت الله تعالى عليه وما رأيت من شر استغفرت الله تعالى لىكم » بل جاء أن أعمال العبد تعرض على أقاربه من الموتى ، فقد أخرج ابن أبى الدنيا عن أبى هريرة أن النبي ﷺ قال : « لا تفضحوا أموالكم بسيئات أعمالكم فانها تعرض على أوليائكم من أهل القبور ، وأخرج أحمد عن أنس مرفوعا : « إن أعمالكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من الاموات فان كان خيرا استبشروا وإن كان غير ذلك قالوا : اللهم لا تمتهم حتى تهديهم كما هديتنا » وأخرجه أبو داود من حديث جابر بزيادة « وألهمهم أن يعملوا بطاعتك » .

وأخرج ابن أبى الدنيا عن أبى الدرداء أنه قال : « إن أعمالكم تعرض على موتاكم فيسرون ويساون » فكان أبو الدرداء يقول عند ذلك : اللهم إنى أعوذ بك أن يمقتنى خالى عبدالله بن رواحة إذا لقيته يقول ذلك فى سجوده . والنبي ﷺ لامته بمنزلة الوالد بل أولى ، ولم أقف على عرض أعمال الامم السابقة على انبيائهم بعد الموت ولم أر من تعرض لذلك لانفياً ولا اثباتا ، فان قيل : إنها تعرض فأمر الشهادة مما لا غبار عليه فى نبي لم يبعث فى أمته بعد خلوم عنه نبي آخر ، وإن قيل : إنها لا تعرض احتاج أمر الشهادة إلى الفحص عن وجود أمر يفيد العلم المصحح لها والتزام 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 أجت عنه فى 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 شهيدا على أمته علم مما 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 شهدوا على تبليغ الانبياء عليهم السلام حسما علموه من كتابهم

وهذا لم يعلم بهما ليكون تكرارا 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 ضرورة فيها وإن ضرت فالضرر مشترك . نعم لم يفهم ما قبل شهادة هذه الأمة على تبليغ الانبياء عليهم السلام ليظهر كون هذه الشهادة للتركية كما في آية البقرة ، ولعل الامر في ذلك سهل . وفي ارشاد العقل السليم أن قوله تعالى : (ويوم نبعث) تكرير لما سبق تثنية للتهديد ، والمراد بهؤلاء الامم وشهداؤهم ، وإيثار لفظ 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 للايدان بالمغايرة بين الشهادتين بناء على أن شهادته صلى الله تعالى عليه وسلم على امته للتركية ولا كذلك شهادة سائر الانبياء عليهم السلام على اممهم * والظرف معمول محذوف كما مر ، والمراد به يوم القيامة ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ الكامل في الكتابة الحقيق 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 (شهيدا) 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 الماضي حالا هنا ، ففي صحة كونه حالا كلام إلا أن يبنى على عدم جريان الزمان عليه سبحانه وتعالى . وتعقب بأنه ليس شئ لأن قوله سبحانه : ﴿ تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ ﴾ يدخل فيه العقائد والقواعد بالدخول الاولي ، وذلك مستمر إلى البعث وما بعده ، ولا حاجة إلى ما قيل من أن المعنى بحيث أو بحال أنا كنا نزلنا عليك وتلك الحيثية 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 والأسلم 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 ، فعن ابن مالك أنه قال في نظم الفرائد : جاء على تفعال بالكسر وهو غير مصدر رجل تكلام وتلقام وتلعاب وتمساح للكذاب وتضراب للناقة القرية بضراب الفحل وتراد بيت الحمام وتلفاف لثوبين ملفوفين وتجنفاف لما تجمل به الفرس وتهواء لجزء ماض من الليل وتنبال للقصير اللثيم وتعشار وتبراك لموضعين ، وزاد ابن جعوان تمثال وتيفاق لموافقة الهلال ، واقتصر أبو جعفر النحاس في شرح المعلمات على اقل من ذلك فقال : ليس في كلام العرب على تفعال الا اربعة أسماء وخامس مختلفت فيه يقال تبيان ويقال لقلادة المرأة تقصار وتعشار وتبراك والخامس تمساح وتمسح أكثر وافصح انتهى ، والمعروف أن (تبيانا) مصدر وليس باسم وإن قيل : إنه قول أكثر النحويين ، وجوز الزجاج في الفتح في غير القرآن ، والمراد من (كل شئ) على ما ذهب اليه جمع ما يتعاقق بأمور الدين أي بيانا بليغا لكل شئ . يتعلق بذلك ومن جملة أحوال الامم مع انبيائهم 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 بأمور دنياكم » وكون الكتاب تبيانا لذلك باعتبار أن فيه نصا على البعض واحالة للبعض الآخر على السنة حيث أمر باتباع النبي ﷺ ، وقيل فيه : (وما ينطق عن الهوى) وحثا 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 لأمته باتباع أصحابه حيث قال عليه الصلاة والسلام : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ) وقد اجتهدوا وقاسوا ووطؤا 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 يأتي الاحاطة والتعميم ما في التبيان من المبالغة في البيان وأن من أمور الدين تخصيصا لا يقتضيه المقام . ورد الثاني بما سمعت آنفا ؛ 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 : لكل من القولين وجهة والمرجح للاول ابقا . (كل) على حقيقتها في الجملة ، وتعقب بأنه يرجح الثاني ابقا . (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 تبيانا لكل شيء) وإن خص من عمومه ما خص بغير القرآن ، وتوجيه كونه تبيانا 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 فقول له : ما تقول في المحرم الزنور ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وحدثنا سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير عن ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر » وحدثنا 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 البخاري عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشحات والمتوشحات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خاق 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 : إن 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 بليغا واعتبر في ذلك مراتب الناس في الفهم فرب شيء يكون بيانا بليغا القوم ولا يكون كذلك لآخرين بل قد يكون بيانا لواحد ولا يكون بيانا لآخر فضلا عن كون البيان بليغا أو غير بليغ وليس هذا الالتفات قوى البصائر ، ونظير ذلك اختلاف مراتب الاحساس لتفاوت قوى الابصار ، وقيل : معنى كونه تبيانا أنه كذا في نفسه وهو لا يستدعي وجود مبین

ما يعم الاجمال والتفصيل مع اعتبار مراتب المبتدئين لهم واعتبر التوزيع جاز أيضا فليتدبر ، ونصب (تبياناً)
على الحال كما قال أبو حيان هـ

وجوز أن يكون مفعولاً من أجله أي نزلنا عليك الكتاب لأجل التبيان ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ للجميع
بقريته قوله تعالى: (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وحرمان الكفرة من جهة تفریطهم ﴿ وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ٨٩ ﴾
خاصة ، وجوز صرف الجميع لهم لأنهم المنتفعون بذلك أولاً لأنه الهداية الدلالة الموصلة والرحمة الرحمة التامة هـ
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ ﴾ أي فيما نزله عليك تبياناً لكل شيء ، وإيثار صيغة الاستقبال فيه وفيما بعده لافادة التجدد
والاستمرار ﴿ بِالْعَدْلِ ﴾ أي بمراعاة التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط ، وهو رأس الفضائل كما يندرج
تحت فضيلة القوة العقلية الملائكية من الحكمة المتوسطة بين الجرأة والبلادة ، وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من
العفة المتوسطة بين الخلاعة والجمود ، وفضيلة القوة الغضبية السبعية من الشجاعة المتوسطة بين التمور والجن هـ
فن الحكم الاعتقادية التوحيد المتوسط بين التعطيل ونفي الصنائع كما تقول الدهرية والتشريك كما تقول الثنوية والوثنية ،
وعليه اقتصر ابن عباس في تفسير (العدل) على ما رواه عنه البيهقي في 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 لا فائدة فيه إذ الشقى والسعيد متعينان في الازل كما
ذهب اليه بعض الملاحدة والترهب بترك المباحات تشبيهاً بالرهبان . ومن الحكم الخلقية الجود المتوسط بين
البخل والتبذير . وعن سفيان بن عيينة ان العدل استواء السريرة والعلانية في العمل . واخرج ابن ابي حاتم
عن محمد بن كعب القرظي أنه قال : دعاني عمر بن عبد العزيز فقال لي : صف لي العدل فقالت بنح سألت عن
أمر جسيم كن لصغير الناس أباً ولكبیرهم ابناً وللثقل منهم أخاً وللنساء كذلك وعاقب الناس على قدر ذنوبهم وعلى
قدر أجسادهم ولا تضربن لغضبك سوطاً واحداً فتكون من العادين ، ولعل اختيار ذلك لأنه الأوفق بمقام
السائل والافا تقدم في تفسيره أولى ﴿ وَالْإِحْسَانَ ﴾ أي إحسان الاعمال والعبادة أي الاتيان بها على الوجه
اللائق ، وهو إما بحسب الكيفية كما يشير اليه ما رواه البخاري من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « الاحسان
أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » أو بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل الجارية لما في الواجبات
من النقص ، وجوز أن يراد بالاحسان الاحسان المتعدى إلى لا المتعدى بنفسه فانه يقال : أحسنه واحسن اليه
أي الاحسان إلى الناس والتفضل عليهم ، فقد أخرج ابن النجار في تاريخه من طريق العكلى عن أبيه قال : مر على بن أبي
طالب كرم الله تعالى وجهه بقوم يتحدثون فقال : فيم أنتم ؟ فقالوا : نتذاكر المرومة فقال : أو ما كفاكم الله
عز وجل ذلك في كتابه إذ يقول : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) فالعدل الانصاف والاحسان التفضل
فما بقي بعد هذا ، وأعلى مراتب الاحسان على هذا الاحسان إلى المسئى وقد أمر به نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم هـ
وأخرج ابن ابي حاتم عن الشعبي قال : قال عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام : إنما الاحسان أن تحسن
إلى من أساء اليك ليس الاحسان أن تحسن إلى من أحسن اليك ، وابن عباس رضی الله تعالى عنهما بعد ما فسر
(٢ - ٢٨ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

العدل بالتوحيد فسر الاحسان باداء الفرائض ، وفيه اعتبار الاحسان متعديا بنفسه ، وقيل : العدل أن ينصف ويتصف والاحسان أن ينصف ولا ينتصف ؛ وقيل : العدل في الافعال والاحسان في الاقوال •

(وَإِيتَانِي ذِي الْقُرْبَى) أي إعطاء الاقارب حقهم من الصلة والبر ، وهذا داخل في العدل أو الاحسان وصرح به اهتماما بشأنه ، 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 : ذوو 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 : (فَأَنْتَ لِرَبِّكَ خَيْرٌ مِّنْ ذِي الْقُرْبَى) •

(وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ) الافراط في متابعة القوة الشهوية كالزنا مثلا ، وفسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الفحشاء به ، ولعله تمثيل لا تخصيص (وَالْمُنْكَرِ) ما ينكر على تعاطيه من الافراط في إظهار القوة الغضبية ، وعن ابن عباس . ومقاتل تفسيره بالشرك ، وعن ابن السائب أنه ما وعد عليه بالنار ، وعن ابن عيينة أنه مخالفة السريرة للعلائية ، وقيل : ما لا يوجب الحد في الدنيا لكن يوجب العذاب في الآخرة •

وقال الزمخشري : ما تنكره العقول . وتعقبه ابن المنير فقال : انه لفظة إلى الاعتزال ولو قال : المنكر ما أنكره الشرع لوافق الحق لكنه لا يدع بدعة المعتزلة في التحسين والتقيح بالعقل ، وقال في الكشف بعد قوله : ما تنكره العقول أي بعد رده إلى قوانين الشرع فالانكار بالعقل بالضرورة ، وإنما الخلاف في مأخذه والمقصود أن ما يمكن أن يجري على المذهبين لا يحق المحاققة فيه وهو كالتعريف بابن المنير ، واستظهر أبو حيان ان المنكر اعم من الفحشاء قال : لاشتماله على المعاصي والردائل ، وعلى (١) أول ليس الأمر كذلك وسيأتي

إن شاء الله تعالى (وَالْبَغْيِ) الاستعلاء والاستيلاء على الناس والتجبر عليهم ، وهو من آثار القوة الوهمية الشيطانية التي هي حاصلة من رذيلتي القوتين المذكورتين الشهوانية والغضبية ، وأصل معنى البغي الطلب ثم اختص بطلب التطاول بالظلم والعدوان ، ومن ثم فسر بما فسر وبذلك فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتخصيص كل من المتعاطفات الثلاثة المنهى عنها بالإشارة إلى قوة من القوى الثلاث بما ذهب إليه غير واحد • واعترض بأن ذلك مما لا دليل عليه ، وقال بعضهم : المنكر أعم الثلاثة باعتبار أن المراد به ما ينكره الشرع ويقبحه من الأقوال 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 عقيمة مال الفاحش المتشدد

والبغى التطاول 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 كلمة بقطرعة في نسخة المؤلف وهو من كلام المؤلف وليس من كلام أبي حيان ولعلها ما فسر به

ويفسر بما فسرو ويكون قد قبل في الآية الأمر بالزهد وكل من المأمور به بكل من المنهى عنه وجمع بين الأمر والمنهى مع أن الأمر بالشئ نهى عن ضده والمنهى عن الشئ أمر بضده لمزيد الاهتمام والاعتناء . والامام الرازي قد أطال الكلام في هذا المقام وذكر أن ظاهر الآية يقتضى المغايرة بين الثلاثة المأمور بها ويقتضى 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 الكمية 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 لا جرم 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 البهيمية والغضبية السبعية والوهمية الشيطانية والعقاية الملكية، 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 سمى الزنا فاحشة - 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 تسعى أبداً في إيصال الشر والبلاء والايذاء إلى سائر الناس أشار سبحانه إلى تهذيبها بنهيه 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 تسعى أبداً في الاستسلام على الناس والترفع وإظهار الرياسة والتقدم أشار سبحانه إلى تهذيبها بالزهد 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 التي هي نتيجة القوة الشهوانية ثم بالمنكر الذي هو نتيجة القوة الغضبية ثم بالبغى الذي هو نتيجة القوة الوهمية اه . وما تقدم عن غير واحد . أخوذ 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 القربى) على ما قبله •

وبالجملة أن الآية لما أخرج البخارى في الأدب والبيهقى في شعب الإيمان . والحاكم وصححه عن ابن مسعود أجمع آية للخير والشر، وأخرج البيهقى عن الحسن نحو ذلك، وأخرج الباوردى . وأبو نعيم في معرفة الصحابة عن عبد الملك بن عمير قال: باغ أكرم بن صيفى 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 ورسوله ثم تلا عليهم هذه الآية (ان الله يأمر) الخ قالوا: ردد علينا هذا القول فردده عليه الصلاة والسلام عليهم حتى حفظوه فأتيا أكرم فاخبراه فلما سمع الآية قال: إني لأراه يأمر بمكارم الاخلاق وينهى عن مذامها فكونوا في هذا الامر رأسا ولا تكونوا فيه أذنا، وقد صارت هذه الآية أيضا كما أخرج أحمد والطبرانى . والبخارى في الأدب عن ابن عباس سبب استقرار الإيمان في قلب عثمان بن مظعون ومحبة 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 مآثره رضي 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 فإنها إذا نظر إلى أنها قد جمعت ما جمعت مع وجازتها استيقظت عيون البصائر وتحركت للنظر فيما عداها وأخرج أحمد عن عثمان بن أبي العاص قال: كنت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا إذ شخص بصره فقال أتاني: جبريل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع إن الله يأمر الخه واستدل بها على أن صيغة أمر تناول الواجب والمندوب وموضوعها القدر المشترك وتحقيق ذلك في الأصوله (يَعْظُمُكُمْ) أي ينهبكم بما يأمر وينهى سبحانه أحسن تنبيه، وهو أما استئناف وأما حال من الضمير في الفعائين (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٩٠) طلبا لأن تعظوا بذلك وتنتبهوا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) قال قتادة: ومجاهد: نزلت فيما كان من تحالف الجاهلية في أمر بمعروف أو نهى عن منكر، وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن مزينة بن جابر أنها نزلت في بيعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان من أسلم بايع على الإسلام، وظاهره أنها في البيعة على الإسلام مطلقا، فالمراد بعهد الله تلك البيعة كما نص عليه غير واحد. واعترض بأن الظاهر أنه عام في كل موثق وهو الذي 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 يلائمه قوله تعالى: (إِذَا عَاهَدْتُمْ) وقيل: المراد به النذر، وقيل: اليمين: وتعقب ذلك الامام بانه حينئذ يكون قوله تعالى:

(وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا) تكرارا لأن الوفاء بالعهد والمنع من النقض متقاربان لأن الأمر بالفعل يستلزم النهي عن الترك، وإذا حمل العهد على العموم بحيث دخل تحته اليمين كان هذا من باب تخصيص بعض الأفراد بالذكر للاعتناء به وببعض من فسر العهد بالبيعة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حمل الأيمان على ما وقع عند تلك البيعة، وجوز بعضهم حملها على مطلق الأيمان.

وفي الحواشي السعدية ان الظاهر أن المراد بها الأشياء المحلوف عليها كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» لأنه لو كان المراد ذكر اسم الله تعالى كان عين التأكيدي لا المؤكد فلم يكن محل ذكر العطف كما تقر في المعاني ورد بأن المراد بها العقد لا المحلوف عليه لأن النقض إنما يلائم العقد ولا ينافي ذلك قوله تعالى: (بعد توكيدها) لأن المراد كون العقد مؤكدا بذكر الله تعالى لا بد كر غيره كما يفعله العامة الجهلة فالمعنى ان ذلك النهي 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 بالعزم والعقد ولغو اليمين ليست كذلك. ثم اذا حمل الأيمان 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 احتيج الى الكفارة الساترة للذنب. وأجيب بأن وجوب الكفارة بطريق الزجر إذ أصل الأيمان الانعقاد ولو محظورة فلا ينافي لزوم وجوبها، وجوز أن يقال: ان ذلك للاقدام على الحلف بالله

تعالى في غير محله فليتأمل، والتوكيد التوثيق، ومنه أكد بقلب الواو همزة على ما ذهب إليه الزجاج وغيره، من النحاة، 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 لحوال المكفول به رقيب عليه واستعمال الكفيل في ذلك إما من باب الاستعارة أو المجاز المرسل والعلاقة للزوم *

والظاهر أن جعلهم مجاز أيضاً لأنهم لما فعلوا ذلك والله تعالى مطلع عليهم فكأنهم جعلوه سبحانه شاهداً قاله الخفاجي ثم قال: ولو أبقى الكفيل على ظاهره وجعل تمثيلاً لعدم تخصصهم من عقوبته وأنه يسلمهم لها كما يسلم الكفيل من كفه كما يقال: من ظلم فقد أقام كفيلاً بظلمه تنبيهاً على أنه لا يمكنه التخاص من العقوبة كما ذكره الراغب لكان 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 تَفْعَلُونَ ٩١) أي من النقض فيجازيكم على ذلك في موضع التعليل للنهي السابق، وقال الخفاجي: إنه كالتفسير لما قبله (وَلَا تَكُونُوا) فيما

تصنعون من النقض (كَلَّتِي نَقَضْتُ غَزْلَهَا) مصدر بمعنى المفعول أي مغزولها، والفعل منه غزل يغزل بكسر الزاي، والنقض ضد الإبرام، وهو في الجرم فكأجزائه بعضها من بعض، وقوله تعالى: (مَنْ بَعْدَ قُوَّةٍ فَتَعَوَّى فَنَقَضْتُ عَلَى أَنَّهُ ظَرْفٌ لَهُ لِحَالٌ وَمِنْ زَائِدَةٍ مَطْرَدَةٌ فِي مِثْلِهِ أَيْ كَالْمَرْأَةِ الَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ إِبْرَامَهِ وَإِحْكَامُهُ *

(أَنْكَائًا) جمع نكث بكسر النون وهو ما ينكث قتله وانتصابه قيل على أنه حال مؤكدة من (غزلها) 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 التضمنين أولى من جعله حالاً أو مصدراً، وفي الأتيان به مجموعاً مبالغة وكذلك في حذف الموصوفة ليدل على الخرقاء الحمقاء وما أشبه ذلك، وفي الكشف ما يشير إلى اعتبار التضمنين حيث قال: أي لا تكونوا كالمراة التي أنحت على غزلها بعد أن أحكمتها فجعلته أنكائاً، وفي قوله: أنحت - على ما قال القطب - إشارة إلى أن (نقضت) مجاز عن أرادت النقض 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 التضمنين وهذا المجاز من التكلف وكأنه لهذا قيل: إن اعتبار القصد لأن المتبادر من الفعل الاختياري وفي الكشف خرج ذلك المعنى من قوله تعالى: (من بعد قوّة) فإن نقض المبرم لا يكون إلا بعد انحاء 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 حمقى النساء، وقيل: المراد امرأة معلومة عند المخاطبين كانت تغزل فاذا برمت غزلها تنقضه وكانت تسمى خرقاء مكة، قال ابن الأنباري: كان اسمها ربيعة بنت عمرو المريّة تلقب الخفراء، وقال الكلبي، ومقاتل: هي امرأة من قريش اسمها ربيعة بنت سعد التيمي اتخذت

مغز لا قدر ذراع . صنارة مثل أصبع وفلكه عظيمة على قدرها فكانت تنزل هي وجوارها من الغداة الى الظهر ثم تأمر هن فينقضن 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 فعافاك الله تعالى وان شئت صبرت واحتسبت ولك الجنة» فاخترت الصبر والجنة ، وذكر عطاء أن ابن عباس أراه اياها، وعن مجاهد هذا فعل نساء نجد تنقض أحدهن غزلها ثم تنفسه فتغزله بالصوف ، وإلى عدم التعيين ذهب قتادة عليه الرحمة ﴿ تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ 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 أتتخذون، والدخل فى الاصل ما يدخل الشيء ولم يكن منه ثم كنى به عن الفساد والعداوة المستبطنه كالدغل، وفسره قتادة بالغدر والخيانة، 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 أيمانكم وسيلة للغدر والفساد بينكم ﴿ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ ﴾ أى بأن تكون جماعة ﴿ هِيَ أَرَبِيٌّ ﴾ أى أزيد عدداً وأوفر مالا ﴿ مِنْ أُمَّةٍ ﴾ أى من جماعة أخرى، والمعنى لا تغدروا بقرم بسبب كثرتكم وقتلهم بل حافظوا على أيمانكم معهم، وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد أنه قال: كانوا يحالفون الحلفاء فيجدون أكثر منهم وأعز فينقضون حلفهم ويحالفون الذين هم أعز فتهووا عن ذلك فالمعنى لا تغدروا بجماعة بسبب أن تكون جماعة أخرى أكثر منها وأعز بل عليكم الوفاء بالآيمان والمحافظة عليها وإن قل من خلفتم لهو أكثر الآخرو جوز في (تكون) أن تكون تامة وناقصة وفي هي - أن يكون مبتدأ وعمادا (أرربي) إمام رفوع أو منصوب وأنت تعلم أن البصريين لا يجوزون كون (هي) عمادا التنكير (أمة) . وزعم بعض الشيعة أن هذه الآية قد حرفت وأصلها أن تكون أئمة هي أزيد من أئمتكم؛ ولعمري قد ضلوا سواء السبيل ﴿ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ ﴾ الضمير المجرور عائد اما على المصدر المنسبك من (أن تكون) أو على المصدر المنفهم من (أرربي) وهو الربو بمعنى الزيادة، وقول ابن جبير . وابن السائب . ومقاتل يعنى بالذثرة مرادهم منه هذاواكتفوا ببيان حاصل المعنى ، وظن ابن الانبارى أنهم أرادوا أن الضمير راجع الى نفس الذثرة لكن لما كان تأنيثها غير حقيقى صح التذكير وهو كما ترى، وقيل: إنه لأرربي لتأويله بالكثير، وقيل . للامر بالوفاء المدلول عايه بقوله تعالى - وأوفوا - الخ ولا حاجة إلى جعله منفهما من النهى عن الغدر بالعهد واختار بعضهم الأول لأنه أسرع تبادرا أى يعاملكم معاملة المختبر بذلك الكون لينظر أتمسكون بحبل الوفاء بعهد الله تعالى . وبيعة رسوله عليه الصلاة والسلام أم تغفرون بكثرة قریش وشوكتهم وقلة المؤمنين وضعفهم بحسب ظاهر الحال ﴿ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۙ ﴾ فيجازيكم بأعمالكم ثوابا وعقابا ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتُمْ ﴾ أيها الناس ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ . تتفق على الاسلام (ولكن) لا يشاء ذلك رعاية للحكمة بل ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ﴾ إضلاله بأن يخلق فيه الضلال حسبما يصرف اختياره التابع

لاستعداده له ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته حسبما يصرف اختياره التابع لاستعداده لتحصيلها ﴿ وَلَتَسْأَلَنَّ ﴾ جميعاً يوم القيامة سؤال محاسبة ومجازاة لسؤال استفسار وتفهم ﴿ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٩٣ ﴾ 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 الاجاء والفسر لجعلكم 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 يلفظ 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 عملاً يستلون عنه بقوله: ﴿ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ اهـ، وللعسكري نحوه، وقد قدمنا لك غير مرة أن المذهب الحق على ما بينه علامة المتأخرين الكوراني وألف فيه عدة رسائل أن للعبد قدرة مؤثرة باذن الله تعالى لانه لا قدرة له أصلاً كما يقول الجبرية ولا أن له قدرة مقارنة غير مؤثرة كما هو المشهور عند الاشعرية ولا أن له قدرة مؤثرة وان لم يؤذن لله تعالى كما يقول المعتزلة وان له اختياراً 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 المجمول قد طابه من الجواد المطلق والحكيم الذي يضع الاشياء في مواضعها والاثابة والتعذيب انما يترتبان على الاستعداد للخير والشر الثابت في نفس الامر والخير والشر يدلان على ذلك نحو دلالة الاثر على المؤثر والغاية على ذى الغاية وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ومن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه هـ

وقال ابن المنير: ان أهل السنة عن الاجبار بمنزلة لانهم يثبتون للعبد قدرة واختياراً وافعالاً وهم مع ذلك يوحّدون الله تعالى حق توحيداً فيجعلون قدرته سبحانه هي الموجدة والمؤثرة وقدرة العبد مقارنة فحسب 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 والابرار •

﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ ﴾ قالوا هو تصريح بالنهاى عن اتخاذ الايمان دخلاً بعد التضمن لان اتخاذ المذكور فيما سبق وقع قيماً للنهاى عنه فكان منها عنده ضمناً تأ كيداً ومبالغة في قبح المنهى عنه وتمهيداً لقوله تعالى : ﴿ فَتَزَلَّ قَدَمٌ ﴾ عن محجة الحق ﴿ بَعْدَ ثُبُوتِهَا ﴾ عليها ورسوخها فيها بالايمان، وقيل ماتقدم كان نهيها عن الدخول في الحلف ونقض العهد بالقلة والكثرة وما هنا نهي عن الدخول في الايمان التي يراد بها اقتطاع الحقوق فكأنه قيل : لاتتخذوا ايمانكم دخلاً بينكم لتوصلوا بذلك الى قطع حقوق المسلمين هـ

وقال ابو حيان: لم يتكرر النهى فان ما سبق إخبار بأنهم اتخذوا ايمانهم دخلاً معلاً بشيء خاص وهو أن تكون أمة هي أربى من أمة وجاء النهى المستأنف الانشائي عن اتخاذ الايمان دخلاً على العموم فيشمل جميع الصور من الحلف في المبايعة وقطع الحقوق المالية وغير ذلك. ورد بأن قيد المنهى عنه منهى عنه فليس إخباراً صرفاً

ولا عموم في الثاني لأن قوله تعالى: (فتزل) الخ إشارة إلى العلة السابقة اجمالاً على أنه قد يقال إن الخاص مذكور في ضمن العام أيضاً فلا يحيص عن التكرار أيضاً ولو سلم ما ذكره فتأمل، ونصب -تزل- بأن ضمرة في جواب النهي لبيان ما يترتب عليه ويقتضيه، 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- للايدان بأن زل قدم واحدة أي قدم كانت عزت أو هانت محذور عظيم فكيف بأقدام، وقال أبو حيان: إن الجمع تارة يلحظ فيه المجموع من حيث هو مجموع وتارة يلحظ فيه كل فرد فرد وفي الأول يكون الإسناد معتبراً فيه الجمعية وفي الثاني يكون الإسناد مطابقاً للفظ الجمع كثيراً فيجمع ما أسند إليه ومطابقاً لكل فرد فيفرد كقوله تعالى: (وأعدت لهم متسكاً) فأفرد المتسكاً 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:

فاني وجدت الضامرين متاعهم يموت ويفنى فارضخي من وعائيا

أي كل ضامر، ولذا أفرد الضمير في يموت ويفنى، ولما كان المعنى هنالاً يتخذ كل واحد منكم جاء (فتزل قدم) مراعاة لهذا المعنى: ثم قال سبحانه: ﴿وَتَذُقُوا السُّوءَ﴾ مراعاة للمجموع أو للفظ الجمع على الوجه الكثير إذا قلنا: إن الإسناد لكل فرد فرد فتكون الآية قد تعرضت للنهي عن اتخاذ الإيمان دخلاً باعتبار المجموع وباعتبار كل فرد ودل على ذلك بافراد (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 والأسر والنهب والجلد غير ذلك مما يسوء ولا يخفى ما في (تذوقوا) من الاستعارة ﴿بِمَا صَدَدْتُمْ﴾ بسبب صدودكم وإعراضكم أو صد غيركم ومنعه ﴿عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الذي ينتظم الوفاء بالعهود والإيمان فان من نقض البيعة وارتد جعل ذلك سنة لغيره يتبعه فيها من بعده من أهل الشقاق والأعراض عن الحق فيكون صادعاً 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 الإيمان والاشتراء مجاز عن الاستبدال لمكان قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَقْبَلْنَا﴾ فان الثمن المشتري لا يشتري به أي لا تأخذوا بمقابلة عهده تعالى عوضاً يسيراً من الدنيا، قال الزمخشري: كان قوم من أسلم بمكة زين لهم الشيطان لجزعهم بما رأوا من غلبة قريش واستضعافهم المسلمين وايدائهم لهم ولما كانوا يعدونهم من المواعيد ان رجعوا أن ينقضوا ما بايعوا عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فبتهم الله تعالى بهذه الآية ونهاهم عن أن يستبدلوا ذلك بما وعدوهم به من عرض الدنيا، وقال ابن عطية: هذائهي عن الرشا وأخذ الأموال على ترك ما يجب على الآخذ فعله أو فعل ما يجب عليه تركه، فالمراد بعهد الله تعالى ما يعم ما تقدم وغيره ولا يخفى حسنه ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي ما أخبأه وادخره لكم في الدنيا والآخرة ﴿هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من ذلك الثمن القليل ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٩٥﴾ أي إن كنتم من أهل العلم والتمييز، فالفعل منزل منزلة اللازم؛ وقيل: متعدد والمفعول محذوف وهو فضل ما بين العوضين، والأول أبغى ومستف من التقدير، وفي التعبير

بان ما لا يخفى ، والجملة تعليل للنهي على طريقة التحقيق كما أن قوله تعالى : (ما عندكم) الخ تعليل للخيرية بطريق الاستثناف أي ما تمتعون به من نعيم الدنيا بل الدنيا وما فيها جميعا (ينفد) ينقض ويفنى وإن جمعه مدده وطال مدده ، يقال : نفذ بكسر الهمزة ينفذ بفتحها نفاداً ونفوداً إذا ذهب وفنى ، وأما نفذ بالذال المعجمة فبفتح العين ومضارعه ينفذ بضمها (وما عند الله) من خزائن رحمته الدنيوية والآخرية (باق) لانفاد له ، أما الآخرية فظاهر ، وأما الدنيوية فحيث كانت هوصولة بالآخرية ومستتعبة لها فقد انتظمت في سلك الباقيات الصالحات . وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير أن المراد بما عند الله في الموضوعين الثواب الآخرى واختاره بعض الأئمة ، وفي إثارة الاسم على صيغة المضارع من الدلالة على الدوام ما لا يخفى . ورد بالآية على جهنم بن صفوان حيث زعم أن نعيم الجنة منقطع ، وقوله تعالى : (وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) وان كثير على طريقة الالتفات من الغيبة إلى التكميم تكرير للوعد المستفاد من قوله سبحانه : (ان ما عند الله هو خير لكم) على نهج التوكيد القسري مبالغة في الحمل على الثبات على العهد . وقرأ باقي 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 والأشعار بعليتها للجزاء أي والله لنجزينهم (الَّذِينَ صَبَرُوا) على العهد أو على أذية المشركين وهشاق الإسلام التي من جملتها الوفاء بالعهود وإن وعد المعاهدون على نقضها بما وعدوا (أَجْرُهُمْ) مفعول (لنجزينهم) أي لنعطينهم أجرهم الخاص بهم بمقابلة صبرهم (بأحسن ما كانوا يعملون ٩٦) ، هو الصبر فإنه من الأعمال القلبية ، والكلام على حذف مضاف أي لنجزينهم بجزء صبرهم ، وكان الصبر أحسن الأعمال لاحتياج جميع التكليف إليه فهو رأسها قاله أبو حيان . وفي إرشاد العقل السليم إنما أضيف الأحسن إلى ما ذكر للأشعار بكمال حسنه كما في قوله تعالى : (وحسن ثواب الآخرة) للافادة قصر الجزاء على الأحسن منه دون الحسن فإن ذلك مما لا يخاطر ببال أحد لاسيما بعد قوله تعالى : (أجرهم) فالإضافة للترغيب وجوز أن يكون المعنى لنجزينهم بحسب أحسن أفراد أعمالهم أي لنعطينهم بمقابلة الفرد الأدنى من أعمالهم مانعته بمقابلة الفرد الأعلى منها من الأجر الجزيل لأننا نعطي الأجر بحسب أفرادها المتفاوتة في مراتب الحسن بأن نجزي الحسن منها بالحسن والأحسن بالأحسن ، وفيه ما لا يخفى من العدة الجميلة باغتفار ما عسى يعتريهم في تضاعيف الصبر من بعض جزع ونظمه في سلك الصبر الجميل ، وأن يكون (أحسن) صفة جزاء محذوفاً والإضافة على معنى من التفضيائية أي لنجزينهم بجزء أحسن من أعمالهم ، وكونه أحسن لمضاعفته ، وقيل : المراد بالأحسن ما ترجح 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 في الإرشاد بأنه لا يساعده مقام الحث على الثبات على ما هم عليه من الأعمال الحسنة المخصوصة والترغيب في تحصيل ثمراتها بل التعرض لإخراج بعض أعمالهم من مدارية الجزاء من قبيل تحجير الرحمة الواسعة في مقام توسيع حماها ، وقيل : المراد بالأحسن النفل ، وكان

(١) في أصل المصنف سقط لفظ « تركه » وزدناه من تفسير أبي السعود لأنه منقول عنه

أحسن لأنه لم يحتم بل يأتي الانسان به مختارا غير مازم ، وإذا علمت المجازاة على النفل الذي هو أحسن علمت المجازاة على الفرض الذي هو حسن ، ولا يخفى أنه ليس بحسن أصلا ﴿ مَنْ عَمَلَ صَالِحًا ﴾ أى عملا صالحا أى عمل كان ، وهذا - كما قيل - شروع فى تحريض كافة المؤمنين على كل عمل صالح غلب ترغيب طائفة منهم فى الثبات على ما هم عليه من عمل صالح مخصوص دفعا لتوهم الاجر الموفور بهم وبعملهم ، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ ذَكَرَ آيَاتِي ﴾ دفع لتوهم تخصيص (من) بالذكر لتبادرهم من ظاهر لفظ (من) فانه مذكور وعاد عليه ضميره وإن شمل النوعين وضعا على الاصح ، واستدل عليه بما رواه الترمذى من قوله صلى الله عليه وسلم : « من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله تعالى اليه ، وقول أم سلمة : « فكيف تصنع النساء بذيولهن » الحديث فان أم سلمة رضى الله تعالى عنها فهمت دخول النساء فى (من) وأقرها 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 أيضا بهذه الآية إذ لولا تناوله الاثني وضعا لما صح أن يبين بالنوعين . وفى الكشاف كان الظاهر تناوله للذكور من حيث ان الاناث لا يدخلن فى أكثر الاحكام والمحاررات وإن كان التناول على طريق التعميم والتغليب حاصل لكن لما أريد التنصيص ليكون أغبط للفريقين ونصا فى تناولهما بين بذكر النوعين اه ، والقول الاصح أن التناول لا يحتاج إلى التغليب ، وتام الكلام فى ذلك فى كتب الاصول ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ فى موضع الحال من فاعل (عمل) وقيد به اذ لا اعتداد باعمال الكفرة الصالحة فى استحقاق الثواب اجماعا ، واختلف فى ترتب تخفيف العقاب عليها ، فقال بعضهم : لا يترتب ايضا لقوله تعالى : (وإذا رأى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم) وقوله تعالى : « وقد منا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » .

وقال الامام : إن افادة العمل الصالح لتخفيف العقاب غير مشروطة بالايان لقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » وحديث أبى طالب أنه اخف الناس عذابا لمحبهه وحمايته النبي صلى الله عليه وسلم . وفى البحر أن قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) مخصص بهذه الآية ونحوها أو يراد - بمثقال ذرة - مثقال ذرة من ايمان كما جاء فى من يخرج من النار من عصاة المؤمنين ، وقال الكرماني : إن تخفيف العذاب عن أبى 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 مما يتوقف صحتها على النية التى لا تصح من كافر وليس شرطا لترتب عليها إذا لم تكن كذلك ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام فى هذا المقام ، وإيثار الجملة الاسمية لافادة وجوب دوام الايمان ومقارنته للعمل الصالح فى ترتب قوله تعالى : ﴿ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ الخ ، والمراد بالحياة الطيبة الحياة التى تكون فى 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 : ما تطيب الحياة لأحد الا فى الجنة ، وروى نحوه عن مجاهد . وقناة . وابن زيد ، والله تعالى در من قال :

لا طيب للعيش مادامت منقصة لذاته بادكار الموت والمهرم

وقال شريك : هى حياة تكون فى البرزخ فقد جاء فى 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 عنهما أنه فسرها بذلك وقال : « كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو اللهم قنني بما رزقتني وبارك لي فيه واخلف على كل غائبة لي بخير » وجاء القناعة مال لا ينفد •

وقال أبو بكر الوراق : هي حياة تصحبها حلاوة 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 « أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به » وهو كما ترى ، وقيل : غير ذلك ، وأولى الأقوال على تقدير أن يكون ذلك في الدنيا تفسيرها بما يصحبه القناعة . قال الواحدى : إن تفسيرها بذلك حسن . يختار فانه لا يطيب في الدنيا إلا عيش القانع وأما الحرير فانه أبدا في الكد 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 راضيا بكل ما قضاه وقدره وعرف أن مصلحته في ذلك ، وأما الجاهل فلا يعرف هذه الأصول فكان أبدا في الحزن والشقاء • الثاني أن المؤمن يستحضر أبدا في عقله أنواع المصائب والمحن ويقدر وقوعها ويجد نفسه راضية بذلك فعند الوقوع لا يستعظمها بخلاف الجاهل فانه غافل عن تلك المعارف فعند وقوع المصائب يعظم تأثيرها في قلبه • الثالث أن المؤمن منشرح بنور معرفة الله تعالى والقاب إذا كان ملوما بالمعرفة لم يتسع للاحزان الواقعة بسبب أحوال الدنيا وأما الجاهل فقلبه خال عن المعرفة متفرغ للاحزان من المصائب الدنيوية • الرابع أن المؤمن عارف أن خيرات الحياة الجسمانية خسيسة فلا يعظم فرحها بوجدانها ولا غمها بفقدانها والجاهل لا يعرف سعادة أخرى تغايرها فيعظم فرحها بوجدانها وغمها بفقدانها • الخامس أن المؤمن يعلم أن خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة الزوال ولولا تغيرها وانقلابها ما وصلت إليه فعند وصولها إليه لا يتعلق بها قلبه ولا يعانقها معانقة العاشق فلا يحزنه فواتها والجاهل بخلاف ذلك اه ، وللبحث فيه مجال . وأورد على التفسير المختار أن بعض من عمل صالحا وهو مؤمن لم يرزق القناعة بل قد ابتلى بالقنوع ، وأجيب بأن المراد بالمؤمن من كمل إيمانه أو يقال: المراد - بمن عمل صالحا - من كان جميع عمله صالحا •

وقال البيضاوى في بيان ترتب احبائه حياة طيبة : إنه إن كان معسرا فظاهر وإن كان هوسرا فطيب عيشه بالقناعة والرضى بالقسمة وتوقع الأجر العظيم في الآخرة أى على تخلف بعض مراداته عنه وضنك عيشه فقال الخفاجى : إن هذه الأمور لا بد من وجود بعضها في المؤمن والآخر - يعنى توقع الأجر في الآخرة - عام شامل لكل مؤمن فلا يرد عليه أن هذا لا يوجد في كل من عمل صالحا حتى يؤول المؤمن بمن كمل إيمانه إلى آخر ما سمعت . وتمقب 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 • ومبحث بعضهم فيه أيضا بأن كمال الإيمان لا يكون بدون الرضا وكذا كون جميع الأعمال سالحة لا يوجد بدونها لأن الأعمال تشمل القلبية والقالية والرضا من النوع الأول . والمراد من (لنجينه حياة طيبة)

لنعطينه ما تطيب به حياته . فيؤول معنى الآية حينئذ على تقدير أن يراد القناعة والرضا من رضى بالقسمة وفعل كذا وكذا وهو مؤمن أو من عمل صالحا وهو راض بالقسمة متصف بكذا وكذا . ما فيه كمال الايمان فلنعطينه الرضا بالقسمة الذي تطيب به حياته ويتضمن من رضى بالقسمة فلنعطينه الرضا بالقسمة الذي تطيب به حياته وهو كما ترى وفيه ما لا يخفى . نعم تفسير الحياة الطيبة بما يكون في الجنة سالم عن هذا القيل والقال ، ويراد بها ما سلت من توهم الموت والهرم وحلول الالم والسقم فيكون قوله تعالى : « فلنحيينه حياة طيبة » إشارة إلى درء المفسد ، وقوله سبحانه : ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧ ﴾ إشارة إلى جلب المصالح وليكون الأول أهم قدم فليأمل ، وكان المراد ولنجزينهم الخ حسبما يفعل بالصابرين قلنس في الآية شائبة تكرار كما زعم الطبرسي ، والجمع في الضمائر العائدة الى الموصول لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فيما سلف لرعاية جانب اللفظ ، وإيثار ذلك على العكس بناء على كون الأحياء حياة طيبة في الدنيا وجزاء الاجر في الآخرة لما أن وقوع الجزاء بطريق الاجتماع المناسب للجمعية ووقوع ما في حيز الصلة وما يترتب عليه بطريق الافتراق والتعاقب الملائم للافراد ، وقيل بناء على كون ذلك في الآخرة : إن الجمع والافراد لما تقدم ، وكذا إيثار ذلك على العكس فيما عدا ضميره ولنحيينه ، وإما في ضميره فلما أن الأحياء حياة طيبة بمعنى ما سلت مما تقدم أمروا في الجميع لا يتفاوت فيه أهل الجنة فكأنهم في ذلك شيء واحد ، ولما لم يكن الجزاء كذلك وكان أهل الجنة فيه متفاوتين جرى بضمير الجمع معه فتأمل كل ذلك . وروى عن نافع أنه قرأ « وليجزينهم » بالياء على الالتفات من التكلم إلى الغيبة .

قال أبو حيان : وينبغي أن يكون ذلك على تقدير قسم ثان لا معطوفا على (فلنحيينه) فيكون من عطف جملة قسمية على مثلها وكلاهما محذوفتان ، ولا يكون من عطف جواب على مثله لتغاير الاسناد وافضاء الثاني إلى إخبار المتكلم عن نفسه اخبار الغائب وذلك لا يجوز ، وعلى هذا لا يجوز زيد قال لأضربن هنداً ولينمينها تريد ولينفينها زيد فان جعلته على إضمار قسم ثان جاز أي وقال زيد لينفينها لأن لك في هذا التركيب حكاية المعنى وحكاية اللفظ ، ومن الثاني (وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى) ومن الأول (يحلفون بالله ما قالوا) ولو حكي اللفظ قيل ما قلنا اه . واستدل بالآية على أن الايمان مغاير للعمل الصالح مغايرة الشرط للبشرط * هذا وإذا قد انتهى الامر الى مدار الجزاء وهو صلاح العمل وحسنه رتب عليه بالفاء الارشاد الى ما به يحسن العمل الصالح ، ويخلص عن شوب الفساد فقيل : ﴿ فَأَذًا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ﴾ أي إذا أردت قراءة القرآن فاسأله عز جاره أن يعيدك (من) وساروس ﴿ الشَّيْطَانُ الرَّجِيمُ ٩٨ ﴾ كيلا يوسوسك في القراءة فالقراءة مجاز مرسل عن إرادتها إطلاقاً لاسم المسبب على السبب ، وكيفية الاستعاذة عند الجمهور من القراء وغيرهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتظافر الروايات على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يستعين كذلك .

وروى الثعلبي . والواحدى أن ابن مسعود قرأ عليه عليه الصلاة والسلام فقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم : « يا ابن أم عبد قل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا أقرأنيه جبريل عن القلم عن اللوح المحفوظ » نعم أخرج أبو داود . والبيهقي عن عائشة رضى الله عنها في ذكر الافك قالت « جلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكشف عن وجهه وقال : أعوذ بالله السميع

العليم من الشيطان الرجيم إن الذين جاؤا بالافك « الآية، وأخرجنا عن سعيد 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: أستعذ بالله ليوافق القرآن ويقرب أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اه ، والمختار ما سمعت أولاً لأن لفظ (استعذ) طلب العوذ وقوله : (أعوذ) امثال 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 التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وفيه أن هذا بعد تسليم الخبرين السابقين غير سديد على أنه ليس في ذلك اتيان بالثناء بعد التعوذ بل اتيان به في أثنائه كما لا يخفى ، والامر بها للندب عندهم ، وأخرج عبدالرزاق في المصنف . وابن المنذر عن عطاء . وروى عن الثوري أنها واجبة لكل قراءة في الصلاة أو غيرها لهذه الآية فحتماً 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 ، ويعد منهما أن يبتدعا قولاً خارقاً له من بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز فأنه تعالى أعلم بالصرف على قول الجمهور ، وقد يقال : هو تعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم الاعرابي الصلاة 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 استسمع قريباً إن شاء الله تعالى من قول أبي يوسف عليه الرحمة . وقال الخفاجي : إن حمل الامر على الندب لما روى من ترك النبي ﷺ لها ، وإذا ثبت هذا كفى 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 : إنها عند الامام أبي 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 وفي الخلاصة أنه الاصح ، وتظهر ثمرة الخلاف في ثلاثة مسائل ذكرت فيها فما ذكره صاحب القيل لم نعثر عليه في كتب الاصحاب ، ومالك لا يرى التعوذ في الصلاة المهروضة ويراه في غيرها كقيام رمضان ، والمروى عنه في غير الصلاة فيما سمعت من بعض مقلديه وعن أبي هريرة . وابن سيرين . وداود . وحزمة 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 ، والفاء في (فاستعذ) دلت على السببية فلتقدر الارادة ليصح ، وأيضاً الفراغ عن العمل لا يناسب الاستعاذة من العدو وإنما يناسبها الشروع فيه والتوسط فلتقدر ليكونا - أي القراءة والاستعاذة - مسببتين عن سبب واحد لا يكون بينهما مجرد الصحبة الاتفاقية التي تنافيها الفاء ، واليه أشار صاحب المفتاح بقوله : بقريته الفاء والسنة المستفيضة انتهى • ومنه يعلم أن ما قيل من أن الفاء 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 المجاز فترك الظاهر له بخلاف ما نحن فيه، والظاهر أن المراد بالشیطان إبليس وأعدائه، وقيل: هو عام في كل متمردات من جن وإنس، وتوجيه الخطاب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتخصيص قراءة القرآن من بين الأعمال الصالحة بالاستعاذة عند إرادتها للذنبه على أنها لغيره عليه الصلاة والسلام، وفي سائر الأعمال الصالحة أهم فانه صلى الله 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﴾ أي إليه تعالى لا إلى غيره سبحانه يفوضون أمورهم وبه يعوذون فالمراد نفي التساط بعد الاستعاذة فتكون الجملة تعليلاً للامر بها أو لجوابه المنوي أي ان يعذك ونحوه *
وقال البهض: المراد نفي ذلك مطلقاً، قال أبو حيان: وهو الذي يقتضيه ظاهر الاخبار. تعقب 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 يحملهم على ذنب لا يغفر لهم والاستعاذة من المحقرات فهم لا يطيعون أو امره ولا يقبلون وساوسه إلا فيما يحقروته على ندور وغفلة فامروا بالاستعاذة منه لمزيد الاعتناء بحفظهم، وقد ذهب إلى هذا البيضاوي ثم قال: فذكر الساطنة بعد الامر بالاستعاذة لتلايتهم منه أنه سلطانا ه وفي الكشف أن هذه الجملة جارية مجرى البيان للاستعاذة المأمور بها وأنه لا يكفي فيها مجرد القول الفارغ عن اللجأ إلى الله تعالى واللجأ إنما هو بالآيات أولاً والتوكل ثانياً، وأيا ما كان فوجه ترك العطف ظاهر وإيثار صيغة الماضي في الصلة الأولى للدلالة على التحقيق كما أن اختيار صيغة الاستقبال في الثانية لإفادة الاستمرار التجديدي، وفي التعرض لوصف الربوبية تأكيد لنفي السلطان عن المؤمنين المتوكلين ه ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ﴾ أي يجعلونه واليا عليهم فيجبونه ويطيعونه ويستجيبون دعوته فالمراد بالسلطان التساط والولاية بالدعوة المستتعبة للاستجابة لا ما يعم ذلك والتساط بالقسر والالغاء فان في جعل التولى صلة (ما) يفصح بنفي ارادة التساط القسري فان المقسور بمنزل عنه بهذا المعنى، وقد نفي هذا أيضاً عن الكفرة في قوله تعالى حكاية عن اللعين: (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم) فاستجبتهم (والذين هم به) أي بسبب الشيطان واغوائه إيابهم (مُشْرِكُونَ ١٠٠) بالله تعالى، وقيل: أي باسرا كههم الشيطان مشركون بالله تعالى، وجوز أن يكون الضمير للرب تعالى شأنه والباء للتعدي، وروى ذلك عن مجاهد ورجح الاول باتحاد الضمائر فيه مع تبادره إلى الذهن، وفي ارشاد العقل السليم ما يشعر باختيار الاخير، وذكر فيه أيضاً أن قصر سلطان اللعين على المذكورين غيب 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 التعليل، ففيه مبالغة في الحمل على التوكل والتحذير عن مقابله ه وإيثار الجملة الفعلية الاستقبالية في الصلة الأولى لما مر آتياً والاسمية في الثانية للدلالة على الثبات، وتكرير الموصول للاحتراز عن توهم كون الصلة الثانية حالية مفيدة لعدم دخول غير المشركين من أولياء الشيطان تحت سلطانه ه

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 لا تفصل كل من القرينتين عما يقابلها ، وقيل : لما كان كل من الايمان والتولى منشأ لما بعده قدم عليه ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ) أى إذا نزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلا منها بأن نسخناها بها ، والظاهر على ما في البحر أن المراد نسخ اللفظ والمعنى ، ويجوز أن يراد نسخ المعنى مع بقاء اللفظ (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ) 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 الاسناد إلى الاسم الجليل ما لا يخفى 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 بشيء ثم يدولك فتنبه عنه ، وقد بالغوا قاتلهم الله تعالى في نسبة الافتراء إلى حضرة الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم حيث وجهوا الخطاب إليه عليه الصلاة والسلام وجاؤا بالجملة الاسمية مع التأكيد بانما، وحكاية هذا القول عنهم ههنا لا يذان 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 البداه والتضاد وغير ذلك (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) أى لا يعلمون شيئا أصلا أولا يعلمون أن في التبديل المذكور حكما بالغة ، واسناد هذا الحكم إلى أكثرهم لما أن منهم من يعلم ذلك وإنما ينكر عنادا . والآية دليل على نسخ القرآن بالقرآن وهي ساكنة عن نفي نسخه بغير ذلك مما 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 مما يطهر النفوس من القرآن والحكمة والفيض الالهي ، وقيل : لظهوره من الادناس 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 وسحبان الفصاحة وخالف في ذلك صاحب الكشف مختارا 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 دفعات على حسب المصالح (مِنْ رَبِّكَ) في اضافة الرب إلى ضميره ^{صلى الله عليه وآله} 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 حط قدرهم ما فيه، و(من) لا بتداء الغاية مجازا (بِالْحَقِّ) أى ملتبساً بالحكمة المقتضية له بحيث لا يفارقها ناسخا كان أو منسوخا (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 رسخت عقائدهم واطمأنت به قلوبهم، واول بعضهم الآية على هذا الوجه بقوله : ليبين ثباتهم وتعقب بأنه لا حاجة اليه إذ التثبيت بعد النسخ لم يكر قبله فان نظر إلى مطلق الايمان صح وقرئ (ليثبت) من الافعال •

(وَهْدَى وَبَشَّرَ لِلْمُسْلِمِينَ ١٠٢) عطف على محل (ليثبت) عند الزمخشري ومن تابعه وهو نظير زرتك لأحدثك واجلالاً لك أي تثيتاً وهداية وبشارة ، وتعقب بأنه إذا اعتبر الكل فعل المنزل على الاسناد المجازي لم يكن للفرق بإدخال اللام في البعض والترك في البعض وجه ظاهر ، وكذا إذا اعتبر فعل الله تعالى كما هو كذلك على الحقيقة وإذا اعتبر البعض فعل المنزل ليتحد فاعل المصدر وفاعل الفعل المعال به فيترك اللام له والبعض الآخر فعل الله تعالى ليختلف الفاعل فيؤتى باللام لم يكن لهذا التخصيص وجه ظاهر أيضاً ويفوت به حسن النظام وقال الخفاجي يوجه ترك اللام في المعطوف دون المعطوف عليه مع وجود شرط الترك فيهما بأن المصدر المسبوك معرفة على ما تقرر في العربية والمفعول له الصريح وإن لم يجب تنكيره كما عزي للرياشي فخلافه قليل كقوله : وأغفر عوراء الكريم ادخاره • ففرق بينهما تفتناً وجرياً على الافصح فيهما، والنكتة فيه أن التثبيت أمر عارض بعد حصول المثبت عليه فاختر فيه صيغة الحدوث مع ذكر الفاعل إشارة إلى أنه فعل لله تعالى مختص به بخلاف الهداية والبشارة فاهما يكونان بالواسطة ، وقيل : إن وجود الشرط يجوز لا موجب والاختيار مرجح مع ما في ذلك من فائدة بيان جواز الوجهين، وفيه أنه لا يصح وجهاً عند التحقيق ، وقد اعترض أبو حيان هنا بما تقدم في الكلام على قوله تعالى : (ليبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة) ، وذكر أنه لا يمتنع أن يكون العطف على المصدر المنسب لانه مجرور فيكون (هدى وبشرى) مجرورين ، وجوز أبو البقاء أن يكونا مرفوعين على أنهما خبرا مبتدأ محذوف أي وهو هدى وبشرى ، والجملة في موضع الحال من الهاء في (نزله) • والمراد بالمسلمين الذين آمنوا، والعدول عن ضميرهم لمدحهم بكلا العنوانين، وفسر بعضهم الاسلام بمعناه اللغوي 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 في قوله تعالى : (هدى ورحمة وبشرى للمسلمين) على ما سمعت هناك •

وفي هذه الآية على ما قالوا تعريض لحصول أضرار الأمور المذكورة لمن سوى المذكورين من الكفار من حيث ان قوله تعالى : (قل نزله) جواب اقولهم : (إنما أنت مفتر) فيكفي فيه (قل نزله روح القدس) فالزيادة لمكان التعريض وقال الطيبي إن (نزله روح القدس) بدل نزله الله فيه زيادة تصوير في الجواب وزيد قوله تعالى (بالحق) لينبه على دفع الطعن بالطف الوجوه ثم نعى قبيح أفعالهم بقوله تعالى : (ليثبت) الخ تعريضاً بأنهم متزلزلون ضالون موبخون منذرون بالخزي والنكال واللعن في الدنيا والآخرة (وإن) عذابهم في خلاف ذلك ليزيد في غيظهم وحنقهم، وفي الكلام ما هو قريب من الاسلوب الحكيم اه فتأمل •

(وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ) غير ما نقل عنهم من المقالة الشنعاء (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ) أي يعلم النبي ﷺ القرآن، وهو الذي يقتضيه ظاهر كلام قتادة. ومجاهد وغيرهما واختر كون الضمير للقرآن ليوافق ضمير (أنزله) أي يقولون إنما يعلم القرآن النبي عليه الصلاة والسلام (بشراً) على طريق البت مع ظهور أنه نزوله روح القدس عليه عليه الصلاة والسلام، وتأكيده الجملة لتحقيق ما تضمنه من الوعيد، وصيغة الاستقبال لافادة استمرار العلم

بحسب الاستمرار التجردى في متعلقه فانهم مستمررون على التفوه بتلك العظيمة، وفي البحر أن المعنى على المضى فالمراد علمنا وعتوا بهذا البشر قيل: جبرا الرومى غلام عامر بن الحضرمى وكان قد قرأ التوراة والانجيل وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجلس اليه اذا آذاه أهل مكة فقالوا ما قالوا .

وروى ذلك عن السدى، وقيل: هولى لحويطب بن عبد العزى اسمه عائش أو يعيش كان يقرأ الكتاب وقد أسلم وحسن اسلامه قاله الفراء . والزجاج، وقيل: أبا فكيهة مولى لامرأة بمكة قيل اسمه يسار وكان يهوديا قاله مقاتل . وابن جبير إلا أنه لم يقل كان يهوديا . وأخرج آدم بن أبى اياس . والبيهقى . وجماعة عن عبد الله بن مسلم الحضرمى قال: كان لنا عبدان نصرانيان من أهل عين التمر يقال لاحدهما يسار والآخر جبر وكانا يصنعان السيوف بمكة وكانا يقرآن الانجيل فرمما مر بهما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهما يقرآن فيقف ويستمع فقال المشركون: انما يتعلم منهما، وفي بعض الروايات انه قيل لاحدهما انك تعلم محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لابل هو يعلمنى، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: كان بمكة غلام أعجمى رومى لبعض قریش يقال له بلعام وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعلمه الاسلام فقالت قریش: هذا يعلم محمدا عليه الصلاة والسلام من جهة الاعاجم، وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن الضحاك أنه سلمان الفارسى رضى الله تعالى عنه، وضعف هذا بأن الآية مكية وسلمان أسلم بالمدينة، وكونها اخبارا بأمر مغيب لا يناسب السباق، ورواية أنه أسلم بمكة واشتراه أبو بكر رضى الله تعالى عنه وأعتقه بها قيل ضعيفة لا يعول عليها كاحتمال أن هذه الآية مدنية .

وقد أخبرنى من أثق به عن بعض النصارى انه قاله: كان نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم يتردد اليه فى غار حراء رجلان نصرانى ويهودى يعلمانه، ولم أجد هذا عن أحد من المشركين وهو كذب بحت لا منشأ له وبهت محض لاشبهة فيه، وانما لم يصرح باسم من زعموا أنه يعلمه عليه الصلاة والسلام مع أنه أدخل فى ظهور كذبهم للايدان بأن مدار خطيهم ليس بنسبته صلى الله تعالى عليه وسلم الى التعلم من شخص معين بل من البشر كائنا من كان مع كونه عليه الصلاة والسلام معدنا لعلوم الأولين والآخرين (لسان الذي يلحدون اليه أعجمي) اللسان مجاز مشهور عن التكلم، والالحاد الميل يقال: لحد وألحد اذا مال عن القصد، ومنه لحد القبر لأنه حفرة مائلة عن وسطه، والمحدد لأنه أقال مذهبه عن الاديان كلها، والاعجمى الغير البين، قال أبو الفتح الموصلى: تركيب عجم فى كلام العرب للابهام والاختفاء وضد البيان والايضاح، ومنه قولهم: رجل أعجم وأمرأة عجماء إذا كانا لا يفصحان؛ وعجم الزيب سمي بذلك لاستتاره واختفائه ويقال للبهيمة العجماء لأنه لا توضح ما فى نفسها وسموا اصلا فى الظهر والعصر العجماء وبن لأن القراءة فيهما سر واما قولهم: أعجمت الكتاب فعناه أزلت عجمته كاشكيت زيدا أزلت شكواه، والاعجمى والاعجم الذى فى لسانه عجمة من العجم كان أو من العرب، ومن ذلك زياد الاعجم وكان عربيا فى لسانه لكنته وكذاك حبيب الاعجمى تلميذ الحسن البصرى قدس الله تعالى سرهما على ما رأيت فى بعض التواريخ •

والمراد من (الذى) على القول بتمدد من زعموا نسبة التعليم اليه الجنس ومفعول (يلحدون) محذوف أى تكلم الذى يميلون قولهم عن الاستقامة اليه أى ينسبون التعليم اليه غير بين لا يتضح المراد منه .

وظاهر كلام ابن عطية أن اللسان على معناه الحقيقى وهو الجارحة المعروفة. وقرأ الحسن (اللسان الذى) بتعريف

اللسان بال ووصفه بالذي وقرأ حمزة والكسائي وعبدالله بن طلحة والسلمي والاعمش (يلحدون) بفتح الياء والحاء من لحد، وألحد ولحد لغتان فصيحتان مشهورتان (وهذا) القرآن الكريم (لسان عربي مبين ١٠٣) ذويان وفصاحة على ما يشعر به وصفه - بمبين - بعد وصفه - بعربي - والكلام على حذف مضاف عند ابن عطية أي سرد لسان أو نطق لسان، والجملة مستأنفتان عند الزمخشري لا بطل طعنهم، وجوز أبو حيان أن يكونا حالين من فاعل (يقولون) ثم قال: وهو أبلغ في الإنكار أي يقولون هذا والحال أن علمهم بأعجمية هذا البشر وعربية هذا القرآن كان ينبغي أن يمنعهم عن مثل تلك المقالة كقولك: أتشتم فلانا وهو قد أحسن اليك وإنما ذهب الزمخشري إلى الاستئناف لأن مجيء الاسمية حالا بدون واو شاذ عنده، وهو مذهب مرجوح تبع فيه الفراء إذ يجيئها كذلك في كلام العرب أكثر من أن يحصى اه، وتقرير الأبطال - كما قال العلامة البيضاوي - يحتمل وجهين، أحدهما أن ما يسمعه من ذلك البشر كلام أعجمي لا يفهمه هو ولا أتمم والقرآن عربي تفهمونه بأدنى تأمل فكيف يكون ما تلقفه منه • وثانيهما هب أنه 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 أن العلوم الكثيرة التي في القرآن لا يمكن تعلمها إلا بملازمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة فكيف تعلم جميع ذلك من غلام سوقى سمع منه بعض المنقولات بكلمات أعجمية لعله لم يعرف معناها، وحاصل ذلك منع تعلمه عليه الصلاة والسلام منه مع سنده ثم تسليمه باعتبار المعنى إذ لفظه مغاير للفظ ذلك بديهية فيكفي دليلاً له ما أتى به من اللفظ المعجز ويمكن تقريره بنحو هذا على سائر الأقوال السابقة في البشر، وقال الكرمانى: المعنى أتم أفصح الناس وأبلغهم وأقدرهم على الكلام نظماً ونثراً وقد عجزتم وعجز جميع العرب عن الاتيان بمثله فكيف تنسبونه إلى 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) أي يصدقون بأنها من عنده تعالى بل يقولون فيها ما يقولون يسمونها تارة افتراء وأخرى أساطير معلمة من البشر، وقيل: المراد بالآيات المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويدخل فيها الآيات القرآنية دخولا أولياء والأول على ما قيل أوفق بالمقام •

(لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ) قيل: أي إلى الجنة بل يسوقهم إلى النار كما يشير إليه قوله تعالى: (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤) وقال بعض المحققين: المعنى لا يهديهم إلى ما ينجيهم من الحق لما يعلم من سوء استعدادهم، وقال في البحر: أي لا يخلق الإيمان في قلوبهم، وهذا عام مخصوص فقد اهتدى قوم كفروا بآيات الله تعالى، وقال الجابى: المعنى أن سبب عدم إيمانهم هو أنه تعالى لا يهديهم لختمه 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 فإنه إنما يقال هدى الله تعالى فلانا على الإطلاق إذا اهتدى هو، وأما من لم يقبل الهدى فإنه يقال فيه: إن الله تعالى هداه فلم يهتد كما قال تعالى: (وَأَمَّا ثمود فقد ينهوا فاستجبوا العمى على الهدى) وقيل: المعنى إن الذين لا يصرفون إختيارهم إلى 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 لتقبيح حالهم وللتشنيع بخطئهم كما في قوله تعالى: (فلما زاغوا زاغاً عن الله قلبهم) ويؤدى مؤدى التقديم والتأخير ما ذكره الجابى. أو لا ولا أكثر لا يخلو عن دغدغة ه وقال القاضى : أقوى ما قيل فى الآية ما ذكر أولاً ، وكونه تفسيراً للمعتزلة مناسباً لأصولهم فيه نظر ، وأياً ما 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 إمطاة شبهتهم ورد طعنهم ، وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾ تمهيد لكونهم هم المفترين وقلب عليهم بعد ان حقق بالبيان البرهاني براءة ساحته ﷺ عن لوث الافتراء ، وقوله تعالى : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ۝ ١٠٥ ﴾ إشارة إلى قريش القائلين : إنما أنت مفتر وهو تصريح بعد التعريض ليكون كالوسم عليهم ، وهذا الأسلوب أبلغ من أن يقال : أتم معشر قريش مفترون لما أشير إليه ، وإقامة الدليل على أنهم كذلك وأن من زنوه به لا يجوز أن يتعلق بذيله نسب منه أى انما يليق افتراء الكذب بمن لا يؤمن لأنه لا يترب عقاباً عليه وقريش كذلك فهم الكاذبون أو إشارة إلى (الذين لا يؤمنون) فيستمر الكلام على وتيرة واحدة ، والمعنى أن الكاذب بالحقيقة هذا الكاذب على ما قرروه فى قوله تعالى : (وأولئك هم المفاجون) واللام للجنس وهو شهادة عليهم بالكمال فى الافتراء ، فالكذب فى الحقيقة مقيد بالكذب بآيات الله تعالى ، وأطلق اشعاراً بأن لا كذب فوقه ليكون كالحجة على كمال الافتراء أو الكذب غير مقيد على هذا الوجه على معنى أنهم الذين عادتهم الكذب فلذلك اجترؤا 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 قريشاً لما كان من عادتهم الكذب أخذوا يكذبون بآيات الله تعالى ومن أتى بها ، ثم لم يرضوا بذلك حتى نسبوا من شهدوا له بالأمانة والصدق إلى الافتراء ه وموضع الحسن الايمان إلى سبق حالتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقريش أو الكذب مقيد على هذا الوجه أيضاً بما نسبوا إليه عليه الصلاة والسلام من الافتراء ، و(الذين لا يؤمنون) على هذا المراد به قريش من إقامة الظاهر مقام المضمرة ، وإيثار المضارع على الماضى دلالة على استمرار عدم إيمانهم وتجدده عقب نزول كل آية واستحضار ذلك وهذا الوجه مرجوح بالنسبة إلى السوابق ، وقد ذكر هذه الأوجه صاحب الكشاف وقد حررها بما ذكر المولى المدقق فى كشفه ، والحصر فى سائرهما غير حقيقى ، ولا استدراك فى الآية لاسيما على الأول منها ، وهى من الكلام المنصف فى بعضها . وتعلقها بقوله سبحانه حكاية عنهم : (انما 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 إِيمَانِهِ ﴾ 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) ووصولة محامها الرفع على الابتداء والخبر محذوف لدلالة « فعلهم غضب » الآتى عليه وحذف مثل ذلك كثير فى الكلام ، وجوز أيضاً الرفع وكذا النصب على القطع لقصد الذم أى هم أراذم من كفر والقطع للذم والمدح وان تعورف فى النعت ، و(من) لا يوصف بها لكن لا مانع من اعتباره فى غيره كالبديل وقد نص عليه سيبويه . نعم قال أبو حيان : إن النصب على الذم بعيد . وأجاز الحوفى . والرخشرى 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 المفترين . وأيضاً البدل هو المقصود والآية سبقت 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 ترشيحاً لطريق الاستدراج وتحسيرا لهم على ما فاتهم من التصديق وما اقترفوه من نسبته عليه الصلاة والسلام الى الافتراء . وفيه كما في الكشف أن قوله سبحانه : (**الَّذِينَ آمَنُوا**) لا يساعد عليه ، وحمل التمكن منه على ما هو أعم من التمكن فى احداثه وبقائه لا يخفى ما فيه وقال المدقق : الأولى فى التوجيه أن يجعل المعنى من وجد الكفر فيما بينهم تعبيراً على الارتداد أيضاً وأن من وجد فيهم هذه الخصلة لا يبعد منهم الافتراء . ويجعل ذلك ذريعة الى أن ينمى عليهم ما كانوا يفعلونه مع المؤمنين من المثلة ودمج فيه الرخصة باجراء كلمة الكفر على اللسان على سبيل الاكراه وتفاوت ما بين صاحب العزيمة والرخصة ، ولا يخفى ما فيه أيضاً وأنه غير ملائم لسبب النزول ، وقال الخفاجى : لك أن تقول : الاقرب أن يبقى الكلام على ظاهره من غير تكلف وأن هذا تكذيب لهم على ابلغ 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 فالله تعالى لما لم يهدم الى الحق والصدق وختم على حواسهم نزلوا منزلة من لم يعرفه حتى يساعده لسانه على النطق به فصح انكارهم له أجل من أن يسمى كذباً وإنما يكذب من تعدد ذلك ونطق به مرة ، فتكون الآية الأولى للرد على قريش صريحاً والاخرى دلالة على ابلغ وجه انتهى ، ولعمري إنه نهاية فى التكلف ، ومثل هذا الابدال الابدال من (أولئك) والابدال من (الكاذبون) وقد جوزهما الزمخشري أيضاً ، وجوز الحوفي الاخير أيضاً ولم يجوز الزجاج غيره .

وجوز غير واحد كون (من) شرطية مرفوعة المحل على الابتداء واستظهاره 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 جار الله على إثبات كون (من) بدلا طلب الملازمة بين أجزاء النظم الكريم لا أن يكون ابتداء بيان حكم ، ولا يخفى ما فى هذا العذر من الوهن ، والظاهر أن استثناء (من أكره) أى على التلغظ بالكفر بأمر يخاف منه على نفسه أو عضو من أعضائه - من كفر - استثناء متصل لأن الكفر التلغظ بما يدل عليه سواء طابق الاعتقاد أو لا . قال الراغب : يقال كفر فلان إذا اعتقد الكفر ويقال إذا أظهر الكفر وإن لم يعتقد ، فيدخل هذا المستثنى فى المستثنى منه المذكور ، وقيل : مستثنى من الخبر الجواب المقدر ، وقيل : مستثنى مقدم من قوله تعالى (فعليهم 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 بالايان للاكراه لا تجدى نفعا وإنما المجدى مقارنته للكفر الواقع به أى إلامن كفر باكراه أو إلامن أكره فكفر والحال أن قلبه مطمئن بالايان لم تتغير عقيدته ، وأصل معنى الاطمئنان سكون بعد انزعاج ، والمراد هنا السكون والثبات على ما كان عليه بعد انزعاج الاكراه ، وإنما لم

يصرح بذلك العامل ايماء إلى أنه ليس بكفر حقيقة ٥

واستدل بالآية على ان الايمان هو التصديق بالقلب والافرار ليس ركناً فيه كما قيل . واعتراض 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 ٥

(وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا) أى اعتقده وطاب به نفسا و(صدرا) على معنى صدره إذ البشر فى 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 - لا بد من تقدير مبتدأ قبلها لأن لكن لا تليها الجمل الشرطية ، والتقدير هنا ولكن هم من شرح بالكفر صدرا أى منهم ومثله قوله : * ولكن متى تستر فدا القوم أرفد * أى ولكن أنا متى تستر فدا الخ . وتعقب بأنه تقدير غير لازم ، وقوله تعالى : (فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ) جواب الشرط على تقدير شرطية (من) وهى على التقديرين مبتدأ وهذا خبرها على تقدير الموصولية وكذا على تقدير الشرطية فى رأى والخلاف مشهور ، وجعله بعضهم خبراً لمن هذه ولما الأولى للاتحاد فى المعنى إذ المراد - بمن كفر - الصنف الشارح بالكفر صدرا . وتعقبه فى البحر بأن ههنا جملتين شرطيتين وقد فصل بينهما بأداة الاستدراك فلا بد لكل واحدة منهما من جواب على حدة فتقدير الحذف أخرى فى صناعة الاعراب *

وقد ضعفوا مذهب أبى الحسن فى إدعائه أن قوله تعالى : (فسلام لك من أصحاب اليمين) وقوله سبحانه : (فروح وريحان) جواب - لآما - ولأن هذا وهما أداتا شرط تلى إحداهما الأخرى ، وبعدها عندي جعله خبراً لهما على تقدير الموصولية والاستدراك من الاكراه على ما قيل ؛ ووجه أن قوله تعالى : (الا من أكره) يوم أن المكروه مطلقاً مستثنى مما تقدم ، وقوله سبحانه : (وقلبه مطمئن بالايمان) لا ينفى ذلك الوهم فاحتيج الى الاستدراك لدفعه وفيه بحث ظاهر ، وقيل : المراد مجرد التأكيد كما فى نحو قولك : لو جاء زيد لا كرمته لكنه لم يجز . وانت تعلم ما فى ذلك فتأمل جداً ، وتنوين (غضب) للتعظيم أى غضب عظيم لا يكتمه كنهه كائن (من الله) جل جلاله (وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) لعظم جرمهم فجوزوا من جنس عملهم ، وفى اختيار الاسم الجليل من تربية المهابة وتقوية تعظيم العذاب مافيه ، والجمع فى الضميرين المجرورين لمراعاة جانب المعنى كما أن الافراد فى المستكن فى الصلة لرعاية جانب اللفظ . روى أن قريشا أكرهوا عماراً وأبويه ياسراً وسمية على الارتداد فأبوا فربطوا سمية بين بعيرين ووجىء بحربة فى قلبها وقالوا إنما أسلمت من أجل الرجال فقتلوا ياسراً وقاتلوا ياسراً وهما أول قبيلين فى الاسلام ، وأما عمار فأعطاهم بلسانه ما أكرهوه عليه فقيل يارسول الله إن عماراً كفر فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فلا إن عمار أملئ إيماناً من قرنه الى قدمه واختلط الايمان بلحمه ودمه فأتى عمار رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو يبكى فجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمسح عينيه وقال : مالك ان عادوا فعد لهم بما قلت ، وفى رواية أنهم أخذوه فلم يتركوه حتى سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام قال : ما وراءك؟ قال : شر ما تركت حتى نلت منك وذكر آلهتهم بخير قال : كيف تجد قلبك؟ قال : مطمئن بالايمان

قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان عادوا فقد فنزلت هذه الآية، وكان 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 أي عد الى جعلها نصب عينيك واثبت عايمها فالامر للوجوب، والآية دليل على جواز التكلم بكلمه الكفر عند الإكراه وإن كان الافضل 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 الرزق في تفسيره عن معمر أن مسيلة أخذ رجلين فقال لاحدهما: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنت أيضاً فخلاه وقال الآخر: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله قال: فما تقول في؟ فقال: أنا أصم فأعاد عليه ثلاثاً فأعاد ذلك في جوابه فقتله فباغ 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 إخطاراً أنه لا يريد أن يخطر بباله 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 تطلقهم أن المكروه لا يلزمه التورية فافهم، وقال القاضي: يجب على المكروه أن يعرض النفس للقتل ولا يباح له التلطف بالكفر لأنه كذب وهو قبيح لذاته فيقبح على كل حال ولو جاز ان يخرج عن القبح لرعاية بعض المصالح لم يمتنع أن يفعل الله سبحانه الكذب لها حينئذ لا يبقى وثوق بوعده تعالى ووعيده لاحتماله 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 للتلطف والافتقار امكانه نحو التعريض أو إخراج الكلام على نية الاستفهام الإنكاري لم يجب عليه تعريض النفس لذلك إجماعاً. واستدل باباحة التلطف بالكفر عند الإكراه على إباحة سائر المعاصي عنده أيضاً وفيه بحث، فقد ذكر الامام أن من المعاصي 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 للشافعي 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 علمنا أنه وقع بالاختيار لا على سبيل الإكراه، وتام الكلام في هذا المقام يطلب من محله (ذَلِكَ) إشارة إلى الكفر بعد الإيمان أو الوعيد الذي تضمنه قوله تعالى: (فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم) أو المذكور من الغضب والعذاب (بأنهم) أي بسبب أن الشارحين صدورهم بالكفر (استحبوا الحياة الدنيا) أي آثروها وقدموها ولتضمن الاستحباب معنى الإيثار قبل (على الآخرة) فعدى بعلى، والمراد على ما في البحر أنهم فعلوا فعل المستحبين ذلك والافهم غير مصدقين بالآخرة.

(وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي) إلى الإيمان وإلى ما يوجب الثبات عليه، وقيل: إلى الجنة. ورده الامام وفسر بعضهم

الهداية المنفية بهداية القسر أى لا يهدى هداية قسر وإلجاء ونسب إلى المعتزلة (القوم الكافرين ١٠٧) أى فى علمه تعالى المحيط فلا يعصمهم تعالى عن الزيغ وما يؤدى إليه من الغضب والعذاب، ولولا أحد الأمرين إما إثارة الحياة الدنيا على الآخرة وإما عدم هداية الله تعالى أيامهم بأن آثروا الآخرة على الدنيا أو بأن هدام الله سبحانه لما كان ذلك لكن كلاهما لا يكون لأنه خلاف ما فى العلم بالاشياء على ما هو عليه فى نفس الأمر وقال البعض: لكن الثانى مخالف للحكمة والأول بما لا يدخل تحت الوقوع وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿ أُولَئِكَ ﴾ أى الموصوفون بما ذكر ﴿ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمَّوْهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ ﴾ فلم تفتح لأدراك الحق واكتساب ما يوصل إليه، واستظهر أبو حيان كون ذلك إشارة إلى ما استحوذت به من الغضب والعذاب، وقال: إن قوله تعالى استحبوا إشارة إلى الكذب (وأن الله لا يهدى القوم الكافرين) إشارة إلى الاختراع فجمعت الآية الأمرين وذلك عقيدة أهل السنة فافهم، وقد تقدم للكلام على الطبع ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ١٠٨ ﴾ أى الكاملون 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.

﴿ لَأَجْرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٠٩ ﴾ اذضيعوا رؤس أموالهم وهى أعمارهم و صرفوها فيما لا يفضى إلا إلى العذاب المخلد والله تعالى من قال:

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الانفاق فى غير واجب

ووقع فى آية أخرى (الآخسرون) وذلك لاقتضاء المقام على ما لا يخفى على الناظر فيه أولاً لأنه وقع فى الفواصل هنا اعتماد الالف كالكافرين والغافلين فعبر به لرعاية ذلك وهو أمر سهل، وتقدم الكلام فى (لاجرم) فتذكره فما فى العهد من قدم ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا ﴾ إلى دار الإسلام وهم عمار، وأضرا به أى لهم بالولاية والنصر لا عليهم كما يقتضيه ظاهر أعمالهم السابقة فالجار والمجرور فى موضع الخبر لأن، وجوز أن يكون خبرها محذوفاً لدلالة خبر إن 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 بشىء، وقيل: لا خبر لأن هذه فى اللفظ لأن خبر الثانية أغنى عنه وليس بجيد كما لا يخفى و(ثم) للدلالة على تباعد رتبة حالهم هذه عن رتبة حالهم التى يفيدها الاستثناء من مجرد الخروج عن حكم الغضب والعذاب لا عن رتبة حال الكفرة ﴿ مِنْ بَعْدَ مَا قُتِلُوا ﴾ أى عذبوا على الارتداد، وأصل الفتن إدخال الذهب النار لتظهر جودته من ردايته ثم تجوز به عن البلاء وتعذيب الإنسان. وقرأ ابن عامر (فتنوا) مبنياً للفاعل، وهو ضمير المشركين عند غير واحد أى عذبوا المؤمن كالحضرمى أكره مولاه جبراً حتى ارتد ثم أسلما وهاجرا أو وقعوا فى الفتنة فان فتن جاء متهدياً ولازماً وتستعمل الفتنة فيما يحصل عنه العذاب وقال أبو حيان: الظاهر أن الضمير عائد على (الذين هاجروا) والمعنى فتنوا أنفسهم بما أعطوا المشركين من القول كما فعل عمار وأولئك كانوا صابرين على الإسلام وعذبوا بسبب ذلك صاروا كأنهم عذبوا أنفسهم ﴿ ثُمَّ جَاهَدُوا ﴾ الكفار ﴿ وَصَبَرُوا ﴾ على مشاق الجهاد أو على ما أصابهم من المشاق مطلقاً ﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا ﴾ أى المذكورات من الفتنة والهجرة

والجهاد والصبر ، وهو تصريح مما أشعر به بناء الحكم على الموصول من عليه الصلة •
 وجوز أن يكون الضمير للفتنة المفهومة من الفعل السابق ويكون ما ذكر بيانا لعدم إخلال ذلك بالحكم ،
 وقال ابن عطية : يجوز أن يكون للتوبة والكلام يعطيها وإن لم يجر لها ذكر صريح (لَنُغْفَرُ) لما فعلوا
 من قبل ﴿ رَحِيمٌ ١١٠ ﴾ ينعم عليهم مجازاة 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 واضرا به 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 ، وتعقبه ابن عطية بأن ذكر
 عمار في ذلك غير قويم فانه 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
 فقاتلهم 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 قتالهم لمتبعيهم ، وأخرج ابن جرير عن الحسن
 وعكرمة أنها نزلت في عبد الله ابن أبي سرح الذي كان يكتب لرسول الله ﷺ فأزله الشيطان فلاحق 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 بفتنهم
 الشيطان وأزلمهم 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 لأمه وكان يضربه سوطا وراحته سوطا ليرتد عن
 الاسلام . وفي التفسير الخازنى أن عياشا وكان أخا أبي جهل من الرضاعة ، وقيل : لأمه . وأبا جندل
 ابن سهل بن عمرو . وسلمة بن هشام . والوليد بن المغيرة . وعبدالله بن سلمة الثقفي فتنبهم المشركون وعذبهم
 فأعطوهم بعض ما أرادوا ليسلوا من شرم 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 : (فى الآخرة هم الخاسرون) ولا يضر تقييد الرحمة
 بذلك اليوم لأن الرحمة في غيره تثبت بالطريق الأولى ، والمراد بهذا اليوم يوم القيامة (تَجَادَلُ عَنْ نَفْسِهَا)
 تدافع وتسمى في خلاصها بالاعتذار ولا يهمها شأن غيرها من ولد ووالد وقريب . أخرج أحمد في الزهد .
 وجماعة عن كعب قال : كنت عند عمر بن الخطاب فقال : خوفنا يا كعب فقلت : يا أمير المؤمنين أو ليس
 فيكم كتاب الله تعالى وحكمة رسوله ﷺ ؟ قال : بلى ولكن خوفنا قلت : يا أمير المؤمنين لو وافيت يوم القيامة
 بعمل سبعين نبيا لآذرت 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 الجدل ولم يرتضه 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 ومشيت رجلي ولولاك لكنت خشبة ملقاة وتقول الروح: أنت كسبت وعصيت لأنا وأنت كنت الحامل وأنا المحمول فيقول الله تعالى: أضرب لكما مثلا أعمى حمل مقعدا إلى بستان فأصابا من ثماره فالعذاب عليكما، والظاهر عدم صحة هذا عن هذا الخبر وهو أجل من أن يحمل المجادلة في الآية على ما ذكره.

وضمير (نفسها) عائد على النفس الاولى فكأنه قيل: عن نفس النفس، وظاهره إضافة الشيء إلى نفسه، فوجه بأن النفس الاولى هي الذات والجملة أي الشخص بأجزائه كما في قولك، نفس كريمة ونفس مباركة، والثانية عينها أي التي تجرى مجرى التأكيذ ويدل على حقيقة الشيء وهو يته بحسب المقام، والفرق بينهما أن الاجزاء ملاحظة في الاول دون الثاني، والاصل هو الثاني لكن لعدم المغايرة في الحقيقة بين الذات وصاحبها استعمال بمعنى الصاحب ثم أضيف الذات إليه، فوزان (كل نفس) وزان قولك: كل أحد كذا في الكشف، وفي الفرائد المغايرة شرط بين المضاف والمضاف إليه لامتناع النسبة بدون المنتسبين فلذلك قالوا: يمتنع إضافة الشيء إلى نفسه إلا أن المغايرة قبل الإضافة كافية وهي محققة ههنا لأنه لا يلزم من مطلق النفس نفسك ويلزم من نفسك مطلق النفس فلما أضيف ما لا يلزم أن يكون نفسك إلى نفسك صحت الإضافة وإن اتحدا بعد الإضافة، ولذا جاز عين الشيء وكله ونفسه بخلاف أسد الليث وحبس المنع ونحوهما، وقال ابن عطية: النفس الاولى هي المعروفة والثانية هي البدن، وقال العسكري: الانسان يسمى نفسا تقول العرب: ما جاءني إلا نفس واحدة أي انسان واحدة، والنفس في الحقيقة لا تأتي لأنها هي الشيء الذي يعيش به الانسان فتأمل في النفس من بعض ما قارنه شيء، والظاهر أن السؤال والجواب المشهورين في - كل رجل وضيعته - يجريان ههنا فتفطن.

وفي البحر إنمالم تجي - تجادل عنها - بدل (تجادل عن نفسها) لأن الفعل إذا لم يكن من باب ظن وفقد لا يتعدى ظاهرا كان فاعله أو مضمرا إلى ضميره المتصل فلا يقال: ضربتها هند أو 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: جادت عليها كل عين ثرة فتركن كل حديقة كالدرهم

(وتوفى كل نفس) أي تعطى وافياً كاملاً ﴿ مَا عَمَلْتَ ﴾ أي جزاء عملها أو الذي عملته إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب إشعاراً بكمال الاتصال بين الاجزية والاعمال، والاضهار في مقام الاضمار لزيادة التقرير وللايدان باختلاف وقتي المجادلة والتوفية وإن كانتا في يوم واحد.

(وَمَنْ لَا يُظَلُّونَ ١١١) بزيادة العقاب أو بالعقاب بغير ذنب، وقيل: بنقص أجورهم. وتعقب بأنه علم

(١) رواه عكرمة • وقع في صفحة ٢٣٩ سطر ٨ « إلى الذنب » وصوابه « إلى الكسب »

من السابق . وأجيب بان القائل به لعله أراد بجزء ما 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 تضمينه معنى الجمل ، وأخر لثلا بفصل الثانى بين الموصوف وصفته وما يترتب عليها ، وتأخيرها عن الكل مخل بتجاوب أطراف النظم الجليل وتجاذبه ، ولأن تأخير ما حقه التقديم بما يورث النفس شوقا للوروده لاسيما إذا كان فى المقدم ما يدعو اليه كما هنا فيمكن عند وروده فضل تمكن ، وعن الزجاج أن النصب على البدلية والاصل عنده ضرب الله مثلا مثل قرية فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، والمراد بالقرية إما قرية محقة من قرى الاولين ، وإما مقدره 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 . ومجاهد أنها مكة ، وروى هذا عن ابن زيد . وقتادة . 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 بي فوالذى نفسى بيده إنها للقرية التى قال الله تعالى وتلت ما فى الآية ، ولعلها أرادت أنها مثلها ، ويمكن حمل ما روى عن الخبر ومن معه على ذلك ، والمعنى جعلها الله تعالى مثلا لأهل مكة أول كل قوم أنعم الله تعالى عليهم فأبطرتهم النعمة ففعلوا ما فعلوا فجزوا بما جزوا ، ودخل فيهم أهل مكة دخولا أوليا . ولعله المختار ﴿ كَانَتْ ءَامِنَةً ﴾ قيل : ذات أمن لا يأتى عليها ما يوجب الخوف كما يأتى على بعض القرى من اغارة أهل الشر عليها وطلب الايقاع بها ﴿ مُطْمَئِنَّةٌ ﴾ 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 وهيئات هيئات أن ترى شخصين متصادقين فيها :

والمرء 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 ﴿ رَغَدًا ﴾ واسعا ﴿ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ﴾ من جميع نواحيها ، وغير أسلوب هذه الصفة عما تقدم إلى ما ترى لما أن اتيان 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 و(مطمئنة) إلى الصحة و(يأتيها رزقها) الخ إلى الكفاية ، وجعل سبب الاطمئنان ملاءمة هواء البلد لمزجة أهله وفيه تأمل ﴿ فَكَفَرْتُ بِأَنْعَمِ اللَّهِ ﴾ جمع نعمة كشدة وأشد على ترك الاعتداد بالتاء لأن المطرد جمع فعل على افعال لا فعلة ، وقال الفاضل البينى : 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 إثارة جمع القلة إيدان بأن كفران نعم قليلة أوجب هذا العذاب فما ظنك بكفران نعم كثيرة ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾

شبه أثر الجوع والخوف وضررهما الغاشي باللباس بجماع الاحاطة والاشتغال فاستعير له اسمه وأوقع عليه الاذاقة المستعارة للاصابة ، وأوثر للدلالة على شدة التأثير التي تفوت لو استعمت الاصابة ، وبيّنوا 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 ، ولشروع استعمال الاذاقة في ذلك وكثرة جريانها على الألسنة جرت مجرى الحقيقة ولذا جعل إيقاعها على اللباس تجريداً ، فان التجريد إنما يحسن أو يصح بالحقيقة أو ما ألحق به من المجاز الشائع ، فلا فرق في هذا بين أذاقها إياه وأصابها به ، وإنما لم يقل : فكساها إثارة لترشيع لتلايفوت ما تفيد الاذاقة من التأثير والادراك وطعم الجوع لما في اللباس من الدلالة على الشمول . وصاحب المفتاح حمل اللباس على انتفاع اللون وورثاته الهيمّة اللازمين للجوع والخوف ، والاستعارة حينئذ من باب استعارة المحسوس للمحسوس ، وما ذكر أولاً أولى إذ لا يجمل موقع الاذاقة وتكون الاصابة أبلغ موقفاً *
ونقل عن الأصحاب أن لفظ اللباس عندهم تخييل ، وبين ذلك بان يشبه الجوع والخوف في التأثير بندي لباس قاصد للتأثير مبالغ فيه فيخترع له صورة كاللباس ويطلق عليها اسمه واعترض بان ذلك لا يلائم بلاغة القرآن العظيم لأن الجوع إذا شبه بالموثر القاصد الكامل فيما تولاه ناسب أن تخترع له صورة ما يكون آلة للتأثير لا صورة اللباس الذي لا مدخل له فيه ، وتعقب بان صاحب المفتاح يرى أن التخيلية مستعملة في أمر وهمي توهمه المتكلم شبيهاً ، عناه الحقيقي فاللباس إذا كان تخيلاً يجوز أن يكون المراد به أمراً شتملاً على الجوع اشتغال اللباس كالتحط ومشتغلاً على الخوف كاحاطة العدو فلا وجه لقوله : صورة اللباس بما لا يدخل له في التأثير ، والقول بانه لا يناسب مع الفاعل إلا ذكر الآلة للتأثير بما يصرح به أحد من القوم ولا يتأتى التزامه في كل مكنية ، إلا تراك لو قلت : مسافة القريض ما زال يطويها حتى نزل بياحه على تشبيه المدح بمسافر ثبت له المسافة تخيلاً وما بعده ترشيع كانت استعارة حسنة وليس قرينتها آلة لذلك الفاعل بل أمره لو ازمه ، ومثله كثير في كلام البلغاء اهـ
وأنت تعلم أن هذا على ما فيه لا يفيد عند صحيح التخيل تمييز ما نقل عن الأصحاب على ما ذكر أولاً ولا مساواته له ، والمشهور أن في (لباس) استعارتين تصريحية ومكنية ، وبين ذلك بان شبه ما غشى الانسان عند الجوع والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتغال باللباس فاستعير له اسمه ومن حيث الكراهة بالطعم المر البشع فيكون استعارة مصرحة نظر إلى الأول ومكنية إلى الثاني وتكون الاذاقة تخيلاً ، وفيه بحث مشهور بين الطلبة ، وجوز أن يكون لباس (الجوع) كالجين الماء أي أذاقها الله الجوع الذي هو في الاحاطة كاللباس ، والأول أيضاً أولى ، ومثل ذلك قول كثير :

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكاً غلقت لضحكته رقاب المال

فانه استعار الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقي 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 هـ

وفي مصحف أبي (لباس الخوف والجوع) بتقديم الخوف ، وكذا قرأ عبد الله لأنه لم يذكر اللباس وعد ذلك أبو حيان تفسيراً لا قراءة ، وروى العباس عن أبي عمرو أنه قرأ (والخوف) بالنصب عطف على (لباس)

وجعله الزمخشري على حذف مضاف وإقامة المضاف مقامه أى ولباس الخوف •
 وقال صاحب اللوامح : يجوز أن يكون نصبه باضمار فعل ، وفي مقابلة ما تقدم بالجوع والخوف فقط
 ما يشير إلى عدالته والاطمئنان كالشئ الواحد وإلا فكان الظاهر فاذا قها الله لباس الجوع والخوف والانعاج
 ﴿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 :
 عائنان على - أهل - المقدر المضاف إلى القرية بعد ما عادت الضمائر السابقة إلى لفظها ، وقيل : عائنان 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 للبالغة ، وفي صيغة الصنعة إيدان بأن كفران الصنعة صنعة راسخة لهم وسنة مسلوكة ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ﴾
 من تنمة التمثيل ، والضمير فيه عائد على من عاد إليه الضمير ان قبله ، وجيء بذلك لبيان أن ما صنعوه من
 كفران أنعم الله تعالى لم يكن زاحمة منهم لقضية العقل فقط بل كان ذلك معارضة لحجة الله تعالى على الخلق أيضاً
 أى ولقد جاء أهل تلك القرية ﴿رَسُولٌ مِنْهُمْ﴾ 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 ذكره ، فالفاء فصيحة وعدم
 ذكر ما أفصحت عنه للإيدان بما جأتهم بالكذب من غير تلعم ﴿فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ﴾ المستأصل لشأقتهم
 غب ما ذاقوا منه ما سمعت ﴿وَمَنْ ظَالِمٌ لَّنَ ١١٣﴾ أى حال التباسهم بالظلم وهو الكفران والتكذيب غير مقلعين عنه
 بما ذاقوا من المقدمات الزاجرة عنه ، وفيه دلالة على تماديهم في الكفر والعناد وتجاوزهم في ذلك كل حد معتاده
 وترتيب أخذ العذاب على تكذيب الرسول جرى على سنة الله تعالى حسبما يرشد إليه قوله سبحانه : ﴿وَمَا كُنَّا
 معذبين حتى نبعث رسولا﴾ وبه يتم التمثيل فان 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 قلوبهم مزعج وكانت تجي إليه ثمرات كل شئ ولقد جاءهم
 رسول منهم وأى رسول تحار في إدراك سمر 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 وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين
 كسنى يوسف ما أصابهم من جذب شديد وأزمة ما عليها مزيد فاضطروا إلى أكل الجيف والكلاب الميتة
 والعظام المحروقة والعليز وهو طعام يتخذ في سنى المجاعة من الدم والوبر وكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى
 شبه الدخان من الجوع وقد ضاقت عليهم الأرض 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 فى قوله
 تعالى : ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ﴾ لاهل مكة والكلام انتقل إلى ذكر حالهم صريحاً بعد ذكر مثلهم وأن المراد بالرسول محمد

صلى الله تعالى عليه وسلم وبالعباد ما أصابهم من الجرب وورقة بدر فبمعزل عن التحقيق كيف لا وقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾ مفرع على نتيجة التمثيل وصد لهم عما يؤدي إلى مثل عاقبته، والمعنى وإذا قد استبان لكم حال من كفر بأنعم الله تعالى وكذب رسوله وما حل بهم بسبب ذلك من اللثام والتي أولا وآخرا فاتموا 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 حقها ولا تقابلوها بالكفران •

والفاء في المعنى داخلة على الأمر بالشكر وإنما دخلت على الأمر بالأكل لكون الأكل ذريعة إلى الشكر فكأنه قيل: فاشكروا نعمة الله غيب أكلها حلالا طيبا وقد أدهج فيه النهي عن زعم الحرمة ولا ريب في أن هذا إنما يتصور حين كان العذاب المستأصل متوقعا بعد وقد تمهدت مبادية وأما بعد ما وقع فمن ذا الذي يحذرون من 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 التعبير بالماضي لأن استعماله في المستقبل المتحقق الوقوع مجازاً كثيراً وتوجيه خطاب الأمر بالأكل إلى المؤمنين مع أن ما يتلوه من خطاب النهي متوجه إلى الكفار كما فعل الواحدى قال: فكلوا أنتم يا معشر المؤمنين مما رزقكم الله تعالى من الغنائم مما لا يليق بشأن التنزيل اهـ . 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 بالأكل للمؤمنين رواه الإمام عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ثم نقل عن الكلبى 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 وكات 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 يعنى انكم لما آمنتم وتركتم الكفر فكلموا الحلال الطيب وهو الغنيمة واتركوا الخبائث وهو الميتة والدم اهـ . وفي التفسير الخازنى أن كون الخطاب للمؤمنين من أهل المدينة هو الصحيح فإن الصحيح أن الآية مدنية كما قال مقاتل وبعض المفسرين، والمراد بالقرية مكة وقد ضربها الله تعالى لأهل المدينة يخوفهم ويحذرهم أن يصنعوا مثل صنيعهم فيصيبهم ما أصابهم من الجوع 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 الجوع 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 بحالهم الداخلة فيه وليس من تمته فانه على ما قيل خلاف المتبادر إلى الفهم . نعم كون خطاب النهي فيما بعد للمؤمنين بعيد غاية البعد، رجعله للكفار

مع جعل خطاب الامر السابق للؤمنين بعيد أيضا لكن دون ذلك . وادعى أبو حيان أن الظاهر أن خطاب النهي كخطاب الامر للكافرين كلهم، ونقل كون خطاب للنهي 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 فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك (إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ١١٤) تطيعون أو إن صح زعمكم اذكم تقصدون بعبادة الآلهة عبادته سبحانه ومن قال: إن الخطاب للؤمنين أبقى هذا على ظاهره أي إن كنتم تحصونه تعالى بالعبادة، والكلام خارج مخرج التبيين .

(إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ 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 البحائر والسوائب ونحوها فلا ينافي تحريم غير المذكورات كالسباع والجر الاهلية، 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 الاربع في هذه السورة وفي سورة الانعام بقوله سبحانه: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحًى إِلَىٰ مَعْرُومٍ عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً) النخ وهما مكيتان وحصرها فيها أيضا في البقرة وكذا في المائدة فإنه تعالى قال فيها: (أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةً مِنَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ) فأباح الكل إلا ما يتلى عليهم، وأجمعوا على أن المراد بما يتلى هو قوله تعالى في تلك السورة: (حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) وما ذكره تعالى من المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع داخل في الميتة وما ذبح على النصب داخل فيما أهل به لغير الله، فثبت أن هذه السور الاربع دالة على حصر المحرمات في هذه الاربع، وسورتا النحل والانعام مكيتان وسورتا البقرة والمائدة مدنيتان، والمائدة من آخر ما نزل بالمدينة فن أنكر حصر التحريم في الاربع إلا ما خصه الاجماع والدلائل القاطعة كان في 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 للشبه اه نتفطن ولا تغفل (فَمَنْ اضْطُرَّ) أي دعت ضرورة المحمصة الى تناول شيء من ذلك (غَيْرَ بَاغٍ) على مضطر آخر (وَلَا عَادٍ) متعدد قدر الضرورة وسد الرهق (فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١١٥) أي لا يؤاخذة سبحانه بذلك فاقم شبيهه مقامه، ولتعظيم أمر المغفرة والرحمة جرى بالاسم الجليل، وقد سها شيخ الاسلام فظن 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 بالاهواء فقال عز قائلا: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ النَّخ، وَلَا يَنفِي ذَلِكَ الْعَطْفُ بِمَا لَا يَخْفَىٰ، وَاللَّامُ صِلَةُ الْقَوْلِ مِثْلَهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ) وقولك: لا تقل للنبيذ إنه حلال، ومعناها الاختصاص، و(ما) موصولة والعائد محذوف أي لا تقولوا في شأن الذي تصفه ألسنتكم

من البهائم بالحل والحرمة 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 مبنى عليه بل مجرد قول باللسان ﴿ الكَذِب ﴾ 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 اشتغال ، وجوز أن يكون (الكذب) مفعول القول المذكور ويضم قول آخر بعد الوصف واللام على حالها أى لا تقولوا الكذب لما تصفه ألسنتكم فتقول هذا حلال وهذا حرام ، والجملة مبينة ومفسرة لقوله تعالى : (تصف ألسنتكم) كما في قوله سبحانه : (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وجوز أن لا يضم 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 الكسائي . والزجاج ، وحاصله لا تحلوا ولا تحرموا مجرد وصف ألسنتكم الكذب وتصويرها له وتحقيقها لماهيتها كأن ألسنتهم لكونها 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 المعري ، وقد بولغ في الآية من حيث جعل قولهم كذبا ثم جعل اللسان الناطقة بتلك المقالة ينبوعه مصورة إياه بصورته التي 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 الذي يعرف منه حتى كأنه يصفه ويعرفه كقوله :

أضحت يمينك من جود مصورة لابل يمينك منها صور الجود

وقرأ الحسن . وابن يعمر . وطالحة . 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 ان أو كي مع الفعل معرفة كالمضمر لا يجوز نعتة فلا يقال : أعجبنى أن تقوم السريع كما يقال : أعجبنى قيامك السريع ، وليس لسكل 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 اللوامح : أو جمع كذاب بكسر الكاف وتخفيف الذال مصدر كالقتال 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 اللوامح ونسب قراءة معاذ ومن معه إلى مسلمة (الكذب) بضمين والنصب ، وخرج على أوجه . الأول ان ذلك منصوب على الشتم والذم وهو نعت للألسنة مقطوع . الثاني 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 ولامان ظاهرا ﴿ لَتَفْتُرُوهُنَّ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ اللام لام العاقبة والضرورة وللتعليل لأن

ما صدر منهم ليس لأجل الافتراء على الله تعالى بل لأغراض آخر ويترتب على ذلك، اذكر، والى هذا ذهب
الزحخشري وجماعة، وقال بعضهم: يجوز أن تكون للتعليل ولا يبعد قصدهم لذلك كما قالوا: (وجدنا عليها
ما باننا والله أمرنا بها) وفي البحر أنه الظاهر ولا يكون ذلك على سبيل التوكيد للتعليل السابق على احتمال
كون اللام للتعليل وما مصدرية لأن في هذا التنبيه على من افتروا الكذب عليه وليس فيما مر بل فيه
اثبات الكذب مطلقا ففي ذلك إشارة الى أنهم لتمرنهم على الكذب اجترؤا على الكذب على الله تعالى فنسبوا
ما حالموا وحرموا اليه سبحانه، وقال الواحدى: ان (للفتروا) 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 للتعليل ليبدل من ذلك ما يفهم التعليل، وقيل: لا مانع من التعليل على تقدير الموصولية فعند
قصد التعليل يجوز الابدال، وحاصل معنى الآية على ما نص عليه العسكري لا تسموا ما لم يأتكم حله ولا
حرمة عن الله تعالى ورسوله ﷺ حلالا ولا حراما فتكفونوا كاذبين على الله تعالى لأن مدار الحل
والحرمة 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 فى المسائل الاجتهادية
وانما يقال ذلك فيما نص الله تعالى عليه، ويقال فى 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 الْكُذْبَ) فى 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 والجملة استئناف يبانى 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 يعتد به، والى كون (متاع) خبر مبتدأ محذوف ذهب
أبو البقاء الا أنه قال: أى بقاؤهم متاع قليل ونحو ذلك - وقال الحوفى: (متاع قليل) مبتدأ وخبر، وفيه أن
النكرة لا يبتدأ بها بدون مسوغ وتأويله بمتاعهم ونحوه بعيد (وَلَهُمْ) فى الآخرة (عَذَابٌ أَلِيمٌ ١١٧)
لا يكتنه 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 - بحرمانا - والمضاف اليه المقدر ما مر أيضا •
ويحتمل أن يقدر (من قبل) تحريم ما حرم على أمتهك، 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. وابراهيم. ومن بعدهما
حتى انتهى الامر الينا (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ) بذلك التحريم (وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١١٨) حيث فعلوا
ما عوقبوا عليه بذلك حسبا نعى عليهم قوله تعالى: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)
الآية، وفيه تنبيه على الفرق بينهم وبين غيرهم فى التحريم وانه كما يكون للبصرة يكون للعقوبة •

﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا السُّوءَ ﴾ هو مايسىء صاحبه من كفر أو معصية ويدخل فيه الافتراء على الله تعالى ، وعن ابن عباس أنه الشرك ، والتعميم أولى ﴿ بَجَهَالَةٍ ﴾ 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 : هى هنا تعدى الطور وركوب الرأس لا ضد العلم ، ومنه ما جاء فى الخبر « اللهم أعوذ بك من أن أجهل أو يجهل على » وقول الشاعر :

الا لا يجهل أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

نعم كثيرا ما تصحب هذه الجهالة التى هى بمعنى ضد العلم ، وفسرها بعضهم بذلك وجعل الباء للبابسة والجار والمجرور فى موضع الحال أى ملتبسين بجهالة غير عارفين بالله تعالى وبعقابه أو غير متدبرين فى 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 فى الصلاح ، وفسر بعضهم الاصلاح بالاستقامة على التوبة ﴿ إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا ﴾ أى التوبة كما قال غير واحد ، ولعل الاصلاح مندرج فى التوبة وتكميل لهاه وقال أبو حيان : الضمير عائد على المصادر المفهومة من الافعال السابقة أى من بعد عمل السوء والتوبة والاصلاح ، وقيل : يعود على الجهالة ، وقيل : على السوء على معنى المعصية وليس بذاك ﴿ لَعَفُورٌ ﴾ لذلك السوء ﴿ رَحِيمٌ ۝ ۱۹ ﴾ يثيب على طاعته سبحانه فعلا وتركها ، وتكرير (إن ربك) لتأكيد الوعد واظهار كمال العناية بانجازه ، والتعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم مع ظهور الأثر فى التائبين للإيماء الى 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 يأتى الذنوب يأتىها بقلة فكر فى عاقبة الأمر أو عند غلبة الشهوة أو فى جهالة الشباب فذكر الاكثر على عادة العرب فى 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 وهى الجماعة الكثيرة ، فاطلاقها عليه عليه السلام لاستجماعه كمالات لا تكاد توجد الا متفرقة فى أمة جمة •

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رئيس الموحدين وقدوة المحققين الذى نصب أدلة التوحيد ورفع اعلامها وخفض رايات الشرك وجزم بيواتر الحجج هامها ، وقال مجاهد : سمي عليه السلام أمة لانفراده بالايان فى وقته مدة ما ، وفى صحيح البخارى أنه عليه السلام قال لسارة : نيس على الأرض اليوم مؤمن غيرى وغيرك ، وذكر فى القاموس أن من معانى الأمة من هو على الحق مخالف لسائر الأديان ، والظاهر أنه مجاز يجعله كأنه جميع ذلك المصر لان الكفرة بمنزلة العدم ، وقيل : الأمة هنا فملة بمعنى مفعول كالرحلة بمعنى

(٢-٣٢-ج-١٤ - تفسير روح المعاني)

المرحول اليه، والنخبة بمعنى المنتخب من أمه إذا قصده أو اقتدى به أي كان مأموماً أو مؤتماً به فان الناس كانوا يقصدونه للاستفادة ويقتدون بسيرته •

وقال ابن البارى : 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 والطعن في النبوة وتحريم ما أحل الله تعالى للايذان بأن حقيقة دين الاسلام وبطلان الشرك وفروعه أمر ثابت لا ريب فيه . وفي ذلك أيضا رد لقريش حيث يزعمون أنهم على دينه ، وقيل : إنه تعالى لما بين حال المشركين وأجرى ذكر اليهود بين طريقة ابراهيم عليه السلام ليظهر الفرق بين حاله وحال المشركين وحال اليهود (قَاتَنَّا اللَّهَ) مطيعا له سبحانه قائما بأمره تعالى (حَنِيفًا) مائلا عن كل دين باطل إلى الدين الحق غير زائل عنه •

(وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ ١٢٠) في أمر من أمور دينهم أصلا وفرعا، صرح بذلك مع ظهوره قيل : رداعا ككفار قريش في قولهم : نحن على ملة أبينا إبراهيم ، وقيل : لذلك وللرد على اليهود المشركين بقولهم : (عزير ابن الله) في افتراءهم وزعمهم أنه عليه السلام كان على ما هم عليه كقوله تعالى : (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين) إذ به ينتظم أمر إيراد التحريم والسبت سابقا ولاحقا •

(شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ) صفة ثالثة لامة - والجار والمجرور متعلق - بشاكرًا - كما هو الظاهر، وأوثر صيغة جمع القلة قيل : للايذان بأنه عليه السلام لا يخل بشكر النعمة القليلة فكيف بالكثيرة وللتصريح بأنه عليه السلام على خلاف ما هم عليه من الكفران بأنعم الله تعالى حسبما أشير إليه بضرب المثل ، وقيل : ان جمع القلة هنا مستعار لجمع الكثرة ولا حاجة إليه •

وفي بعض الآثار أنه عليه السلام كان لا يتعدى إلامع ضيف فلم يجد ذات يوم ضيفا فأخر غداه فاذا هو بفوج من الملائكة عليهم السلام في صورة البشر فدعاهم إلى الطعام فخيّلوا أنهم جداما فقال : الآن وجبت • واطلتم شكرا لله تعالى على أنه عافاني مما ابتلاكم به ، وجوز أبو البقاء كون الجار والمجرور متعلقا بقوله تعالى : (اجْتَبَاهُ) وهو خلاف الظاهر . وجعل بعضهم متعلق هذا محذوفا أي 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 إليه تعالى وهو ملة الاسلام وليست نتيجة هذه الهداية - كما في ارشاد العقل السليم - مجرد اهتدائه عليه السلام بل مع ارشاد الخلق أيضا إلى ذلك والدعوة إليه بمعونة قرينة الاجتباء •

وجوز بعضهم كون (الى صراط) متعلقا - باجتباه وهداه - على التنازع ، والجملة اما حال بتقدير قد على المشهور واما خبر ثان لإن ، وجوز أبو البقاء الاستئناف أيضا (وَءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً) بأن حبيه إلى الناس حتى ان جميع أهل الأديان يتولونه ويثنون 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 فى 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 لظاهر كمال الاعتناء بشأنه وتفخيم مكانه عليه السلام ﴿ وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ١٢٢ ﴾ داخل في عدادهم كائن معهم في الدرجات العلى من الجنة حسبما سأل بقوله : (والحقني بالصالحين) وأراد بهم الأنبياء عليهم السلام ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ وهي على ما روى عن قتادة الإسلام المعبر عنه آنفا بالصراط المستقيم، وفي رواية أخرى عنه أنها جميع شريعته إلا ما أمر صلى الله عليه وسلم بتركه : وفي التفسير الخازني حكاية هذا عن أهل الأصول ، وعن ابن عمرو بن العاص أنها مناسك الحج هـ

وقال الامام : قال قوم إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان على ملة ابراهيم وشريعته وليس له شرع متفرد به بل بعث عليه الصلاة والسلام لإحياء شريعة ابراهيم لهذه الآية ، 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 صلى الله عليه وسلم 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 بمتابعته في كيفية الدعوة إلى التوحيد وهي أن يدعو إليه بطريق الرفق والسهولة وإيراد الدلائل مرة بعد أخرى بأنواع كثيرة على ما هو الطريقة المألوفة في القرآن اهـ . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يحتاج إليه لأن المعتقد الذي تقتضيه دلائل العقول لا يمتنع أن يوحى ليتضافر المعقول والمنقول على اعتقاده ، ألا ترى قوله تعالى : (قل إنما يوحى إلى إنما الهكم اله واحد) كيف تضمن الوحي بما اقتضاه الدليل العقلي ، فلا يمتنع 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 والنقلي على هذا المطالب الجميل ، وآخر بأنه ظاهر في حمل الملة على كيفية الدعوة ولا شك أن ذلك ليس داخلا في مفهومها فانها ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان الانبياء عليهم السلام من أمملت الكتاب اذا أمليته وهي الدين بعينه لكن باعتبار الطاعة له ، وتحقيقه أن الوضع الإلهي مهما نسب إلى من يؤديه عن الله تعالى يسمى ملة ومهما نسب إلى من يقيمه يسمى دينا ، قال الراغب : الفرق بينهما وبين الدين أنها لا تضاف إلا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي يسند إليه ولا تسكاد توجده إضافة إلى الله تعالى ولا إلى آحاد أمة النبي عليه السلام ولا تستعمل إلا 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 ثانياه واستدلال بعض الشافعية على وجوب الختان وما كان من شرعه عليه السلام ولم يرد به ناسخ مبنى على ذلك كما لا يخفى . ما روى عن ابن عمرو بن العاص ذكره في البحر والذي أخرجه ابن المنذر . والبيهقي 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 كما أسرع ما يصلى أحد من المسلمين ثم وقف به حتى اذا كان كأبطا ما يصلى أحد من المسلمين دفع به ثم رمى الجمرة ثم ذبح وحق ثم افاض به إلى 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 هـ وأنت تعلم أنه ليس نصا فيه ولا أظن أن أحدا يوافق على تخصيص ملته عليه السلام بمناسك الحج هـ

و(أن) تفسيرية أو مصدرية ومر الكلام في وصلها بالأمر، و(ثم) قيل: للتراخي الزماني لظهور أن أيامه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أيامه عليه السلام بكثير، واختار المحققون أنها للتراخي الرتبي لأنه أبلغ وأنسب بالمقام. قال الزمخشري: ان في (ثم) هذه ايداناً بأنه أشرف ما أوتي خليل الله عليه السلام من الكرامة وأجل ما أوتي من النعمة اتباع رسول الله ﷺ ملته وتعظيماً لمنزلة نبينا عليه الصلاة والسلام واجلالاً لمحله، 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 محله 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 على في الكشف على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس باتباع له بل هو مستقل بالأخذ عن أخذ ابراهيم عليه السلام عنه (حنيفاً) 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، معللاً ذلك بأنه مضاف اليه، وتعقبه بقوله: ليس كما قال لأن الحال قد يعمل فيها حروف الخفض إذا عملت في ذي الحال نحو مررت بزيد قائماً، وفي كلا الكلامين بحث لا يخفى. ومنع أبو حيان مجيء الحال من المضاف اليه في مثل هذه الصورة أيضاً وزعم أن الجواز فيها مما تفرد به ابن مالك والتزم كون (حنيفاً) حالاً من (ملة) لأنها والدين بمعنى أو من الضمير في (اتبع) وليس بشيء ولم يتفرد 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 عما هم عليه من عقد وعمل، وقوله تعالى: (إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ) بمعنى انما فرض تعظيمه والتخلي للعبادة وترك الصيد فيه تحقيقاً لذلك النفي الكلي وتوضيحاً له بابطال ما عسى يتوهم كونه قادحاً في السكينة فان اليهود كانوا يزعمون ان السبت من شعائر الاسلام وأن ابراهيم عليه السلام كان محافظاً عليه أي ليس السبت من شرائع ابراهيم وشعائر ملته عليه السلام التي أمرت باتباعها حتى يكون بينه وبين بعض المشركين علاقة في الجملة، وانما شرع ذلك لبني اسرائيل بعد مدة طويلة، وإيراد الفعل مبنياً للفعول جرى على سنن الكبرياء وايدان بعدم الحاجة الى التصريح بالفاعل لاستحالة الاسناد الى الغير. وقرأ أبو حيو (جعل) بالبناء للفاعل، وعن ابن مسعود والاعمش أنهم قرءوا (إنما أنزلنا السبت) وهو على ما قال أبو حيان تفسير معنى لا قراءة لمخالفته ذلك سواد المصحف، والمستفيض عنهما أنهم قرءوا كالجماعة انما جعل السبت (عَلَى الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ) على نبيهم حيث أمرهم بالجمعة فاخترتوا السبت وهم اليهود.

أخرج الشافعي في الام والشيخان في صحيحيهما عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا من بعدهم ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم يعني الجمعة فاختلفوا فيه فهدانا الله تعالى له فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد» وجاء عن ابن عباس رضي 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 نريد 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 فاتخذوا الاحد وكانهم انما اختاروه لانه مبتدأ الخلق، واختار هذا الامام وحمل (في) على التعليل أى اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، وقال الخفاجى: معنى (اختلفوا فيه) خالفوا جميعهم نبيهم فهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وظاهر الاخبار يقتضى انه عين لهم أولا يوم الجمعة، وقال القاضى عياض: الظاهر أنه فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة بغير تعيين ووكل الى اجتهادهم فاختلفت اجبارهم في تعيينه ولم يهدم الله تعالى له وفرض على هذه الأمة مينا ففازوا بفضيلته ولو كان منصوبا عليه لم يصح أن يقال (اختلفوا) بل يقال خالفوا، وقال الامام النووى: يمكن أن يكونوا امرؤا صريحا ونص عليه فاختلفوا 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 وانما اختاروا الاحد النصارى بعدهم بزمان وقيل: المراد اختلفوا فيما بينهم في شأنه ففضلته فرقة 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 منهم بها 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 قردة دون أولئك المطيعين، والتفسير الأول تفسير رئيس المفسرين وترجمان القرآن وحبر 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 ١٢٤) أى يقضى بينهم بالمجازاة على اختلافهم على نبيهم ومخالفتهم له في ذلك أو يفصل ما بين الفريقين منهم من الخصومة والاختلاف فيجازى كل فريق بما يستحقه من الثواب والعقاب، وفيه على هذا ايماء الى أن ما وقع في الدنيا من مسخ أحد الفريقين وانجاء الآخر بالنسبة الى ما سيقع في الآخرة شيء لا يعتد به، وعبر عن الفرض بالجعل وهو صولا بكلمة (على) للايدان بتضمنه للتشديد والابتلاء المؤدى الى العذاب، وعن اليهود بالاسم الموصول بالاختلاف اشارة الى علة ذلك، وقيل: المعنى انما جعل وبال ترك تعظيم السبت وهو المسخ كائنا وواقعا على الذين اختلفوا فيه أى أحلوا الصيد فيه تارة وحرهوه أخرى وكان حتما عليهم أن يتفقوا على تحريمه حسبا أمر الله تعالى به وروى ذلك عن قتادة، وفسر الحكم بينهم بالمجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى • ووجه إيراد ذلك ههنا بأنه أريد منه انذار المشركين وتهديدهم بما في مخالفة الانبياء عليهم السلام من الوبال كما ذكرت القرية التي كفرت بأنعم الله تعالى تمثيلا لذلك. واعترض بأن توسيط ذلك لما ذكر بين حكاية أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع ملة ابراهيم عايه السلام وبين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالدعوة اليها كالفصل بين الشجر ولحائه . وأجيب بأن فيه حثا على اجابة الدعوة التي تضمنها الكلام السابق وأمر بها في الكلام اللاحق فالتوسط نسبة الى الطرفين تخرجه من أن يكون الفصل به كالفصل بين الشجر ولحائه وهو كما ترى • واعترض أيضا بأن ظمة (بينهم) تحكم بأن المراد بالحكم هو فصل ما بين الفريقين من الاختلاف دون المجازاة باختلاف أفعالهم بالاحلال تارة والتحريم أخرى . ويرد هذا أيضا على تفسيره بالقضاء بالمجازاة

على اختلافهم جميعهم على نبيهم ومخالفتهم له فيما جاءهم به، وقد فسر بذلك على التفسير المأثور عن ترجمان القرآن، ومنهم من فسره عليه بما فسر به على التفسير المروي عن قتادة فيرد عليه أيضاً ما ذكر مع ما في ضمنه من القول باختلاف الاختلافين معني، والظاهر اتحادهما. وأجاب بعضهم عن الاعتراض بمنع حكم ظلمة (بينهم) بما تقدم فتأمل، وتفسير السبت باليوم المخصوص هو الظاهر الذي ذهب إليه الكثير، وجوز كونه مصدر سببت اليهود إذا عظمت سببها، قيل: ويجوز على هذا أن يكون في الآية استخدام ﴿ ادع ﴾ أي من بعث اليهم من الأمة قاطبة فحذف المفعول دلالة على التعميم، وجوز أن يكون المراد إفعال الدعوة تنزيلاً له منزلة اللازم للقصد إلى إيجاد نفس الفعل اشعاراً بأن عموم الدعوة غني عن البيان وإنما المقصود الأمر بإجادها على وجه مخصوص. وتعقب بأن ذلك لا يناسب المقام كما لا يناسب قوله تعالى: (وجادلهم) •

﴿إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ إلى الإسلام الذي عبر عنه تارة بالصراط المستقيم وأخرى بلمة إبراهيم عليه السلام، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير النبي ﷺ ما لا يخفى •

﴿بِالْحِكْمَةِ﴾ بالمقالة المحركة وهي الحجة القطعية المزيحة للشبه، وقريب من هذا ما في البحر أنها الكلام الصواب الواقع من النفس أجمل موقع ﴿وَالْمَوْعِظَةَ الْحَسَنَةَ﴾ وهي الخطابات المقنعة والعبير النافعة التي لا يخفى عليهم إنك تناصحهم بها ﴿وَجَادِلْهُمْ﴾ ناظر معانديهم ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ بالطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين واختيار الوجه الأيسر واستعمال المقدمات المشهورة تسكيناً لشغبهم واطفاء للهبهم كما فعله الخليل عليه السلام. واستدل بما قيل - أرباب المعقول بالآية على أن المعترف في الدعوة من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والخطابة والجدل حيث اقتصر في الآية على ما يشير إليها، وإنما تفاوتت طرق دعوته عليه الصلاة والسلام لتفاوت مراتب الناس، فمنهم خواص وهم أصحاب نفوس مشرقة قوية الاستعداد لإدراك المعاني قوية الانجذاب إلى المبادئ العالية مائلة إلى تحصيل اليقين على اختلاف مراتبه وهؤلاء يدعون بالحكمة بالمعنى السابق 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 الأسلاف ورسخ فيه من العقائد الباطلة فصار بحيث لا تنفعه الموعظة والعبير بل لا بد من إلقاء الحجر بأحسن طرق الجدل لتلين عريكته وتزول شكيمته وهؤلاء الذين أمر ﷺ بجادلهم بالتي هي أحسن، وإنما لم تعتبر المغالطة والشعر لأن فائدة المغالطة تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه إياه ومرتبة الرسول عليه الصلاة والسلام تنافي أن يغلط وتعالى أن يغلط، والشعر وإن كان مفيداً للخواص والعوام فإن الناس في باب الإقدام والاحجام أطوع للتخييل منهم للتصديق إلا أن مداره على الكذب ومن ثمة قيل: الشعر أكذبه أعذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) لا يقال: الشعر الذي هو أحد الصناعات قياس مؤلف من مقدمات مخيلة والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي نفى تعليمه عنه ﷺ لما قيل: كون الشعر مذموماً ليس لكونه كلاماً موزوناً مقفياً بل لاشتماله على تخيلات كاذبة 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 شفيقاً رفيقاً مانصه بالاحسن على ما ذهب إليه المحققون أنه تعميم للدعوة حسب مراتب المدعوين في الفهم والاستعداد، فمن دعى بلسان الحكمة ليفاد اليقين العيانى أو البرهاني هم السابقون، ومن دعى بالموعظة الحسنة وهى الاقناعات الحكيمية لا الخطابات 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 مركبة من مقدمات، مضمونة أو مقبولة من شخص معتقد فيه 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 التى اشارت اليها الآية فان كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء فدعوتهم إلى الحق الذى يريد الله تعالى منهم من معرفته بدليل الحكمة وهو الدليل الذوقى العيانى الذى يلزم منه العلم الضرورى بالمستدل عليه لأنه نوع من المعاينة كقولنا فى رد من زعم أن حقائق الاشياء كانت كامنة فى ذاته تعالى بنحو أشرف ثم أفاضها إنه لا بد وأن يكون لذاته سبحانه قبل الافاضة حال مغاير لما بعدها سواء كان التغيير فى نفس الذات أو فيما هو فى الذات فان حصل التغيير فى الذات لزم حدوثها وان حصل فيما هو فى الذات - أعنى حقائق الاشياء الكامنة - لزم أن تكون الذات محلاً للتغيير المختلف ويلزم من ذلك حدوثها • وكقولنا فى اثبات أنه سبحانه أظهر من كل شيء: إن كل أثر يشابهه صفة مؤثرة وأنه قائم بفعله قيام صدور كالاشعة بالنيرات والكلام بالمتكلم، فالاشياء هى ظهور الواجب بها لها لأنه سبحانه لا يظهر بذاته والاختلاف حالته، ولا يكون شيء أشد ظهوراً من الظاهر فى ظهوره لأن الظاهر أظهر من ظهوره وإن كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام فان القائم أظهر فى القيام من القيام والقاعد أظهر فى القعود من القعود وان كان لا يمكن التوصل إلى معرفتهما الا بالقيام والقعود فنقول: ياقائم وياقاعد، 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 كالوحد وما يلحق به، ومستنده الفؤاد وهو نور الله تعالى المشار اليه بقوله **وَيَلْقَى**: « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » والنقل من الكتاب والسنة، وشرطه الذى يتوقف عليه فتح باب النور ثلاثة أشياء. 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 والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) وثالثها أن تنظر فى تلك الاحوال أعنى البيان وما بعده بعينه تعالى وهى العين التى هى وصف نفسه لك أعنى وجودك من حيث كونه أثراً ونوراً لا بعينك التى هى 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 الذى يريد سبحانه منهم من اليقين الحقيقى فى اعتقادهم بدليل الموعظة الحسنة وهى الدليل العقلى اليقيني الذى يلزم منه اليقين فى الايمان به

سبحانه وبغيره مما أمرهم بالايان 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 والارتفاع 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 يلزم 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 فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما المراد منه وهو كما ترى ، وإنما ذكرته لتعلم حال المرؤس من حال الرئيس ، ولقد رأيت مشايخ هذه الطائفة يتكلمون بما هو كشوك القناقد ويحسبونه كريش الطواويس ، وجوز أن يراد بالحكمة والموعظة الحسنة القرآن المجيد فإنه جامع لكلا الأمرين فكأنه قيل : ادع بالقرآن الذي هو حكمة وموعظة حسنة وقيل غير ذلك ، ومنه أن الحكمة النبوة وليس من الحكمة ، وفسر بعضهم المجادلة الحسنة بالاعراض عن أذام وادعى أن الآية منسوخة بآية السيف ، والجمهور على أنها محكمة وأن معنى الآية ما تقدم ، ولكون الحكمة أعلى الدلائل وأشرفها والمدعويين به الكاملين الطالبين للمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وقيل ما هم جئ بها أولاً ، ولكون الجدل أدنى الدلائل إذ ليس المقصود منه سوى إلزام الخصم وإفحامه ولا يستعمل إلا 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 يكونوا في النقصان بمرتبة أولئك المشاغبين وسطت بين الأمرين ، و كأنه إنما لم يقل : ادع إلى سبيل بالحكمة والموعظة والجدال الاحسن لما ان الجدال ليس من باب الدعوة بل المقصود منه غرض آخر مغاير لها وهو الالزام والافحام لما قاله الامام فليفهم

(إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ) الذي أمرك بدعوة الخلق إليه وأعرض عن قبوله •

(وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥) إليه وهو تعليل لما ذكر أولاً من الأمرين 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 يبقى على الضلال وبمن يهتدى إليه فيجازى كلا منهما ما يستحقه كذا قيل . واعترض بأن دلالة الآية على المجازاة مسلمة وأما أن حصول الهداية والضلالة ليس لغیره تعالى فالآية لا تدل عليه أصلاً . وأجيب بأنه إذا انحصر علم الهداية والضلالة فيه تعالى علم أنه لا يكون لغیره سبحانه عليهما فكيف يكون له حصولهما فالقول بعدم دلالة الآية على ذلك غير سديد ، وقيل : المعنى اسلك في الدعوة والمناظرة الطريقة المذكورة فإنه تعالى هو أعلم بحال من لا يرعوى عن الضلال لسوء اختياره وبحال من بصير أمره إلى الاهتداء لما فيه من الخير فما شرعه لك في الدعوة هو الذي تقتضيه الحكمة فإنه كاف في هداية المهتدين وازالة

عذر الضالين ، وقيل: المعنى إنما عليك البلاغ فلا تلح عليهم أن أبوا بعد البلاغ مرة أو مرتين مثلاً فإن ربك هو أعلم بهم فمن كان فيه خير كفته النصيحة اليسيرة ومن لا خير فيه عجزت عنه الحيل. وتقديم 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 جرى به على صيغة الاسم المنبئ عن الثبات ، وجملة (هو أعلم بالمهتدين) قيل: عطف على جملة (إن ربك) الخ أو على خبر إن وتكرير (هو أعلم) للتأكيد والإشعار بتباين حال المعلومين وما لهما من العقاب والثواب وهو في الجملة الأولى ضمير فصل للتخصيص كما هو ظاهر كلام البعض أو للتقوية كما قيل، ولا يخفى ما في التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم من اللطافة .

(وَإِنْ عَاقَبْتُمْ) أى إن أردتم المعاقبة ﴿فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ أى مثل ما فعل بكم وقد عبر عنه بالعقاب على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب نحو كما تدين تعدان على نهج المشاكاة ، وقال الخفاجي : إن العقاب في العرف مطلق العذاب ولو ابتداء وفي أصل اللغة المجازاة على عذاب سابق فإن اعتبر الثاني فهو مشاكاة وإن اعتبر الأول فلا مشاكاة ، وعلى الاعتبارين صيغة المفاعلة ليست للمشاركة ، والآية نزات في شأن التمثيل بحمزة رضى الله تعالى عنه يوم أحد ، فقد صح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقف على حمزة يوم استشهد فنظر إلى منظر لم ينظر إلى شيء . فط كان أوجع لقلبه منه ونظر إليه قد مثل به فقال : رحمة الله تعالى عليك فأنك كنت ما علمت وصولاً للرحم فعولاً للخيرات ولولا حزن من بعدك عليك لسرني 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 بنحواتهم النحل (وإن عاقبتم) إلى آخرها فكفر عليه الصلاة والسلام عن يمينه وأمسك عن الذي أراد وصبر ، فهي على هذا مدنية . وذهب النحاس إلى 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 إليه عليه الصلاة والسلام وإلى من يتابعه بمراعاة العدل مع من يناصبهم والمهاتلة فإن الدعوة لا تكاد تنفك عن ذلك كيف لا وهي . ووجه لصرف الوجوه عن القبل المعبودة وإدخال الاعناق في قلادة غير معهودة قاضية عليهم بفساد ما يأتون وما يذرون وبطلان دين استمرت عليه آباؤهم الأولون وقد ضاقت بهم الحيل وعيت بهم العيال وسدت عليهم طرق الحاجة والمناظرة وأرتجت دونهم أبواب المباحثة والمحاورة . وترددت في صدورهم الأنفاس ووقعوا في حيص بيص يضربون أنفاساً في أسداس لا يجدون إلا الأسننة مركبا ويختارون الموت الأحمر دون دين الإسلام مذهباً ، وإلى 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 ، فإن التذية على تلك القضية للإشارة إلى أن الدعوة لا تخلو من مثل ذلك وأن المجادلة تنجر إلى المجادلة فإذا وقعت فاللائق ما ذكر فلا فرق في الارتباط بحسب المآل بين أن تكون

مكية وأن تكون مدنية ، وخصوص السبب لا ينافي عموم المعنى ، فالمعول عليه عدم العدول عما قاله الجمهور .
 وقرأ ابن سيرين : (وان عقبتهم فعقبوا) بتشديد القافين أى وان قفيتم بالانتصار فقفوا بمثل ما فعل بكم غير متجاوزين عنه . واستدل بالآية على أن اللبقتصر أن يفعل بالجاني . مثل ما فعل في الجنس والقدر وهذا لا خلاف فيه . وأما اتحاد الآلة بأن يقتل بحجر من قتل به وبسيف من قتل به مثلاً فذهب اليه بعض الأئمة ، ومذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه لا قود الا بالسيف ، ووجه ذلك مع أن الآية ظاهرة في خلافه أن القتل بالحجر ونحوه مما لا يمكن مهائلة مقداره شدة وضعفا فاعتبرت مهائلته في القتل وازهاق الروح والأصل في ذلك السيف كما ذكره الرازى في أحكامه . وذكر بعضهم أنه اختلف في هذه الآية فأخذ الشافعى بظاهرها ، وأجاب الحنفية بأن المهائلة في العدد بأن يقتل بالواحد واحد لأنها نزلت لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا مثلن بسبعين منهم لما قتل حمزة ومثل به كما سمعت فلا دليل فيها ، وقال الواحدى : انها منسوخة كغيرها من المثلة وفيه كلام فى شروح الهداية .
 وفى تقييد الأمر بقوله سبحانه (وان عاقبتهم) حث على العفو تعريضا لما فى « إن ، الشرطية من الدلالة على عدم الجزم بوقوع ما فى حيزها فكأنه قيل : لا تعاقبوا وان عاقبتهم الخ كقول طبيب لمريض سأله عن أكل الفاكهة ان كنت تأكل الفاكهة فكل الكمثرى ، وقد صرح بذلك على الوجه الآ كد فقيل :
 ﴿ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ ﴾ أى عن المعاقبة بالمثل ﴿ لَهْوٌ ﴾ أى لصبركم ذلك على حد (اعدلوا هو أقرب للتقوى)
 ﴿ خَيْرٌ ﴾ من الانتصار بالمعاقبة ﴿ لِلصَّابِرِينَ ۙ ۱۲۶ ﴾ أى لكم الا أنه عدل عنه الى ما فى النظم الجليل مدحاً لهم وثناء عليهم بالصبر ، وفيه ارشاد الى أنه إن صبرتم فهو شيمتكم المعروفة فلا تتركوها إذا فى هذه القضية أو وصفاهم بصفة تحصل لهم اذا صبروا عن المعاقبة فهو على حد من قتل قتيلا وهو الظاهر من اللفظ ، وفيه ترغيب فى الصبر بالغ ، ويجوز عود الضمير الى مطلق الصبر المدلول عليه بالفعل ، والمراد بالصابرين جنسهم فيدخل هؤلاء دخولا اوليا ، ثم انه تعالى أمر نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم صريحا بما نذب اليه غيره تعريضا من الصبر لأنه عليه الصلاة والسلام أولى الناس بعزائم الأمور لزيادة علمه بشؤنه سبحانه وثوقه به تعالى فقال تعالى :
 ﴿ وَأَصْبِرْ ﴾ على ما أصابك من جهتهم من فنون الآلام والأذى وعائنت من اعراضهم بمد الدعوة عن الحق بالكلية ﴿ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ استثناء مفرغ من أعم الاشياء أى وما صبرك ملاسا ومصحوبا بشيء من الاشياء الا بذكر الله تعالى والاستغراق بمراقبة شؤنه والتبطل اليه سبحانه بمجامع الهمة ، وفيه من تسلية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتموين مشاق الصبر عليه وتشريفه مالا مزيد عليه أو الا بمشيتته المبنية على حكم بالغة مستتعبة لعواقب حميدة فالتسلية من حيث اشتماله على غايات جليلة قاله شيخ الاسلام .
 وقال غير واحد : أى الا بتوفيقه ومعونته فالتسلية من حيث تيسير الصبر وتسهيله ولعل ذلك أظهر مما تقدم .

﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ أى على الكافرين وكفرهم بك وعدم متابعتهم لك نحو (فلا تأس على القوم الكافرين) وقيل : على المؤمنين وما فعل بهم من المثلة يوم أحد ﴿ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ ﴾ بفتح الضاد ، وقرأ ابن كثير بكسرها وروى ذلك عن نافع ، ولا يصح على ما قال أبو حيان عنه وهما لغتان كالقول والقبيل أى

لا تكن في ضيق صدر و حرج وفيه استعارة لا تخفى ولا داعى الى ارتكاب القلب ، وقال أبو عبيدة: الضيق بالفتح . يخفف ضيق كهين وهين أى لا تك فى أمر ضيق . وردة أبو على كما فى البحر بأن الصفة غير خاصة بالموصوف فلا يجوز ادعاء الحذف ولذلك جاز مررت بكاتب وامتنع بأكل . وتعقب بالمنع لأنه اذا كانت الصفة عامة وقدر موصوف عام فلا مانع منه (**مَّا يَمْكُرُونَ ١٢٧**) أى من مكرهم بك فيما يستقبل فالأول كما فى إرشاد العقل السليم نهى عن التلم بمطلوب من جهتهم فات والثانى نهى عن التلم بمحذور من جهتهم آت ، وفيه أن النهى عنهما مع أن انتفاءهما من لوازم الصبر المأمور به لزيادة التأكيد وإظهار كمال العناية بشأن التسلية والا فهل يخطر ببال من توجه إلى الله تعالى بشرائره متنزها عن كل ما سواه سبحانه من الشواغل شيء مطلوب فينهى عن الحزن بفواته ، وقيل : يمكرون بمعنى مكروا ، وإنما عبر بالمضارع استحضر 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 ايدائهم له بالتمثيل بأحبابه ونحوه والمراد من النهين محض التسلية لا حقيقة النهى ، وأنت تعلم أن الظاهر ابقاء المضارع على حقيقته فتأمل *

(**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 متبوعية 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 ان 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 فكذا أنه قيل : إن الله مع الذين صبروا ، وإنما أوتر عايه ما فى النظم الكريم مبالغة فى الحث على الصبر بالتنبيه على أنه من خصائص أجل النعوت الجليلة وروادفه كما أن قوله تعالى :

(**وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ١٢٨**) 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 **عنه** بأن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ، وتكرير الموصول للايدان بكفاية كل من الصلتين فى ولايته سبحانه من غير أن تكون احدهما تنمة للآخرى ، وايراد الأولى فعلى للدلالة على الحدوث كما أن ايراد الثانية اسمية لافادة كون مضمونها شيمة راسخة لهم ، وتقديم التقوى على الاحسان لما أن التخاية مقدمة على التحلية ، والمراد بالموصولين ا. ا جنس المتقين والمحسنين ويدخل عليه الصلاة والسلام فى زميرتهم دخولا أوليا وإما هو **عنه** وأشياء عرضى الله تعالى عنهم وعبر بذلك عنهم مدحا لهم وثناء عليهم بالنعتين الجميلين ، وفيه رهن الى أن صنيعة عليه الصلاة والسلام مستتبع لاقتداء الأمة به كقول من قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما عند التعزية :

اصبر نمكن 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 الطيبي حيث قال : إنه تعالى لما أمر حبيبه بالصبر على أذى المخالفين ونهاه عن الحزن على عنادهم وابتاهم الحق وعمه يلحقه من مكرهم وخذاعهم علل ذلك بقوله سبحانه : (إن الله) الخ أى لا تقال 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 إيراد 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 حمل 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 ائترض عليهم ، ويوهم كلام بعضهم أن الجملة في موضع التعليل 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 التعدي 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 وأوصيكم بنحو آية سورة النحل هذا

(ومن باب الاشارة في الآيات) (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) أى بما كان وما يكون فيفرقه بين المحق 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 وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) قال السيادي : العدل رؤية المنمة منه تعالى قديما وحديثا ، والاحسان الاستقامة بشرط الوفاء إلى الابد ، وقيل : العدل أن لا يرى العبد فائرا عن طاعة مولاه 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 بعهد الله) المأخوذ عليكم في عالم الارواح بالبقاء على حكمه وهو الاعراض عن الغير والتجرد عن العلائق والعوائق في التوجه إليه تعالى إذا عاهدتم أى تذكريتموه بأشراق نور النبي صلى الله عليه وسلم عليكم وتذكيره اياكم ، قال النصر اباذى : العهود مختلفة فعهد العوام لزوم الظواهر وعهد الخواص حفظ السرائر وعهد خواص الخواص التخلي من الكل لمن له الكل (ما عندكم) من الصفات ينفذ لكان الحدوث (وما عند الله باق) لمكان القدم فالعبد الحقيقي من كان فانها من أوصافه باقيا بما عند الله تعالى كذا في أسرار القرآن (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى) أى

عملا يوصله الى كماله الذي يقتضيه استعداده (وهو مؤمن) معتقد للحق اعتقادا جازما (فلنحييه حياة طيبة) أى حياة حقيقية لاموت بعدها بالتجرد عن المواد البدنية والانخراط في سلك الأنوار القدسية وانتلذذ بكالات الصفات ومشاهدات التجليات الافعالية والصفائية (ولنجزيهم 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 فانظر كم بينهما من التفاوت في الحسن، ويقال: الحياة الطيبة ما تكون مع المحبوب ومن هنا قيل:

كل عيش ينقضى ما لم يكن مع مريح مالذك العيش ماح

(ثم أن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم) قال سهل هو إشارة الى الذين رجعوا القهقري في طريق سلوكهم ثم عادوا أى إن ربك للذين هجروا وقرنا 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 ما صدر منهم من نعم عليهم بصنوف الانعام، وقيل: إن ربك للذين هاجروا أى تباعدوا عن موطن النفس بترك المألوفات والمشتبهات من بعد ما فتنوا بها بحكم النشأة البشرية ثم جاهدوا في الله تعالى بالرياضات وسلوك طريقته سبحانه بالترقى في المقامات والتجريد عن التعلقات وصبروا عما تحب النفس وعلى ما تكرهه بالثبات في السير ان ربك لغفور يستر غواشى الصفات النفسانية رحيم بافاضة الكمال والصفات القدسية (ضرب الله مثلا) للنفس المستعدة القابلة لفيض القلب الثابتة في طريقا كتساب الفضائل الآمنة من خوف فواتها المطمئنة باعتقادها (يأتيها 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 ووبهاها 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 أنجذبت 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 المكربة (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 (أن 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 (قاتل الله) مطيما له سبحانه على أكمل وجه (حنيفاً) مائلا عن كل ما سواه تعالى (وما كان من المشركين) بنسبة شىء الى غيره سبحانه (شاكرا) لانعمه مستعملا لها على ما ينبغي (اجتباها) اختاره بلا واسطة عمل لكونه من الذين سبقت لهم الحسنى فتقدم كشوفهم على سلوكهم (وهدها) بعد الكشف (الى صراط مستقيم) وهو مقام الارشاد والدعوة ينعون به مقام الفرق بعد الجمع (وآتيناه في الدنيا حسنة) وهي الذكر الجميل والملك العظيم والنبوة (ولانه 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 توهم أن ما أوتيه في الدنيا ينقص مقامه في العقب كما قيل إن مقام الولي المشهور دون الولي الذي في زوايا الحمول، واليه الاشارة بقولهم: الشهرة آفة، وقد نص

على ذلك الشعرا في بعض كتبه (انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه) وهم اليهود واختاروه لانه اليوم الذي انتهت به أيام الخاق فكان بزعمهم أنسب لترك الاعمال الدنيوية وهو على ما قال الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات يوم الابد الذي لا انقضاء له فإليه في جهنم ونهاره في الجنة واختيار النصارى ايوم الاحد لانه أول يوم اعتنى الله تعالى فيه بخاق الخاق فكان بزعمهم أولى بالتفرغ لعبادة الله تعالى وشكره سبحانه، وقد هدى الله تعالى لما هو أعظم من ذلك وهو يوم الجمعة الذي أكمل الله تعالى به الخاق وظهرت فيه حكمة الاقتدار بخاق الانسان الذي خاق على صورة الرحمن فكان أولى بأن يتفرغ فيه الانسان للعبادة والشكر من ذنك اليومين وسبحان من خلق فهدي (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 الأخلاق الموهوبة 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 الكمالات 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 والتعرض لتجليات الجمال والجلال وتوارد واردات الأانس والهيبة فهو بحضور القلب لمن كان له قلب والاحتراس عن الغفلة والغيبة عند التلويينات 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 المنخلعين عن الناسوت المتنورين بنور اللاهوت، ما بقى لهم قاب ولا وصف كلما لاح لهم نور من سبجات أنوار الجمال احترقوا وتفاؤوا وكلما ضرب لهم حجاب ورد وجودهم تشويقا وتعظيما ذاقوا من ألم الشوق وحرقة الفرقة ما عيل به صبرهم وتحقق موتهم، والصبر بالله تعالى هو لأهل التمكين في مقام الاستقامة الذين أفناهم الله تعالى بالكلية وما ترك عليهم شيئا من بقية الأنية والأثنية 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 تبشره 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) لانشراح صدرك بي (ان الله مع الذين اتقوا) بقاياهم وفنوا فيه سبحانه (والذين هم محسنون) بشهود الوحدة في الكثرة وهؤلاء الذين لا يحجبهم النمرق عن الجمع ولا الجمع عن الفرق ويسعهم مراعاة الحق والخاق، وذكر الطيبي أن التقوى في الآية بمنزلة التوبة للعارف والاحسان بمنزلة السير والسلوك في الأحوال والمقامات إلى أن ينتهي إلى نحو الرسم والوصول إلى مخدع الأانس، هذا والله سبحانه الهادي إلى سواء السبيل ففسأله جل شأنه أن يهدينا إليه ويوفقنا للعلم النافع لديه ويفتح لنا خزائن الأسرار 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)

فَهْرِسْتِيسْت

الجزء الرابع عشر من تفسير روح المعاني

صحيفة	صحيفة
مسحورون)	(سورة الحجر)
٢١ ذكر شيء من الدلائل السماوية على التوحيد	٢ مناسبتها لما قبلها
٢٣ حفظ السماء من الشياطين الا من استرق السمع	٣ بيان وجه التغاير بين الكتاب والقرآن
٢٣ ذكر مطاعن الفلاسفة في استراق الشياطين السمع	٤ الكلام على رب ولغاتها
٢٤ جواب الامام الرازي على تلك المطاعن	٥ الكلام على معنى رب واحكامها
٢٥ بيان ضعف اجوبة الامام الرازي	٧ اقوال المفسرين في معنى رب من قوله (ربما
٢٧ الاستدلال على التوحيد بأحوال الارض	يود الذين كفروا) الخ
٢٩ تأويل قوله (وان من شيء الا عندنا خزائنه)	٩ تأويل قوله تعالى (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا
٣٠ تفسير قوله (وأرسلنا الرياح لواقح) الخ	ويلبهم الأمل)
٣٢ الاستدلال على حال علم الله بعلمه بالمستقدمين والمستأخرين	١٠ بيان ان الله جعل لكل أمه في هلاكها أجلا
٣٣ مبحث في المادة التي خلق منها الانسان	١١ بيان أن الامم لا تتقدم عن أجالها المقدر
٣٤ مبحث في المادة التي خلق منها الجن	ولا تتأخر
٣٥ مذهب جمهور ارباب الملل وأصحاب الروحانيات وبعض متقدمي الفلاسفة في اثبات وجود الجن خلافا لمعظم الفلاسفة المنكرين لوجودهم	١٢ رمى الكفار النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون
٣٥ اختلاف المثبتين في حقيقة الجن	١٢ اقتراح الكفار على النبي أن يأتيهم بالملائكة
٣٦ اختلاف العلماء في الجن هل هم جنس غير الشياطين ام لا وهل يتناسلون أم لا وبيان اصنافهم	١٣ بيان ان الملائكة لو نزلت لجاءت بنقيض مطلوبهم
٣٦ مبحث في الكلام على الروح	١٥ الكلام على لفظة « اذا »
٣٧ بيان النسكئة في اضافة الروح الى ضميره تعالى في الآية	١٦ الكلام على تكفل الله بحفظ القرآن
	١٧ تأويل قوله تعالى (كذلك نسلكه في قلوب
	المجرمين)
	١٩ بيان أن سنة الله في اهلاك المكذبين من هذه الامة كسنته في الغابرين
	١٩ تأويل قوله (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء
	فظلوا فيه يمرجون) الآية
	٢٥ توجيه الاضراب في قوله (بل نحن قوم

صحيفة	صحيفة
٧١	٣٨
حكاية ما صدر من قوم لوط حين وقوفهم	بيان مذهب المتكلمين في الروح
على مكان الاضياف	٤١
٧٢	اختلاف العلماء في حدوث الروح هل هو
تفسير قوله تعالى (لعمر ك انهم انى سلرتهم	قبل الابدان او بعدها ويتفرع على هذا
بهمرون)	مباحث ممتعة جدية بالاهتمام
٧٤	٤٥
أخذ الصيحة للمجرمين	أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام
٧٤	٤٦
الدليل على جواز الحكم بالفراسة	امتناع ابليس اللعين من السجود لآدم
٧٥	عليه السلام
تكذيب أصحاب الحجر صالحا عليه السلام	٤٧
واعراضهم عما جاء به من الآيات	طرد ابليس واعنه الى يوم الدين
٧٦	٤٨
تسليمة النبي ﷺ بالانتقام من آذاه وكذبه	تأويل تعالى قوله (قال فانك من المنظرين) الخ
يوم القيامة	٤٩
٧٨	اقسام ابليس على أن يزين المعاصي لذرية آدم
أقوال العلماء في المراد بالسبع المثاني	وان يغويهم
٧٨	٥٠
الكلام على اشتقاق المثاني	تأويل الممتزلة الاغواء
٧٩	٥١
تأويل قوله تعالى (لا تمدن عينك الى ما متعنا به	تأويل قوله (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان
أزواجنا منهم الآية) .	الامن اتبعك من الغاوين)
٨٠	٥٢
بيان المراد بالمقتسمين الدين جعلوا القرآن	بيان أبواب جهنم وتخصيص كل فريق من
عضين وتحقيق الكلام على التشبيه الواقع	الفؤاد باب
في الآية	٥٣
٨٤	(ومن باب الاشارة)
بيان انه لا منافاة بين قوله تعالى (فورك	تفسير قوله تعالى [ان الماتقين في جنات وعيون]
لسألنهم أجمعين) وبين قوله (فيومئذ	٥٨
لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)	اختلاف العلماء في نزع الفل من قلوب أهل
٨٩	الجنة هل يكون في الدنيا او في الآخرة
تفسير (انا كفيناك المستهزئين)	٥٩
٨٧	تفسير قوله تعالى (نبيء عبادى انى أنا النفر
تفسير (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين)	الرحيم)
٨٨	٦٠
(ومن باب الاشارة في الآيات)	قدوم الملائكة على ابراهيم ووجهه منهم
(سورة النحل)	٦١
٨٩	تبشير الملائكة لابراهيم عليه السلام باسحاق
٩٠	وتعجبه من ذلك
بيان أن المراد بامر الله ما وعد الله نبيه صلى	٦٢
الله تعالى عليه وسلم من النصر والظفر على	الدليل على أن اليأس من رحمة الله كفر
الاعداء والانتقام منهم لا الامر الشرعى	وذكر خلاف العلماء في ذلك
٩٢	٦٢
بيان طريق علم الرسول باتيان ما وعد به	تفسير قوله تعالى (قال فما خطبكم) الخ
٩٤	٦٣
الدليل على ان النبوة منة من الله والرد	بيان مذاهب النجاة في الاستثناءين الواقعين
على المتصوفة القائلين بانه لا حاجة لخلق	في قوله تعالى (الا آل لوط انا المنجوم اجمعين
الى ارسال الرسل عليهم السلام	الا امراته) وتحقيق المقام في ذلك
٩٤	٦٧
تفسير قوله تعالى (ان أنذروا أنه لا اله الا	قدوم الملائكة الى لوط عليه السلام
أنا فاتقون)	٦٨
٩٦	تأويل قوله (فأمر بأهلك بقطع من الليل)
شروع في ذكر ادلة التوحيد والاستدلال	تفسير قوله تعالى (وامضوا حيث تؤمرون)
بخلق السموات والارض)	٧٠
	الابناء الى لوط بان دابر قومه قطارح مصبحين

