

# رُوحُ البَعَانِ

عَلَى

## تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبِينِ

لِجَاهِةِ الْمُحَقِّقِينَ وَعَمَدَةِ الْمُدَقِّقِينَ مَرَجِعِ أَهْلِ الْعِرَاقِ

وَمُفْتَى بَغْدَادِ الْعِلْمِ أَيْ الْفَضْلِ

شَهَابِ الدِّينِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْإِلَوِيِّ الْبَغْدَادِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١٢٧٠ هـ سَبَقَى اللَّهُ تَرَاهُ

صَيِّبِ الرَّحْمَةِ وَأَفَاضِ عَلَيْهِ سَجَالَ

الْإِحْسَانِ وَالنِّعَةِ آمِينَ



وَالرَّزَقِ

لِرَبِّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# رُوحُ الْمَعَانِي

في

## تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِيَّاتِ

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



الجزء السابع عشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية بأذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المصيرية

ولز

لحياء التراث العربي

ببيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## (سورة الانبياء ٢١)

نزلت بمكة كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وفي البحر أنها مكية بلا خلاف وأطلق ذلك فيها، واستثنى منها في الاتقان قوله تعالى (أفلا يرون أنا أناتى الأرض) الآية وهي مائة واثنان عشرة آية في عد الكوفي واحدى عشرة في عد الباقرين كما قاله الطبرسى والدانى، ووجه اتصالها بما قبلها غنى عن البيان ، وهي سورة عظيمة فيها موعظة نفخية ، فقد أخرج ابن مردويه . وأبو نعيم في الحلية . وابن عساکر عن عامر ابن ربيعة أنه نزل به رجل من العرب فآكرم عامر مثنواه وكلم فيه رسول الله ﷺ فجاءه الرجل فقال: إني استقطعت رسول الله ﷺ وأديا ما في العرب واد أفضل منه وقد أردت أن أقطع لك منه قطعة تكون لك ولعقبك من بعدك فقال عامر: لاجاجة لى فى قطيعتك نزلات اليوم سورة أذهلتنا عن الدنيا (اقترب للناس) إلى آخره ●

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) روى عن ابن عباس قال الامام . والقرطبي . والزمخشري أن المراد بالناس المشركون ويدل عليه ما سمعته بعد إن شاء الله تعالى من الآيات فانها ظاهرة فى وصف المشركين، وقال بعض الاجلة: إن ما فيها من قبيل نسبة مالم يعض إلى الشكل فلا يتأق كون تعريفه للجنس، ووجه حسنة ههنا كون أولئك البعض هم الاكثرون وللاكثر حكم الشكل شرعا وعرفا. ومن الناس من جوز ارادة الجنس والضمائر فيما بعد لمشرى أهل مكة وإن لم يتقدم ذكرهم فى هذه السورة وليس بابعدهم سابق ، وقال بعضهم: إن دلالة ما ذكر على التخصيص ليست الاعلى تقدير تفسير الاوصاف بما فسروها به، ويمكن أن يحمل كل منها على معنى يشترك فيه عصاة الموحدين ولا يخفى أن فى ذلك ارتكاب خلاف الظاهر جدا، واللام صلة لا اقتراب كما هو الظاهر وهى بمعنى إلى أو بمعنى من فان (اقترب) افعل من القرب ضد البعد وهو يتعدى بالى وبمن، واقتصر بعضهم على القول بانها بمعنى إلى فقيل فيه تحكم لحديث تعدى القرب بهما ، واجيب بأنه يمكن أن يكون ذلك لأن كلام من وإلى اللتين هما صلة القرب بمعنى انتهاء الغاية إلا أن إلى عريضة فى هذا المعنى ومن عريضة فى ابتداء الغاية فلذا أوتر التعبير عن كون اللام المذكورة بمعنى انتهاء الغاية كلاً، فى قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) القول بأنها بمعنى إلى واقتصر عليه ، وفى الكشف المعنى على تقدير كونه صلة لا اقتراب اقتراب من الناس لأن معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم يحصل به الفرض انتهى، وفيه بحث فان المفهوم منه أن يكون كلمة من التى يتعدى بها فعل الاقتراب بمعنى ابتداء الغاية وليس كذلك لعدم ملائمة ذلك المعنى مواقع استعمال تلك الكلمة فالحق انها بمعنى انتهاء الغاية فانهم ذكروا أن من يحى . لذلك، قال الضمى: وفى الجنى الدانى مثل ابن مالك لا انتهاء الغاية بقولهم تقربت منه فانه مساو لتقربت اليه ، وبما يشهد لذلك أن فعل الاقتراب كما يستعمل بمن يستعمل بالى ، وقد ذكر فى معانى من انتهاء الغاية كما سمعت ولم يذكر أحد فى معانى إلى ابتداء الغاية والاصل أن تكون

الصائتان بمعنى فتحمل من على إلى في كون المراد بها الاهتمام، وغاية ما يقال في توجيه ذلك أن صاحب الكشف حملها على ابتداء الغاية لأنه أشهر معانيها حتى ذهب بعض النحاة إلى ارجاع سائرهما إليه وجعل تعديته بها حملا على ضده المتعدى بها وهو فعل البعد كما أن فعل البيع يعدى بمن حملا له على فعل الشراء المتعدى بها على ما ذكره نجم الأئمة الرضى في بحث الحروف الجارية؛ والمشهور أن (اقترب) بمعنى قرب كارتقب بمعنى رقب، وحكى في البحر أنه أبلغ منه لزيادة منبأه والمراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه وهو الساعة، ووجه ايثار بيان اقترابه مع أن الكلام مع المشركين المنكرين لأصل بعث الاموات ونفس احياء العظام الرفات فكان ظاهر ما يتضيه المقام أن يؤتى بما يفيد أصل الوقوع بدل الاقتراب وأن يسند ذلك إلى نفس الساعة لا إلى الحساب للاشارة إلى أن وقوع القيام وحصول بعث الاجساد والاجسام أمر ظاهر بلا تمويه وشي. واضح لا ريب فيه وأنه وصل في الظهور والجلاء إلى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وأن الذى یرخى في بيانه أعنة المقال بعض ما يستتبعه من الاحوال والاهوال كالحساب الموجب للاضطراب بل نفس وقوع الحساب أيضا غنى عن البيان لا ينبغي أن ترتب فيه المعقول والاذمان وأن الذى قصد بيانه ههنا أنه دنا أو انه واقتراب زمانه فيكون الكلام مفصحا عن تحقق القيام الذى هو مقتضى المقام على وجه وجيه أكيد ونهيج بديع سديد لا يخفى لطفه على من ألقى السمع وهو شهيد \*

وجوز أن يكون الكلام مع المشركين السائئين عن زمان الساعة المستعجلين لها استهزاء كما في قوله تعالى (فينفضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا) فيحتمل أن يكون الاخبار عن الاقتراب على مقتضى الظاهر، وإيثار بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب سائر وقوع مستتبعات البعث كفنون العذاب وشجون العقاب للاشعار بأن مجرد اقتراب الحساب الذى هو من مبادئ العذاب ومقدماته كاف في التحذير عما هم عليه من الانكار وواف بالردع عما هم عليه من العلو والاستكبار فكيف الحال في نفس العذاب والنكال • وذكر شيخ الاسلام مولانا أبو السعود عليه الرحمة ان إسناد ذلك إلى الحساب لا إلى الساعة لانسباق الكلام إلى بيان غفلتهم عنه وإعراضهم عما يذكرهم اياه وفيه ما فيه، ثم الوجه اللائح في النظر الجليل لاسناد الاقتراب إلى الحساب دون الناس مع جواز العكس هو أن الاقتراب اذا حصل بين شيئين يسند الى ما هو مقبل على الآجر متحرك ومتوجه الى جهته حقيقة او حكما حتى أنه لو كان كل منهما متوجها الى الآخر يصح الى كل منهما، وقد سمعت أن المراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه، وقد صرح بأجلة المفسرين، وأنت خبير بأن الشائع المستفيض اعتبار التوجه والاتيان من الزمان الى ذى الزمان لا بالعكس فذلك يو صف الزمان بالمضى والاستقبال فكان الجدير أن يسند الاقتراب الى زمان الحساب ويجعل الناس مدنوا اليهم •

وذكر شيخ الاسلام أن في هذا الاسناد من تفخيم شأن المسند اليه وتحويل أمره الى ما لا يخفى لطفه من تصوير ذلك بصورة شئ مقبل عليهم لا يزال يطلبهم فيصيدهم لاحالة انتهى، وهو معنى زائد على ما ذكرنا لا يخفى لطفه على الناقد البصير واليلمى الخبير، والمراد من اقتراب ذلك من الناس على ما اختاره الشيخ قدس سره دنوه منهم بمد بعده عنهم فانه في كل ساعة يكون أقرب اليهم منه في الساعة السابقة، واعتراض قول الرخمشرى المراد من ذلك كون الباقي من مدة الدنيا أقل وأقصر ما مضى منها فانه كصباة الاناء، ودردى الوعاء، بانه لاتعلق له بما نحن فيه من الاقتراب المستفاد من صيغة الماضي ولا حاجة اليه في تحقيق أصل معناه. نعم قد يفهم منه

عرفا كونه قريبا في نفسه أيضا فيصار حينئذ إلى هذا التوجيه. وتعقبه بعض الأفاضل بأن القول بعدم التعلق بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي خارج عن دائرة الانصاف فانه إن أراد أنه لا تعلق له بالحدوث المستفاد منها فلا وجه له إذ الاقتراب بالمعنى المذكور أمر حدث بضى الاكثر من مدة الدنيا وإن أراد انه لا تعلق له بالماضي المستفاد منها فلا وجه له أيضا إذ الدلائل دلت على حصول هذا الاقتراب حين مبعث النبي ﷺ الموعود في آخر الزمان المتقدم على نزول الآية هـ

ثم قال: فليت شعري ما معنى عدم تعلقه بما نحن فيه بل ربما يمكن أن يدعى عدم المناسبة في المعنى الذي اختاره نفسه فان الاقتراب بذلك المعنى مستمر من أول بدء الدنيا إلى يوم نزول الآية بل إلى ما بعد الذي يناسبه هو الصيغة المنبئة عن الاستمرار والدوام، ثم لا يخفى على أصحاب الأفهام أن هذا المعنى الذي اعترضه أنسب بما هو مقتضى المقام من اخافة الكفرة النائم المرتابين وأمر القيام لما فيه من بيان قربه الواقع في نفس الأمر اهـ فتدبره، وقيل المراد بـاقتراب ذلك عند الله تعالى، وتعقب بأنه لا عند الله عز وجل إذ لا نسبة للكائنات إليه عز وجل بالقرب والبعد هـ ورد بأنه غفلة أو تعافل عن المراد فان المراد من عند الله في علمه الأزلى أو في حكمه وتقديره لا الدنو والاقتراب المعروف، وعلى هذا يكون المراد من القرب تحققه في علمه تعالى أو تقديره هـ

وقال بعض الأفاضل: ليس المراد من كون القرب عند الله تعالى نسبه إليه سبحانه بأن يجعل هو عز وجل مدونا منه ومقربا إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل المراد قرب الحساب للناس عند الله تعالى، وحاصله أنه تعالى شأنه بلوغ تأنيه إلى حد السكال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب قريبا من الناس عند جنباه المتعال وإن كان بينه وبينهم أعوام وأحوال، وعلى هذا يحمل قوله تعالى (يرونه بعيدا ونراه قريبا) وهذا المعنى يفيد رما فادته تحقق الثبوت لاحتمال أن المدة الباقية بينهم وبين الحساب شيء قليل من الحقيقة وما عليه الناس من استنائه واستكثاره فمن التسويات الشيطانية وأن اللائق بأصحاب البصيرة أن يعدوا تلك المدة قصيرة فيشعروا بالذيل ليوم يكشف فيه عن ساق ويكون إلى الله تعالى شأنه المساق، وقول شيخ الاسلام في الاعتراض على ما قيل انه لا سبيل إلى اعتباره ههنا لأن قرب به بالنسبة إليه تعالى بما لا يتصور فيه التجدد والتفاوت حتماً وإنما اعتباره في قوله تعالى (لعل الساعة قريب) ونظائره مما لا دلالة فيه على الحدوث مبنى على حمل القرب عنده تعالى على القرب إليه تعالى بمعنى حضور ذلك في علمه الأزلى فانه الذي لا يجري فيه التفاوت حتماً وأما قرب الأشياء بعضها إلى بعض زماناً أو مكاناً فلا ريب أنه يتجدد تعلقات علمه سبحانه بذلك فيعلمه على ما هو عليه مع كون صفة العلم نفسها قديمة على ما تقرر في موضعه اهـ. واختار بعضهم أن المراد بالعندية ما سمعته أولا وهو معنى شائع في الاستعمال وجعل التجدد باعتبار التعلق كإفيل بذلك في قوله تعالى (وكذلك بعثناهم لنعلم) الآية، وقيل المراد من اقترابه تحقق وقوعه لاحتمال فان كل آت قريب والبعيد ما وقع ومضى ولذا قيل:

فلا زال ماتوا أقرب من غد ولا زال ما تخشاه أبعد من أمس

ولا بد أن يراد من تحقق وقوعه تحققه في نفسه لا تحققه في العلم الأزلى ليغاير القول السابق. وبعض الأفاضل قال: إنه على هذا الوجه عدم تعلقه بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي لأن إصار إلى القول بتجدد الصيغة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم: سبحان من تقدس عن الأنداد وتنزه عن الأضداد فأتم ولا تنفله وتقديم الجار والمجرور على الفاعل كما صرح به شيخ الاسلام للسرعة إلى إدخال الروعة فان نسبة الاقتراب

إلى المشركين من أول الأمر يسوؤهم و يورثهم رهبة و انزعاجا من المقرب ، و اعترض بأن هؤلاء المشركين لا يحصل لهم الترويع و الانزعاج لما استمع من غفلتهم و اعراضهم و عدم اعتدادهم بالآيات النازلة عليهم فكيف يتأخر تعجيل المسامة . و أوجب بأن ذلك لا يقتضي أن لا يزعمهم الا نذار و التذكير و لا يروى عنهم التخويف و التحذير لجواز أن يختلج في ذهنهم احتمال الصدق و لو مرجوحا فيحصل لهم الخوف و الاشفاق .

و أيد بما ذكره بعض المفسرين من أنه لما نزلت (اقترب الساعة) قال الكفار فيما بينهم: إن هذا يزعم أن القيامة قد قربت فأسكوا عن بعض ما تعملون حتى ننظر ما هو كائن فلما تأخرت قالوا: ما نرى شيئا فنزلت (اقترب للناس حسابهم) فأنفقوا فانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا: يا محمد ما نرى شيئا ما تخوفنا به انتهى . و قال بعضهم في بيان ذلك: إن الاقتراب مني عن التوجه و الاقبال نحو شيء. فإذا قيل اقتراب اشعران هناك أمرا مقبلا على شيء طالبا له من غير دلالة على خصوصية المقرب منه فإذا قيل بعد ذلك (لناس) دل على أن ذلك الأمر طالب لهم مقبل عليهم و هم هاربون منه فإفاد أن المقرب بما يسوؤهم فيحصل لهم الخوف و الاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما إذا قيل اقتراب الحساب للناس فإن كون اقبال الحساب نحوهم لا يفهم على ذلك التقدير إلا بعد ذكر للناس فتحقق فائدة التعجيل في التقديم بما لاشبهه فيه بل فيه فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك الأمر الهائل إلى كل مذهب إلى أن يذكر الفاعل ، و يمكن أيضا أن يقال في وجه تعجيل التهويل: إن جريان عاداته الكريمة ﷺ على انذار المشركين و تحذيرهم و بيان ما يزعمهم يدل على أن ما بين اقترابه منهم شيء سييء هائل فإذا قدم الجار يحصل التخويف بحيث يعلم من أول الأمر ان الكلام في حق المشركين الجارى عاداته الكريمة عليه الصلاة و السلام على تحذيرهم بخلاف ما إذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقرب منه إلى أن يذكر الجار و المجرور و القرينة المذكورة لا تدل على تعيين المقرب كما تدل على تعيين المقرب إذ من المعلوم من عاداته الكريمة ﷺ أنه إذا تكلم في شأنهم يتكلم غالبا بما يسوؤهم لأنه عليه الصلاة و السلام يتكلم في غاب أحواله بما يسوؤهم و فرق بين العادتين ، و لا يقدح في تمامية المرام توقف تحقق نكته التقديم على ضم ضميعة العادة إذ يتم المراد بأن يكون للتقديم مدخل في حصول تلك النكته بحيث لو فات التقديم لمانت النكته، و قد عرفت أن الأمر كذلك و ليس في كلام الشيخ قدس سره ما يدل على أن المسارعة المذكورة حاصلة من التقديم وحده كذا قيل. و لك أن تقول: التقديم لتعجيل التخويف و لا ينافي ذلك عدم حصوله كما لا ينافي عدم حصول التخويف كون انزال الآيات للتخويف فافهم ، و جوز الزمخشري كون اللام تأكيدا لاضافة الحساب اليهم قال في الكشف: فالأصل اقتراب حساب الناس لأن المقرب منه معلوم ثم اقتراب للناس الحساب على أنه ظرف مستقر مقدم لا أنه يحتاج إلى مضاف مقدر حذف لأن المتأخر مفسر أي اقتراب الحساب للناس الحساب كما زعم الطيبي و في التقديم و التصريح باللام و تعريف الحساب بمبالغات ليست في الأصل ثم اقتراب للناس حسابهم فصارت اللام مؤكدة لمعنى الاختصاص الاضافي لا مجرد التأكيد كما في لا أباه و ما نبي فيه الطرف من نحو فيك زيد راغب فيك انتهى .

و ادعى الزمخشري أن هذا الوجه أغرب بناء على أن فيه مبالغات و نكته ليست في الوجه الأول و ادعى شيخ الاسلام انه مع كونه تعسفا تماما بمنزلة عما يقتضيه المقام، و بحث فيه أيضا أبو حيان وغيره و من الناس من انتصر له و ذنب عنه، و بالجله للعلاء في ذلك مناظرة عظمي و معركة كبرى، و الأولى بعد كل حساب جمل

اللام صلة الاقتراب هذا. واستدل بالآية على ثبوت الحساب، وذكر البيضاوي في تفسير قوله تعالى (إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أن المعتزلة والخوارج ينكرونه ويعضده ما ذكره الامام النسفي في بعض مؤلفاته حيث قال: قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعة وكل موضع ذكر الله تعالى فيه الميزان أو الحساب أراد سبحانه به العدل انتهى. لكن المذكور في عامة المعتمدين الكلامية أن أكثرهم بنى الصراط وجميعهم بنى الميزان ولم يتعرض فيها لتفهم الحساب، والحق أن الحساب بمعنى المجازة بما لا ينكره إلا المشركون (وهم في غفلة) أي في غفلة عظيمة وجملة فخيمة عنه، وقيل الأولى التعميم أي في غفلة تامة وجملة عامة من توحده تعالى والإيمان بكتبه ورسله عليهم السلام ووقوع الحساب ووجود الثواب والعقاب وسائر ما جاء به النبي الكريم عليه الصلاة والسلام، وذكر غفلتهم عن ذلك عقيب بيان اقتراب الحساب لا يقتضى قصر الغفلة عليه فان وقوع تأسفهم وندامتهم وظهور أمر جهلهم وحماتهم لما كان بما يقع في يوم الحساب كان سببا للتعقيب المذكور انتهى.

وقد يقال: إن ظاهر التعقيب يقتضى ذلك، ومن غفل عن مجازة الله تعالى له المراد من الحساب صدر منه كل ضلالة وركب متن كل جهالة، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبرا - لهم - وقوله سبحانه: ﴿مُعْرُضُونَ﴾ أي عن الآيات والنذر الناطقة بذلك الداعية إلى الإيمان به المنجى من المهالك خبر بعد خبر، واجتماع الغفلة والاعراض على ما أشرنا إليه مما لا غبار عليه، وللإشارة إلى تمسكهم في الغفلة التي هي منشأ الاعراض المستمرجة. بالكلام على ما سمعت، والجملة في موضع الحال من الناس، وقال الزنجشیری: وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى أنهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون في عقاباتهم ولا يفتقنون ما ترجع إليه خاتمة أمرهم مع اقتضاء عقولهم أنه لا بد من جزاء للمحسن والمسيء. ولذا إذا قرعت لهم العصا ونهروا عن سنة الغفلة ونظروا لذلك بما يتلى عليهم من الآيات والنذر أعرضوا وسدوا أسماعهم ونفروا إلى آخر ما قاله وحاصله يتضمن دفع التناقض بين الغفلة التي هي عدم التنبه والاعراض الذي يكون من التنبه بأن الغفلة عن الحساب في أول أمرهم والاعراض بعد قرع عصا الانذار أو بأن الغفلة عن الحساب والاعراض عن التفكير في عقاباتهم وأمر خاتمتهم، وفي الكشف أراد أن حالهم المستمرة الغفلة عن مقتضى الأدلة العقلية ثم إذا عارضتها الأدلة السمعية وأرشدوا الطريق النظر أعرضوا، وفيه بيان فائدة إيراد الأول جملة ظرفية لما في حرف الظرف من الدلالة على التمسك وإيراد الثاني وصفا منتقلا دالا على نوع تجدد، ومنه يظهر ضعف الجمل على أن الظرفية حال من الضمير المستكن في (معرضون) قدمت عليه انتهى •

ولا يخفى أن القول باقتضاء العقول أنه لا بد من الجزاء لا يتسنى إلا على القول بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة يتكرونها ذلك أشد الانكار، وقال بعض الافاضل: يمكن أن يحمل الاعراض على الاتساع كما في قوله:

عطاء فتى تمكن في المعالي واعرض في المعالي واستظلالا

وذكره بعض المفسرين في قوله تعالى (فلانجاكم إلى البر أعرضتم) فيكون المعنى وهم متسعون في الغفلة مفرطون فيها • ويمكن أيضا أن يراد بالغفلة معنى الإهمال كما في قوله تعالى (وما كنا عن الحاق غافلين) فلا تنافي بين الوصفين •

( مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ ) من طائفة نازلة من القرآن تذكروهم أكل تذكروهم وتبين لهم الامر اتم تبين كأنها نفس الذكر، (من) سيف خطيب وما بعدها مرفوع المحل على الفاعلية، والقول بأنها تبعية بعيد، و(من) في قوله تعالى ( مِنْ رَبِّهِمْ ) لابتداء الغاية مجازاً متعلقة بآتيهم أو بمحذوف هو صفة لذكر، وأياما كان فيه دلالة على فضله وشرفه وبإل شناعة ما فعلوا به، والتمريض لعنوان الربوبية لتشديد التشنيع (مُحَدَّثٌ) بالجر صفة لذكره.

وقرأ ابن أبي عملة بالرفع على أنه صفة له أيضا على المحل، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بالصب على أنه حال منه بناء على وصفه بقوله تعالى ( مِنْ رَبِّهِمْ ) وقوله سبحانه ( إِلَّا اسْتَمَعُوهُ ) استثناء مفرغ محله النصب على أنه حال من مفعول ( يَأْتِيهِمْ ) باضمار قد أو بدونه على الخلاف المشهور على ما قبل، وقال نجم الأئمة الرضى: إذا كان الماضي بعد إلا فاكتفاؤه بالضمير من دون الواو قد أكثر نحو ما قبلته إلا أكرمني لأن دخول لإ في الأغلب على الاسماء فهو بتأويل الإ مكرما فصار كالمضارع المثبت.

وجوز أن يكون حالا من المفعول لأنه حامل لضميره أيضا والمعنى لا ياباه وهو خلاف الظاهر، وأبعد من ذلك ما قبل إنه يشتمل أن يكون صفة لذكر، وكلمة (إلا) وإن كانت مانعة عند الجمهور إذ التفرغ في الصفات غير جائز عندهم إلا أنه يجوز أن يقدر ذكر آخر بعد إلا فتجعل هذه الجملة صفة له ويكون ذلك بمنزلة وصف المذکور أى ما يأتيهم من ذكر إلا ذكر استمعوه، وقوله تعالى ( وَهُمْ يَلْمِزُونَ ) حال من فاعل (استمعوه) وقوله سبحانه ( لِأَهْلِيَّةٍ قُلُوبِهِمْ ) إباحال أخرى منه فتكون مترادفة أو حال من واو (يلعبون) فتكون متداخلة والمعنى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث في حال من الأحوال لإحاطة استماعهم إياه لا عين مستهزئين به لا عين عنه أو لا عين به حال كون قلوبهم لاهية عنه.

وقرأ ابن أبي عملة وعيسى (لاهية) بالرفع على أنه خبر بعد خبر لهم، والسرف في اختلاف الخبرين لا يخفى، و(لاهية) من لمى عن الشيء بالكسر لها ولهايان إذا سلا عنه وترك ذكره وأضرب عنه في الصحاح. وفي الكشف هي من لمى عنه إذا ذهل وغفل وحيث اعتبر في الفعلة فيهما أن لا يكون للعامل شعور بالمفعول عنه أصلا بأن لا يخطر بباله ولا يقرع سمعه أشكل وصف قلوبهم بالغفلة بعد سماع الآيات إذ قد زالت عنهم بذلك وحصل لهم الشعور وإن لم يوقفوا للإيمان وبقوا في غيبة الخزي والحذلان.

وأجيب بأن الوصف بذلك على تنزيل شعورهم لعدم انتفاعهم به منزلة عدم نظير ما قبل في قوله تعالى ( ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ) وأنت تعلم أنه لا بأس أن يراد من الغفلة المذكورة في تفسير لمى الترك والاعراض على ما نفصح عنه عبارة الصحاح، وإنما لم يجعل ذلك من اللهو بمعنى اللعب على ما هو المشهور لأن تعقيب (يلعبون) بذلك حيث قد لا يناسب جزالة التنزيل ولا يوافق جلالة نظمه الجزيل وإن أمكن تصحيح معناه بزوع من التأويل، والمراد بالحدث الذي يستدعيه (محدث) التجدد وهو يقتضى المسبوقية بالعدم، ووصف الذكر بذلك باعتبار تنزيله لا باعتباره نفسه وإن صح ذلك بناء على حمل الذكر على الكلام اللفظي والقول بأشاع عن الأشاعرة من حدوثه ضرورة أنه مؤلف من الحروف والأصوات لأن الذي يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام بيان أنه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكروهم تكرر على أسماعهم



طبات التخويف والتخدير ونزلت عليهم الآيات وقرعت لهم العصا ونهوا عن سنة الغفلة والجهالة عددا لخصا  
 وارشدوا إلى طريق الحق مرارا لا يزيدهم ذلك إلا فرارا ، وأما إن ذلك المنزل حادث أو قديم فما لا تعلق  
 له بالمقام كما لا يخفى على ذوى الانهاض . وجوز أن يكون المراد بالذكر الكلام النفسى واستناد الايمان اليه  
 مجاز بل اسناده إلى الكلام مطلقا كذلك ، والمراد من الحدوث التجدد ويقال : إن وصفه بذلك باعتبار التنزيل  
 فلا ينافى القول بقدم الكلام النفسى الذى ذهب اليه مثبتوه من أهل السنة والجماعة . والحنابلة الغائلون بقدم  
 اللفظى كالنفسى يتعين عندهم كون الوصف باعتبار ذلك لئلا تقوم الآية حجة عليهم ، وقال الحسن بن الفضل  
 المراد بالذكر النبي ﷺ وقد سمي ذكرا في قوله تعالى : ( قد أنزل الله اليك ذكرا رسولا ) وبدل عليه هنا  
 ( هل هذا ) الخ الآتى قريبا إن شاء الله تعالى وفيه نظر ، وبالجملة ليست الآية بما تقام حجة على رد أهل السنة  
 ولو الحنابلة كما لا يخفى ﴿ وَأَسْرُوا النَّجْوَى ﴾ كلام مستأنف مسوق لبيان جناية اخرى من جناباتهم ،  
 و ( التجوى ) اسم من النتائج ولا تكون إلا سرا بمعنى إسرارها المبالغه في إخفائها ، ويجوز أن تكون  
 مصدرا بمعنى النتائج فالمعنى أخفوا نتائجهم بأن لم يتناجوا بمرأى من غيرهم ، وهذا على ماى الكشاف أظهر  
 وأحسن موقعا ، وقال أبو عبيدة : الاسرار من الاضداد ، ويحتمل أن يكون هنا بمعنى الاظهار ومنه قول الفرزدق :

فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسرار الحوروى الذى كان أضمرنا

وأتت تعلم أن الشائع فى الاستعمال معنى الاخفاء وإن قلنا إنه من الاضداد كما نص عليه التبريزى  
 ولا موجب للدول عن ذلك ، وقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ بدل من ضمير ( أسروا ) كما قال المبرد ،  
 وعزاه ابن عطية إلى سيبويه ، وفيه اشعار بكونهم موصوفين بالظلم الفاحش فيما أسروا به ، وقال أبو عبيدة .  
 والاختفش . وغيرهما : هو فاعل ( أسروا ) والواو حرف دال على الجمعية كواو قاتمون وتاء قامت وهذا  
 على لغة أكلوني البراغيث وهى لغة لأزد شنوءة قال شاعرهم : يلوموننى فى اشتراء النخيل أهلى وظاهم أوم .  
 وهى لغة حسنة على ما نص أبو حيان وليست شاذة كما زعمه بعضهم ، وقال الكسائى : هو مبتدأ والجملة  
 قبله خبره وقدم اهتماما به ، والمعنى هم أسروا التجوى فوضع الموصول موضع الضمير تسجيلا على فعلهم بكونه  
 ظلما ، وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أى هم الذين ، وقيل هو فاعل لفعل محذوف أى يقول الذين والقول كثيرا  
 ما يضرهم ، واختاره النحاس ، وهو على هذه الأقوال فى محل الرفع ه

وجوز أن يكون فى محل النصب على الذم كما ذهب اليه الزجاج أو على اضمار أعنى كإذهب اليه بعضهم ، وأن  
 يكون فى محل الجر على أن يكون نعتا (لنناس) كما قال أبو البقاء أو بدلا منه يقال الفراء وكلامها كما ترى ، وقوله  
 تعالى ﴿ هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ الخ فى حيز النصب على أنه مفعول لقول مضمرب بعد الموصول وصلته هو جواب  
 عن سؤال نشأ ما قبله كأنه قيل ماذا قالوا فى تجواهم ؟ فقيل قالوا هل هذا الخ أو بدل من ( أسروا ) أو معطوف  
 عليه ، وقيل حال أى قاتلين هل هذا الخ وهو مفعول لقول مضمرب قبل الموصول على ما اختاره النحاس ، وقيل  
 مفعول لتجوى نفسها لأنها فى معنى القول والمصدر المعرف يجوز لإعماله الخليل . وسيبويه ، وقيل بدل منها  
 أى أسروا هذا الحديث ، و ( هل ) بمعنى النفي وليست للاستفهام التعجيبى كما زعم أبو حيان ، والمهمزة فى قوله  
 تعالى ﴿ أَفَتَأْتُونَ السُّحْرَ ﴾ لانكار الوفاء للمطعم على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله سبحانه ﴿ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ ﴾

حال من فاعل تأتون مقررة للانكار مؤكدة للاستبعاد ، وأرادوا كما قيل ما هذا إلا بشر مثلكم أى من جنسكم وما أتى به سحر تعلمون ذلك فتأتون به وتحضرونه على وجه الاذعان والقبول وأنتم تعابنون أنه سحر قالوه بناء على ما ارتكز في اعتقادهم الزائغ أن الرسول لا يكون إلا مسلماً وأن كل ما يظهر على يد البشر من الخوارق من قبيل السحر ، وعنوا بالسحر ههنا القرآن في ذلك انكار لحقيته على أبلغ وجه قائلهم الله تعالى أتى يؤفكون ، وإنما أسروا ذلك لأنه كان على طريق توثيق العهد وترتيب مبادئ الشر والفساد وتهديد مقدمات المكر والكيد في هدم أمر النبوة واطفاء نور الدين والله تعالى يأبى إلا أن يتم نوره ولو كره المشركون ، وقيل أسروه ليقولوا للرسول ﷺ والمؤمنين إن كان ماتدعونهم حقاً فآخبرونا بما أسرناه ثم ورد في الكشف بأنه لا يساعده النظم ولا يناسب المبالغة في قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا) ولا في قوله سبحانه (أفأتون) السحر (قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) حكاية من جهته تعالى لما قال عليه الصلاة والسلام بعد ما أوحى إليه أحوالهم وأقوالهم بيانا لظهور أمرهم وانكشاف سرهم ففاعل (قال) ضميره ﷺ والجملة بعده مفعوله ، وهذه القراءة قراءة حمزة . والكسائي . وحفص . والأعمش . وطلحة . وابن أبي ليلى . وأيوب . وخلف . وابن سعدان . وابن جبير الانطاسي . وابن جرير ، وقرأ باقي السبعة (قل) على الأمر لنبيه ﷺ ، (والقول) عام يشمل السر والجهر فإثاره على السر لإثبات علمه سبحانه به على النهج البرهاني مع ما فيه من الإيدان بأن علمه تعالى بالأميرين على وتيرة واحدة لا تفاوت بينهما بالجلاء والحقا. قطعاً كما في علوم الخاتمة

وفي الكشف أن بين السرو والقول عموماً وخصوصاً من وجه والمناسب في هذا المقام تعميم القول ليشمل جهره وسره والاختفي فيكون كأنه قيل يعلم هذا الضرب وما هو أعلى من ذلك وأدنى منه وفي ذلك من المبالغة في إحاطة علمه تعالى المناسبة لما حكى عنهم من المبالغة في الاخفاء ما فيه ، وإيثار السر على القول في بعض الآيات لذلك تقتضيه هناك ولكل مقام مقال ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالاً من القول أى كأننا في السماء والأرض ، وقوله سبحانه (وَهُوَ السَّمِيعُ) أى بجميع المسموعات (الْعَالِمُ) أى بجميع المعلومات ، وقيل أى المبالغ في العلم بالمسموعات والمعلومات ويدخل في ذلك أقوالهم وأفعالهم دخولا أولياً باعتراض تذييلي مقدر لمضمن ما قبله متضمن للوعيد بمجازاتهم على ما صدر منهم ، ويفهم من كلام البحر أن ما قبل متضمن ذلك أيضاً (بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَلْهَامٌ) اضراب من جهته تعالى وانتقال من حكاية قولهم السابق إلى حكاية قول آخر مضطرب باطل أى لم يقتصروا على القول في حقه ﷺ هل هذا إلا بشر مثلكم وفي حق ما ظهر على يدهم القرآن الكريم إنه سحر بل قالوا هو أى القرآن تخاليط الأحلام ثم اضطربوا فقلوا (بَلْ أَفْتَرَبْهُ) من تلقاء نفسه من غير أن يكون له أصل أو شبهة أصل ثم اضطربوا فقلوا (بَلْ هُوَ شَاعِرٌ) وما أتى به شعر يخيل إلى السامع معاني لا حقيقة لها ، وهذا الاضطراب شأن المبتطل المحجوج فإنه لا يزال يتردد بين باطل وأبطل ويتذبذب بين فاسد وأفسد ، فيل الأولى كما نرى من كلامه عز وجل وهي انتقالية والمنتقل منه ما تقدم باعتبار خصوصه والأخيراتان من كلامهم المحكي وهما ابطاليتان لترددهم وتحويلهم في تزويرهم وجملة المقول داخلة في النجوى ه

وجوز أن تكون الأولى انتفالية والمنتقل منه ما تقدم بقطع النظر عن خصوصه والجملة غير داخلة في التجوی ، وكلا الوجهين وجیه ، وليس فيهما إلا اختلاف معنى بل ، وكون الأولى من الحكاية والاخبرتين من المحكي ولا مانع منه .

وجوز أن تكون الأولى من كلامهم وهي ابطالية أيضا متعلقة بقولهم هو سحر المدلول عليه بأفتأون السحرة ورد بأنه إنما يصح لو كان النظم الكريم قالوا بل الخ ليفيد حكاية اضرابهم ، وكونه من القلب وأصله قالوا بل لا يخفى ما فيه ، وقد أجيبت أيضا بأنه اضراب في قولهم المحكي بالقول المقدر قبل قوله تعالى (هل هذا) الخ أو الذي تضمنه التجوی وأعيد القول للفاصل أول كونه غير مصرح به ولا يخفى ما فيه أيضا ، وجوز أن تكون الثلاثة من كلامه عز وجل على أن ذلك تنزيل لأقوالهم في درج الفساد وأن قولهم الثاني أفسد من الأول والثالث أفسد من الثاني وكذلك الرابع من الثالث ، ويطلق على نحو هذا الاضراب الترتي لكن لم يقل هنا ترقياً إشارة إلى أن الترتي في القبح تنزيل في الحقيقة ، ووجه ذلك كما قال في الكشف أن قولهم إنه سحر أقرب من الثاني فقد يقال : إن من البيان لسحرا لأن تخاليف الكلام التي لا تنضب لها شبهة بوجه بالنظم الأنيق الذي أبكم كل منطق ، ثم ادعاء أنها مع كونها تخاليف مقتريات أبعد وأبعد لأن النظم بمادته وصورته من أهم القواطع دلالة على الصدق كيف وقد انضم إليه أرقائل عليه الصلاة والسلام علم عندهم في الأمانة والصدق ، والأخير هذيان المبرسمين لأنهم أعرف الناس بالتمييز بين المنظوم والمنثور طبعاً وبين ما يساق للشعر وما يساق له هذا الكلام الذي لا يشبهه بليغات خطبهم فضلا عن ذلك وبين محسنات الشعر ومحسنات هذا النثر هذا فيما يرجع إلى الصورة وحدها ، ثم إذ اجتمعت إلى المادة وتركب الشعر من الخيالات والمعاني النازلة التي عتدى إليها الاجتلاف وهذا من اليقينيات العقدية والدينيات العملية التي عليها مدار المعاد والمعاش وبها تتفاضل الاشراف فأظهر وأظهر ، وهذا وأرقائل عليه الصلاة والسلام بمن لا يتسهل له الشعر وإن أرادته خالطوه وذاقوه أربعين سنة اه ،

وكون تركيب الشعر من الخيالات باعتبار الغالب فلا ينافيه قوله عليه السلام «إن من الشعر لحكمة» لأنه باعتبار الذرة ويؤيده التأكيدي بان الدالة على التردد فيه ، وقد جاء الشاعر بمعنى الكاذب بل قال الراغب : إن الشاعر في القرآن بمعنى الكاذب بالطبع ، وعليه يكون قد أرادوا قاتلهم الله تعالى بل هو وحاشاه ذوافترامات كثيرة ، وليس في بل هنا على هذا الوجه إبطال بل اثبات للحكم الأول ووزادة عليه كما صرح بذلك الراغب ، وفي وقوعها للإبطال في كلام الله تعالى خلاف فائتبه ابن هشام ومثله بقوله تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون) ووجه ابن مالك في شرح الكافية فناه ، والحق أن الإبطال إن كان لمصدر عن الغير فهو وقع في القرآن وإن كان لما صدر عنه تعالى تغير واقع بل هو محال لأنه بداه ، ووربما يقال : مراد ابن مالك بالمتني الضرب الثاني ، ثم إن هذا الوجه وإن كان فيه بعد لا يخلو عن حسن كما قيل قد تبره

(فليأتنا بآية) جواب شرط محذوف يفصح عنه السياق كأنه قيل وإن لم يكن كما قلنا بل كان رسولا من الله عز وجل كما يقول فليأتنا بآية (كما أرسل الأولون ه) وقد روي يسابوري غير هذا الشرط فقال أخذنا من كلام الامام في بيان حاصل معنى الآية : إنهم أنكروا أولا كون الرسول من جنس البشر ثم إنهم كأنهم قالوا سلمنا ذلك ولكن الذي ادعيت أنه معجز ليس بمعجز غايته أنه حارق للمادة وما كل حارق لها

معجز فقد يكون سحراً هذا إذا ساعدنا على أن فصاحة القرآن خارجة عن العادة لكننا عن تسليم هذه المقدمة بمراحل فانا ندعى أنه في غاية الركافة وسوء النظم كأضغاث احلام سلنا ولكنه من جنس كلام الاوساط افتراه من عنده سلنا أنه كلام فصيح لكننه لا يتجاوز فصاحة الشعر . وإذا كان حال هذا المعجز هكذا فليأتنا بآية لا يتطرق اليها شيء من هذه الاحتمالات كما أرسل الأولون انتهى وهو كما ترى .

وما موصولة في محل الجر بالكاف والجملة بعدها صلة والعائد محذوف، والجار والمجرور متعلق بمقدر وقع صفة لآية أي فليأتنا بآية مثل الآية التي أرسل بها الأولون . ولا يضر فقد بعض شروط جواز حذف العائد المجرور بالحرف إذ لا اتفاق على اشتراط ذلك ، ومن اشترط اعتبر العائد المحذوف هنا منصوباً من باب الحذف والايصال ، وهو موبع واسم ، وأرادوا بالآية المشبه بها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الناقاة والعصا ونحوهما ، وكان الظاهر أن يقال فليأتنا بما أتى به الأولون أو بمثل ما أتى به الأولون إلا أنه عدل عنه إلى ما في النظم الكريم لدلالته على ما دل عليه مع زيادة كونه مرسلًا به من الله عز وجل ، وفي التعبير في حقه ﷺ بالآيتين والعدول عن الظاهر فيما بعده إيهام إلى أن ما أتى به ﷺ من عنده وما أتى به الأولون من الله تبارك وتعالى ففيه تعريض مناسب لما قبله من الافتراء قاله الحفصاني وذكر أن ما قيل ان العدول عن كما أتى به الأولون لأن مرادهم اقتراح آية مثل آية موسى وآية عيسى عليهما السلام لا غيرهما مما أتى به سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأن العلامة البيضاوي أشار إلى ذلك مما لا وجه له ، وجوز أن تكون ما مصدرية والكاف منصوبة على أنها مصدر تشبيهي أي نعمت لمصدر محذوف أي فليأتنا بآية إتيانا كأننا مثل إرسال الأولين بها وصحة التشبيه من حيث أن المراد مثل آيات الأولين بها لأن إرسال الرسل عليهم السلام متضمن الآيات المذكور كما في الكشاف ، وفي الكشاف أنه يدل على أن قوله تعالى (كما أرسل الأولون) كناية في هذا المقام ، وفائدة العدول بعد حسن الكناية بتحقيق كونها آية مسلمة بثبوت الرسالة لا تنازع فيها ويترتب المقصود عليها ، والقول بأن الإرسال المشبه به مصدر المجهول ومعناه كونه مرسلًا من الله تعالى بالآيات لا يسمع ولا يغني في توجيه التشبيه لأن ذلك معاير للآيات أيضا وإن لم ينفك عنه ، وقيل يجوز أن يحمل النظم الكريم على أنه أريد كل واحد من الآيات والإرسال في كل واحد من طرفي التشبيه لكننه ترك في جانب المشبه ذكر الإرسال ، وفي جانب المشبه به ذكر الآيات اكتفاء بما ذكر في كل موطن عما ترك في الموطن الآخر ، ولا يخفى بعده ، ثم أن الظاهر أن أقرارهم بإرسال الأولين ليس عن صميم الفؤاد بل هو امر اقتضاه اضطرابهم وتخبرهم ، وذكر بعض الأجلة أن ما يرجح الحمل على أن ما تقدم حكاية أقرارهم المضطربة هذه الحكاية لأنهم منعوا أولا أن يكون الرسول بشرا وبتوا القول به وبنوا ما بنوا ثم سلموا أن الأولين كانوا ذوى آيات وطلبوه عليه الصلاة والسلام بالآيات بنحو ما أتوا به منها ، وعلى وجه التنزيل لأقوالهم على درج الفساد يحمل هذا على أنه تنزل منهم ، والعدول إلى الكناية لتحقيق تنزله عن شأوم انتهى فتأمل ولا تغفل .

( مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ ) كلام مستأنف مسوق لتكذيبهم فيما ينبيء عنه خاتمة مقالهم من الوعد الضمني بالإيمان عند آيات المقتوحة ، ويبان أنهم في اقتراح ذلك كالباحث عن حقه بظلفه

وإن ترك الاجابة اليه ابقاء عليهم كيف لا ولو اعطوا ما اقترحوه مع عدم ايمانهم قطعاً لاستصلوا لجران سنة الله تعالى شأنه في الامم السالفة على استئصال المقترحين منهم إذا اعطوا ما اقترحوه ثم لم يؤمنوا وقد سبقت كلمته سبحانه أن هذه الامة لا يعذبون بعذاب الاستئصال ، وهذا أولى مما قبل أنهم لما طعنوا في القرآن وانه معجزة وبالغوا في ذلك حتى أخذوا من قوله تعالى ( أفأتأثرون السحر ) إلى أن انتهوا إلى قوله سبحانه ( فليأتنا ) الخ جىء بقوله عز وجل ( ما آمنت ) الخ تسلياً له ﷺ في أن الانذار لا يجدى فيهم • وأياً ما كان فقوله سبحانه ( من قرية ) على حذف المضاف أى من أهل قرية ، ومن مزيدة لتأكيد العموم وما بعدها في محل الرفع على الفاعلية ، وقوله سبحانه ( أهلكناها ) في محل جر أو رفع صفة قرية ، والمراد أهلكناها باهلاك أهلها لعدم ايمانهم بعد مجيء ما اقترحوه من الآيات ، وقيل القرية مجاز عن أهلها فلا حاجة إلى تقدير المضاف •

واعترض بأن (أهلكناها) يأباه والاستخدام وإن كثرت في الكلام خلاف الظاهر ، وقال بعضهم: لك أن تقول إن اهلاكلها كناية عن اهلاكل أهلها وما ذكر أولاً أولى، والهمزة في قوله سبحانه (أفهم يؤمنون ٦) لانكار الوقوع والفاء للعطف اما على مقدر دخلته الهمزة فافتادت إنكار وقوع ايمانهم وتقيه عقيب عدم ايمان الاولين فالمنعنى أنهم لم يؤمن أمة من الامم المهلكة عند اعطاء ما اقترحوه من الآيات أم لم يؤمنوا فهو لاه يؤمنون لو اعطوا ما اقترحوه أى مع انهم اعطوا واطفى بها يفهم بمعونة السياق والدول عن فهم لا يؤمنون أيضاً واما على (ما آمنت) على أن الفاء متقدمة على الهمزة في الاعتبار مفيدة لترتيب إنكار وقوع ايمانهم على عدم ايمان الاولين وإنما قدمت عليها الهمزة لاقضائها الصدارة، وقوله عز وجل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ الْأَرْجُلَ ﴾ جواب لما زعموه من أن الرسول لا يكون الا ملكا المشار اليه بقوله هل هذا الا بشر مثلك الذى بنوا عليه ما بنوا فهو متعلق بذلك وقدم عليه جواب قولهم (فليأتنا) لأنهم قالوا ذلك بطريق التمجيز فلا بد من المسارعة إلى رده وإبطاله ولأن في هذا الجواب نوع بسط يحل تقديمه بتجاوب النظم الكريم، وقوله تعالى:

( نُوحِ إِلَيْهِمْ ) استئناف مبين لكيفية ارسال، وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية المستمرة وحذف المفعول لعدم القصد إلى خصوصه، والمعنى ما أرسلنا إلى الامم قبل ارسالك إلى أمك إلا رجلا لا ملائكة نوحى اليهم بواسطة الملك مانوحى من الشرائع والاحكام وغيرهما من القصص والايخبار فانوحى اليك من غير فرق بينهما في حقيقة الوحى وحقية مدلوله كما لا فرق بينك وبينهم في البشرية فالهم لا يفهمون أنك لست بدعا من الرسل وإن ماوحى اليك ليس مخالفا لما أوحى اليهم فيقولون ما يقولون ، وقال بعض الافاضل: إن الجملة في محل النصب صفة ماحدة لرجالا وهو الذى يقتضيه النظم الجليل ، وقرأ الجمهور (يوحى اليهم) بالياء على صيغة المبني للمفعول جريا على سنن الكبرياء، وإيدانا بتعين الفاعل، وقوله تعالى:

( فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِتَعْلَمُونَ ٧ ) تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكفرة لتبكيته واستزالمهم عن رتبة الاستبعاد والتكثير اثر تحقيق الحق على طريقة الخطاب لرسول الله ﷺ لأنه الحقيق بالخطاب في أمثال تلك الحقائق الانيقة، وأما الوقوف عليها بالسؤال من الغير فهو من وظائف العوام وأمره ﷺ بالسؤال في بعض

الآيات ليس للوقوف وتحصيل العلم بالمسئول عنه لامر آخر، والغاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، وأهل الذكر أهل الكتاب كما روى عن الحسن وقتادة وغيرهما، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذکور عليه أى إن كنتم لاتعلمون ما ذكر فاسألوا أهل الجاهلة أهل الكتاب الوافقين على أحوال الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام لتزول شبهتكم، أمروا بذلك لأن اخبار الجاهل الغفیر يفيد العلم في مثل ذلك لاسيما وهم كانوا يشايعون المشركين في عداوته ﷺ ويشاورونهم في أمره عليه الصلاة والسلام ففيه من الدلالة على كمال وضوح الامر وقوة شأن النبي ﷺ ما لا يخفى، وعن ابن زيد أن أهل الذكر هم أهل القرآن. وردده ابن عطية بأنهم كانوا خصومهم فكيف يؤمرون بسؤالهم، ويرد ذلك على ما زعمته الامامية من أنهم آله ﷺ وقد تقدم الكلام في ذلك ۞

(وما جعلناهم جسداً) بيان لكون الرسل عليهم السلام اسوة لسائر افراد الجنس في أحكام الطبيعة البشرية والجسد على ما في القاموس جسم الانس والجن والملك، وقال الراغب: هو كالجسم إلا أنه أخص منه، قال الخليل: لا يقال الجسد لغیر الانسان من خاق الأرض ونحوه، وأيضاً فإن الجسد يقال لاله لون والجسم للمالين له لون كالهواء والماء (١)، وقوله تعالى (وما جعلناهم جسداً) الخ يشهد لما قاله الخليل انتهى، وقيل: هو جسم ذو تركيب وظاهره أنه أعم من الحيوان ومنهم خصه به، وقال بعضهم: هو في الاصل مصدر جسد الدم بجسدى التصق وأطلق على الجسم المركب لأنه ذو اجزاء ملتحق بعضها ببعض، ثم الظاهر أن الذى يقول بتخصيصه بحيث لا يشمل غیر العاقل من الحيوان مثلاً غاية ما يدعى أن ذلك بحسب أصل وضعه ولا يقول بعدم جواز تعميمه بعد ذلك فلا تغفل، ونصبه إما على أنه مفعول ثان للجعل، والمراد تصديره كذلك ابتداء على طريقة قولهم سبحان من صغر البعوض وكبر الفيل، وأما حال من الضمير والجعل ابداعي وأفراده لاعادة الجنس الشامل للكثير أولاً لأنه في الاصل على ما سمعت مصدر وهو يطلق على الواحد المذكور وغيره، وقيل: لارادة الاستفراق الافرادى في الضمير أى جعلنا كل واحد منهم؛ وقيل: هو بتقدير مضاف أى ذوى جسد، وفي التسهيل أنه يستغنى بثنية المضاف وجمعه عن ثنية المضاف اليه وجمعه في الاعلام وكذا ما ليس فيه ليس من اسماء الاجناس ۞ وقوله تعالى (لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) صفة (جسداً) أى وما جعلناهم جسداً مستغنياً عن الغذاء بل محتاجاً اليه (وما كانوا خالدین) أى باقین ابدًا، وجوز أن يكون الخلود بمعنى الملك المديد، واختير الأول لأن الجملة مقررة لما قبلها من كون الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام بشرًا لامتلاكهم ذلك يقتضيه اعتقاد المشركين الفاسد وزعمهم السكاسد، والظاهر هم يتقدمون أيضاً في الملائكة عليهم السلام الابدية كاعتقاد الفلاسفة فيهم ذلك إلا أنهم يسمونهم عقولا مجردة، وحاصل المعنى جعلناهم اجساداً متغذية صائرة إلى الموت بالآخرة حسب آجالهم ولم يجعلهم ملائكة لا يتغذون ولا يموتون حسبما تزعمون، وقيل: الجملة رد على قولهم (المال هذا الرسول يأكل الطعام) الخ والاول أولى، نعم هي مع كونها مقررة لما قبلها فيها رد على ذلك. وفي إنباء (وما كانوا) على وما جعلناهم تنبيه على أن عدم الخلود والبقاء من توابع جيلتهم في هذه النشأة التي أشير إليها بقوله تعالى (وما جعلناهم جسداً) الخ لا بالجعل المستأنف بل إذا نظرت إلى سائر المركبات من العناصر المتضادة رأيت بقاءها سوية أمراً غريباً وانتهضت إلى طلب العلة لذلك ومن هنا قيل:

(١) قال الرازي: له لون ولا يحجب ما وراءه منه

ولا تتبع الماضي سؤالك لم مضى وعرج على الباقي وسائله لم يبق  
 بل لا يبعد أن تكون الممكنات مطلقا كذلك فقد قالوا: إن الممكن إذا خلى ذاته يكون معدوما إذا عدم  
 لا يحتاج إلى علة وتأثير بخلاف الوجود ولا يازم على هذا أن يكون عدم مقتضى الذات حتى يصير تمتعا إذا  
 مرجع ذلك إلى أولوية عدمه واليقينته بالنسبة إلى الذات، ويشير إلى ذلك على ما قبل قول أبي علي في الهيئات الشفاه  
 للمدلول في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون آيسا، وقوله باستواء طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته معناه استوائه  
 في عدم وجوب واحد منهما بالنظر إلى ذاته، وقوله عدم عدم علة الوجود بمعنى أن عدم لا يحتاج إلى تأثير  
 وجعل بل يكفيها انعدام العلة لأن عدم العلة مؤثرة في عدم المدلول ولعل في قوله **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن  
 إشارته إلى هذا فتدبر، وقوله تعالى (ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ) قيل: عطف على ما يفهم من حكاية وحيه تعالى إلى المرسلين  
 على الاستمرار التجددى كأنه قيل أو حينما إليهم، أو حينما تم صدقناهم الوعد الذي وعدناهم في تضاعيف الوحي  
 بأدراك أعدائهم، وقيل عطف على (نوحى) السابق بمعنى أو حينما، وتوسيط الأمر بالسؤال وما معهما اهتماما بالزامهم  
 والرد عليهم؛ وقال الحفاجي: هو عطف على قوله تعالى: (أرسلنا) وثم للتراخي الذكرى أى أرسلنا رسلا من البشر  
 وصدقناهم ما وعدناهم فكذلك محمد **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** فاحذروا تكذيبه ومخالفته فالآيات كما تضمنت الجواب تضمنت التهديد  
 انتهى، وفيه تأمل، ونصب (الوعد) على نزع الحافض والأصل صدقناهم في الوعد ومنه صدقوهم القتال وصدقنى من  
 بكرة، وقيل: على أنه مفعول ثانٍ وصدق قد تعدى للدفعواين من غير توسط حرف الجر أصلا

(فَأَنجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ) أى من المؤمنين بهم فأعليه جماعة من المفسرين، وقيل منهم ومن غيرهم ممن تستدعى  
 الحكمة لإبقائه كمن سيؤمن هو أو بعض فروع بالآخرة وهو السرفى حماية الذين كذبوه وآذوه **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** من عذاب  
 الاستئصال، ورجح ما عليه الجماعة بالمقابلة بقوله تعالى (وَأَهْلَكْنَا السُّرْفِينَ ۙ) وذلك لحل التعريف على  
 الاستغراق والمسرفين على الكفار مطلقا لقوله تعالى (وَأَن السُّرْفِينَ هُمُ أَصْحَابُ النَّارِ) بناء على أن المراد بأصحاب  
 النار ملازموها والمخلدون فيها ولا يخلد فيها عندنا إلا الكفار، ومن عمم وألا قال: المراد بالمسرفين من عد أولئك  
 المنجيين، والتعبير بمن نشاء دون من آمن أو من معهم مثلا ظاهر في أن المراد بذلك المؤمنون وآخرون معهم  
 ولا يظهر على التخصيص وجه العدول عما ذكر إلى ما في النظم الكريم والتعبير بنشأ مع أن الظاهر شأن الحكاية  
 الحال الماضية، وقوله سبحانه (لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا) كلام مستأنف مسوق لتحقيق حقيقة القرآن العظيم  
 الذى ذكر في صدر السورة الكريمة إعراض الناس عما أتتهم من آياته واستهزأؤهم به واضطرابهم في أمره وبيان  
 علو مرتبته إثر تحقيق رسالته **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** ببيان أنه كسائر الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام قد صدر بالتوكيد  
 القسقى إظهارا لمزيد الاعتناء بضمونه وإينافنا بكون المخاطبين في أقصى مراتب التكبر والحطاب لقريش،  
 وجوز أن يكون لجميع العرب وتووين كتابا للتعظيم والتفخيم أى كتابا عظيم الشأن نير البرهان، وقوله  
 عز وجل (فِيهِ ذِكْرُكُمْ) صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير التفخيمى من كونه جليل القدر بأنه جميل الآثار  
 مستجلب لهم منافع (جليلة) والمراد بالذكر كما أخرج البيهقى في شعب الإيمان وابن المنذر وغيرهما عن ابن  
 عباس الصب والشرف مجازا أى فيه ما يوجب الشرف لكم لأنه بلسانكم ومنزل على نبي منكم تشر فون بشره

وتشتهرون بشهرته لأنكم حملته والمرجع في حل معاقده وجعل ذلك فيه مبالغة في سببته له، وعن سفیان أنه مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال أى فيه ما يحصل به الذكر أى الثناء الحسن وحسن الاحدوته من مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال إطلاقاً لاسم المسبب على السبب فهو مجاز عن ذلك أيضاً

وأخرج غير واحد عن الحسن أن المراد فيه محتاجون اليه في أمور دينكم، وزاد بعض وديانكم، وقيل الذكر بمعنى التذكير مضاف للمفعول، والمعنى فيه موعظتكم، ورجح ذلك بأنه الأنسب بسباق الظم الكريم وسياقه فان قوله تعالى ﴿ أَفَلَا تَعْقُلُونَ ۝ ١٠ ﴾ إنكار توبيخى فيه بعث لهم على التدبر في أمر الكتاب والتدبر فيما في تضايفه من فنون المواعظ والزواجر التي من جملتها القوارع السابقة واللاحقة •

وقال صاحب التحرير: الذى يقتضيه سياق الآيات ان المعنى فيه ذكر قبائحكم ومثالبكم واما علمتم به أنبياء الله تعالى عليهم الصلاة والسلام من التكذيب والعداوة. وقوله تعالى (أفلا تعقلون) انكار عليهم في عدم تفكيرهم مؤد الى التنبيه عن سنة الغفلة انتهى، وفيه بعد، والقاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى الا تفكرون فلا تعقلون ان الأمر كذلك أولاً تعقلون شيئاً من الأشياء التي من جملتها ما ذكر. وقوله عز وجل ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ نوع تفصيل لإجمال قوله تعالى (وأهلكنا المسرفين) وبيان لكيفية اهلاكهم وتنبه على كثرتهم، فكم خبرية مفيدة للتكثير محلها النصب على أنها مفعول (لقصمنا) و(من قرية) تمييز، وفي لفظ القصم الذى هو عبارة عن الكسر بتفريق الاجزاء، وازهاب التمامها بالكلية كما يشعر به الايتان بالالف الشديدة من الدلالة على قوة الغضب وشدة السخط ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿ كَأَنَّ ظِلْمًا لَكُمْ ﴾ صفة (قرية) وكان الاصل على ما قيل أهل قرية كما بنى عنه الضمير الآتى إن شاء الله تعالى تخذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فوصف بما هو من صفات المضاف أعنى الظلم فكأنه قيل وكثيراً قصمنا من أهل قرية كانوا ظالمين بآيات الله تعالى كافرين بها مثلكم

وفي الكشف المراد بالقرية أهلها ولذلك وصفت بالظلم فيكون التجور في الطرف، وقال بعضهم: لك أن تقول وصفها بذلك على الاستناد المجازى وقوله (قصمنا من قرية) كناية عن قصم أهلها للزوم اهلاكم اهلاكم فلا مجاز ولا حذف، وأما ما كان فليس المراد قرية معينة، وأخرج ابن المنذر. وغيره عن الكلبي أنها حضور قرية باليمن، وأخرج ابن مردويه من طريقه عن أنى صالح عن ابن عباس أنه قال بعث الله تعالى نبيا من حمير يقال له شعيب فوثب اليه عبد فضربه بعضا فسار اليهم بختنصر فقاتلهم فقتلهم حتى لم يبق منهم شيء. وفيهم أنزل الله تعالى (وكم قصمنا) الخ، وفي البحر أن هؤلاء كانوا بحضور وأن الله تعالى بعث اليهم نبيا فقتلوه فسلط الله تعالى عليهم بختنصر كما سلطه على أهل بيت المقدس بعث اليهم جيشا فهزموه ثم بعث اليهم آخر فهزموه فخرج اليهم بنفسه فهزمهم وقتلهم، وعن بعضهم أنه كان اسم هذا النبي موسى بن ميشا، وعن ابن وهب أن الآية في قريتين باليمن احدهما حضور والاخرى قلابة بطر أهلها فاهلكهم الله تعالى على يد بختنصر، ولا يخفى أنه ما يباه ظاهر الآية والقول بانها من قبيل قولك لم أخذت من دراهم زيد على أن الجار متعلق باخذت والتميز محذوف أى كم درهم أخذت من دراهم زيد، ويقال هنا إنها بتقدير كم ساكن قصمنا من سائى قرية أو نحو ذلك مما لا ينبغي أن يلتفت اليه إلا بالرد عليه، ففعل ما في الروايات محمول



على سبيل التمثيل ، ومثل ذلك غير قليل ، وفي قوله سبحانه ﴿ وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا ﴾ أى بعد اهلاك أهلها لا بعد تلك الفعلة كما توهم ﴿ فَوَمَا آخَرِينَ ﴾ أى ليسوا منهم فى شيء تنبيه على استئصال الأولين وقطع دابرهم بالكناية وهو السر فى تقديم حكاية انشاء هؤلاء على حكاية مبادئ اهلاك أولئك بقوله سبحانه : ﴿ فَلَا أَحْسُوا بَأْسَنَا ﴾ فضمير الجمع للأهل لا لقوم آخرين إذ لا ذنب لهم يقتضى ما تضمنه هذا الكلام ، والاحساس الادراك بالحاسة أى فلما أدركوا بحاستهم عذابنا الشديد ، ولعل ذلك العذاب كان ما يدرك بأحدى الحواس الظاهرة . وجوز أن يكون فى البأس استعارة مكينة ويكون الاحساس تخيلا وأن يكون الاحساس مجازا عن مطلق الادراك أى فلما أدركوا ذلك ﴿ إِذَا هُمْ مِنْهَا ﴾ أى من القرية فن ابتدائية اومن البأس والتأنيث لأنه فى معنى النعمة والبأساء فن تمليلية وهى على الاحتمالين متعلقة بقوله تعالى ﴿ يَرْكُضُونَ ۚ ۱٢ ﴾ وإذا فجائية ، والجملة جواب لما ، وركض من باب قتل بمعنى ضرب الدابة برجله وهو متعد ، وقد يرد لازما كركض الفرس بمعنى جرى كما قاله أبو زيد ولا عبرة بمن أنكره ، والركض هنا كناية عن الهرب أى فاذا هم يهربون مسرعين راكضين دوابهم ٥

وجوز أن يكون المعنى مشبهين بمن يركض الدواب على أن هنك استعارة تبعية ولا مانع من حمل الكلام على حقيقته على ما قيل ﴿ لَا تَرَّكُضُوا ﴾ أى قيل لهم ذلك ، والفائل يحتمل أن يكون ملانكة العذاب أو من كان ثمة من المؤمنين قالوا ذلك على سبيل الهزء بهم ، وقال ابن عطية : يحتمل على الرواية السابقة أن يكون القائل من جيش يختصر وأراد بذلك خدعهم والاستهزاء بهم ، وقيل يحتمل أن يكون المراد يعملون خلفا . بأن يقال لهم ذلك وإن لم يقل على معنى أنهم بلغوا فى الركض والفرار من العذاب بعد الاعتراف والتنبه بحيث من رآهم قال لا تر كضوا ﴿ وَأَرْجِعُوا إِلَىٰ مَا تُرْفَعُ فِيهِ ﴾ من النعم والتلذذ والاعتراف بإبطار النعمة وفى ظرفية ، وجوز كونها سببية ﴿ وَمَسَا كُنُكُم ﴾ التى كنتم تفتخرون بها ﴿ لَعَلَّكُمْ تَسْتَلُونَ ۚ ۱٣ ﴾ تقصدون للسؤال والتشاور والتدبير فى المهمات والنوازل أو تستلون عما جرى عليكم ونزل بأموالكم ومنازلكم فتجيبوا السائل عن علم ومشاهدة أو يسألكم حشمكم وعبيدكم فيقولوا لكم بيم تأمرون وما ذا ترسمون وكيف نأتى ونذركم كنتم من قبل أو يسألكم الوافدون نوالكم اما لأنهم كانوا أسخياء يتفقون أموالكم رثاء الناس وطلب الثناء أو كانوا بخلاء فقيل لهم ذلك تهكما إلى تهكم ، وقيل على الرواية المتقدمة المعنى لعلمكم تستلون صلحا أو جزية أو أمرأ تتفقون مع الملك عليه ، وقيل المراد بمسا كنهم النار فيكون المراد بارجعوا إلى مسا كنكم ادخلوا النار تهكما ، والمراد بالسؤال السؤال عن الأعمال أو المراد به العذاب على سبيل المجاز المرسل بذكر السبب وإرادة المسبب أى ادخلوا النار فى تسئلوا أو تعذبوا على ظلمكم وتكذيبكم بآيات الله تعالى وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى \* ﴿ قَالُوا لِمَا يَبْسُوْنَ مِنَ الْخُلَاصِ بِالْهَرَبِ وَأَبْقَوْا اسْتِغْلَاءَ الْعَذَابِ ﴾ ﴿ يَا وَيْلَتَا لِمَا هَلَاكْنَا ﴾ ﴿ إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۚ ۱٤ ﴾ بآيات الله تعالى مستوجبين للعذاب ، وهذا اعتراف منهم بالظلم واستبغاعه للعذاب وندم عليه حين لا ينفعهم ذلك ، وقيل على الرواية السالفة إن هذا الندم والاعتراف كان منهم حين أخذتهم السيوف ونادى مناد

من الدنيا. بالثارات الأنبياء (فَمَّا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ) أى فاز الوارثون تلك الكلمة، وتسميتها دعوى بمعنى الدعوة فإنه يقال دعا دعوى ودعوة لأن المولود كأنه يدعو الويل قائلا يا ويل تعال فهذا أو أنك •

وجوز الحوفي. والبخشري. وأبو البقاء كون (تلك) اسم زالو (دعواهم) خبرها والعكس، قال أبو حيان: وقد قال ذلك قبلهم الزجاج وأما أصحابنا المتأخرون فمضى أن اسم كان وخبرها مشبه بالفاعل والمفعول فكما لا يجوز فى الفاعل والمفعول المتقدم والتأخر إذا أوقع ذلك فى اللبس لعدم ظهور الاعراب لا يجوز فى باب كان ولم ينازع فيه أحد إلا أبو العباس أحمد بن الحجاج من نبيه تلاميذ الشلوبين اه •

وقال الفاضل الحفاجى : إن ما ذكره ابن الحجاج فى كتاب المدخل أنه ليس فيه التباس وأنه من عدم الفرق بين الالتباس وهو أن يفهم منه خلاف المراد والاجمال وهو أن لا يتعين فيه أحد الجانبين . ولاجل هذا جوزه، وما ذكره محل كلام وتدبره

وفى حاشى الفاضل البهلوان على تفسير البيضاوى إن هذا فى الفاعل والمفعول وفى المبتدا والخبر إذا اتقى الاعراب، والقرينة مسلم مصرح به، وأما فى باب كان وأخواتها فغير مسلم اه •  
والظاهر أنه لا فرق بين باب كان وغيرها ما ذكر وإن سلم عدم التصريح لاشتراك ما ذكره علة المنع

ثم إن ذلك إلى الالتباس أقرب منه إلى الاجمال لاسيما فى الآية فى رأى فافهم (حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ ١٥) أى إلى أن جعلناهم بمنزلة النبات المحسود والنار الخاملة فى الهلاك قاله العلامة الثانى فى شرح المفتاح (١) ثم قال فى ذلك استعارة تان بالكناية بلفظ واحد وهو ضمير (جعلناهم) حيث شبهه بالنبات والنار وأفرد بالذكر وأريد به المشبه بهما أعنى النبات والنار ادعاء بقرينة أنه نسب إليه الحصاد الذى هو من خواص النبات والخود الذى هو من خواص النار، ولا يجعل من باب التشبيه مثل ضميركم عمى لأن جمع (خامدين) جمع العقلاء بنا فى التشبيه إذ ليس لنا قوم خامدون يعتبر تشبيه أهل القرية بهم إذ الخود من خواص النار بخلاف الصمم مثلا فإنه يحمل بمنزلة كم كقوم صم وكذا يعتبر (حصيدا) بمعنى محسودين على استواء الجمع والواحد فى فعل بمعنى مفعول لا يلائم (خامدين) نعم يجوز تشبيه هلاك القوم بقطع النبات وخود النار فيكون استعارة تصريحية تبعية فى الوصفين انتهى، وكذا فى شرح المفتاح للسيد السند بيد أنه جوز أن يحمل (حصيدا) فقط من باب التشبيه بناء على ما فى الكشاف أى جعلناهم مثل الحصيد كما تقول جعلناهم رامدا أى مثل الرماد، وجعل غير واحد أفراد الحصيد لهذا التأويل فإن مثلا لسكونه مصدرا فى الاصل يطلق على الواحد وغيره وهو الخبر حقيقة فى التشبيه البليغ ويلزم على ذلك صحة الرجال أسد وهو كما ترى، واعترض على قول الشارحين: إذ ليس لنا الخبر أن فيه بحثا مع أن مدار ما ذكره من كون (خامدين) لا يتحمل التشبيه جمعه جمع العقلاء المانع من أن يكون صفة للنار حتى لو قيل خامدة كان تشبيها، وقد صرح به الشريف فى حواشيه لكنه محل تردد لأنه لما صح الحمل فى التشبيه ادعاء فلم لا يصح جمعه لذلك ولو لاهما صححت الاستعارة أيضا وذهب العلامة الطائى والفاضل البنى إلى التشبيه فى الموضوعين فى الآية أربعة احتمالات فتدبر جميع ذلك (و (خامدين) مع حصيدا فى حيز المفعول الثانى للجمع كجاء: طواحا مضاء، والمعنى جعلناهم جامعين للحصاد والخود أو لمائة الحصيد والخامد أو لمائة الحصيد والخود أو جعلناهم الكين على أتم وجه فلا يراد الجمع نصب ثلاثة مفاعيل

(١) إلا أنه جعل ذلك فى أهل حضور اه منه

(٢ - ٣ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

هنا وهو مما ينصب مفعولين أو هو حال من الضمير المنصوب في (جعلناهم) أو من المستكن في (حصيدا) أو هو صفة لـ حصيدا وهو متعدد معني، واعتراض بعضهم بأن كونه صفة له مع كونه تشبيهاً أريد به ما لا يعقل بأياه كونه للعقلاء (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عَيْنًا يَكُونُ مُدْهَبًا وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ النُّجُومِ يَأْتُواكَ بِسُؤَالٍ لَّا يَسْأَلُونَكَ عَنْ شَيْءٍ قَدِ انقَضَىٰ عَنْكَ إِتْرَافُ الَّذِينَ أُنزِلَتْ عَلَيْهِمْ أَن لَوْ أَنَّا أُنزَلْنَا بِآيَاتِنَا لَنَكْفُرَنَّهُمْ وَإِن لَّا نُنزِلُ الْبُرْهَانَ لَجَعَلْنَا لَكُمُ الْعَذَابَ نَارًا تَلْقَوْنَ أَهْلَ الْبُيُوتِ بِهِيَ يَوْمَئِذٍ بَدِئًا مِّنَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (١٦) أي ما سويها هذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع وما بينهما من أصناف الخلائق مشحونة بضروب البدائع والنجائب كما تسوى الجبابرة سقوفهم وفروشهم وسائر زخارفهم للهر واللعب وإنما سويها للوقوف الدنيوية والحكم الربانية كأن تكون سببا للاعتبار ودليلا للمعرفة مع منافع لا تحصى وحكم لا تستقصى، وحاصله ما خلقنا ذلك خاليا عن الحكم والمصالح إلا أنه عبر عن ذلك باللعب وهو كما قال الراغب الفعل الذي لا يقصد به مقصد صحيح لبيان حال تنزهه تعالى عن الخلق الخالي عن الحكمة بتصويره بصورة ما لا يرتاب أحد في استحالة صدوره عنه سبحانه، وهذا الكلام على ما قبل إشارة اجالية إلى أن تكوين العالم وابداع بني آدم مؤسس على قواعد الحكمة البالغة المستتعبة للغايات الجليلة وتنبه على أن ما حكى من العذاب النازل بأهل القرى من مقتضيات تلك الحكم ومتفرعاتها حسب اقتضاء أعمالهم إياه مع التخاص إلى وعيد المخاطبين، وفي الكشف أن الآيات لإثبات أمر النبوة ونفي تلك المطاعن السابقة على ما ذكره الامام وهو الحق لأنه قد تكرر في الكتاب العزيز أن الحكمة في خلق السماء والأرض وما بينهما العبادة والمعرفة وجزاء من قام بهما ومن لم يقم وإن يتم ذلك إلا بانزال الكتب وارسال الرسل عليهم السلام، فمنكر الرسالة جاعل خلق السماء والأرض لعبا تعالى خالفهما وخالق كل شيء عنه وعن كل نقص علوا كبيرا، ومنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم جعل اظهار المعجزة على يديه من باب العبث واللعب فقيه اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام وفساد تلك المطاعن كلها ❊

وقوله سبحانه: (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا) استئناف مقرر لما قبله من انتفاء اللعب في خلق السماء والأرض وما بينهما، ومعنى الآية على ما استظهره صاحب الكشف لو أردنا اتخاذها وكان اتخاذها من جهتنا أي لها لهدا أي حكمة اتخذناها لها من جهتنا وهذا عين الجد والحكمة فهو في معنى لو أردناه لا تمتنع ❊

وقوله تعالى: (إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ۝١٧) كالتكرير لذلك المعنى مبالغة في الامتناع على أن إن شرطية وجوابها محذوف أي (إن كنا فاعلين) ما يوصف بفعله بالهوى فكيفنا يكون فعلنا ولو حمل على النفي ليكون تصريحاً بنتيجة السابق كما عليه جمهور المفسرين لكان حسنا بالغا انتهى، وقال الزمخشري: (من لدنا) أي من جهة قدرتنا، وجعل حاصل المعنى انا لو أردنا ذلك لاتخذنا فانا قادرين على كل شيء إلا اننا لم نرده لأن الحكمة صارفة عنه، وذكر صاحب الكشف أن تفسيره ذلك بالقدرة غير بين، وقد فسره به أيضا البضاوي وغيره وظاهره أن اتخاذ الله داخل تحت القدرة، وقد قيل إنه ممتنع عليه تعالى امتناعا ذاتيا والممتنع لا يصلح متعلقا للقدرة، وأجيب بأن صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين فهو تعليق على امتناع الإرادة أو يقال الحكمة غير منافية لاتخاذ ما من شأنه أن يتلوه به وإنما تنافي أن يفعل فعلا يكون هو سبحانه بنفسه لا هيا به فلا امتناع في اتخاذ بل في وصفه انتهى ❊

والحق عندي أن العبث لكونه نقضا مستحيل في حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه وتعالى ونحن وإن لم نقل بالوجوب عليه تعالى لكنها قائلون بالوجوب عنه عز وجل، قال أفضل المتأخرين الكلبي: إن

مذهب الماتريدية المثبتين للأفعال جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع أنه إن كان في الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه لا واجب عليه عز وجل ، وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم ، وكالكدب عند محققي الاشاعرة والماتريدية ، وإن لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل يمكن له تعالى وليس بواجب عليه سبحانه فهم يوافقون الاشاعرة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء انتهى .

ومن أنكر أن كون العبث نقصا كالكدب فقد كابر عقله ، وأبغ من هذا أنه يفهم من كلام بعض المحققين القول بوجوب رعاية مطلق الحكمة عليه سبحانه لئلا يلزم أحد المحالات المشهورة وأن المراد من نفي الاصحاب الوجوب عليه تعالى نفي الوجوب في الخصوصيات على ما قبله المتزلة ، ولعله حينئذ يراد بالوجوب لزوم صدور الفعل عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استازامه محالا بعد صدور موجه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد لئلا يلزم رفض قاعدة الاختيار بما لا يلزم رفضها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا ، ومع هذا ينبغي التحاشي عن اطلاق الوجوب عليه تعالى قدره فانه مهم . وقيل معنى من عندنا مما يليق بمحضرتنا من المجردات أى لا تتخذناه من ذلك لا من الاجرام المرفوعة

والاجسام الموضوعه كديدن الجبارة في زرع العروش وتحسينها وتسوية الفروش وتزيينها انتهى \* ولا يخفى أن أكثر أهل السنة على إنكار المجردات ثم على تقدير تفسير الآية بما ذكر المراد الرد على من يزعم اتخاذ الله في هذا العالم لأنه لا يجوز اتخاذه من المجردات بل هو فيها أظهر في الاستحالة ، وعن الجبائي أن المعنى لو أردنا اتخاذ الله لا تتخذناه من عندنا بحيث لا يطلع عليه أحد لأنه نقص فستره أولى أو هو أسرع تبادراً مما في الكشف وذلك أهد مغزى ، وقال الامام الواحدي : للهو طلب الترويح عن النفس ثم المرأة تسمى لهوا وكذا الولد لأنه يستروح بكل منهما ولهذا يقال لامرأة الرجل وولده ريحانته ، والمعنى لو أردنا أن نتخذ امرأة ذات لهو أو ولداً ذا لهو لا تتخذناه من لدنا أى ممانططفيه ونختاره مانشاء كقوله تعالى ( لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء ) وقال المقسرون : أى من الحور العين ، وهذا رد لقول اليهود في عزير وقول النصارى في المسيح وأمه من كونه عليه السلام ولدا وكونها صاحبة ، ومعنى ( من لدنا ) من عندنا بحيث لا يجرى لاحد فيه تصرف لأن ولد الرجل وزوجته يكونان عنده لا عند غيره انتهى . وتفسير الله هنا بالولد مروى عن ابن عباس والسدى ، وعن الزجاج أنه الولد بلغة حضرموت ، وكونه بمعنى المرأة حكاه قتادة عن أهل اليمن ولم ينسبه لأهل بلدة منه ، وزعم الطبرسى أن أصله الجماع ويكنى به عن المرأة لأنها تجماع ، وأشد قول امرئ القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم اننى كبرت وان لا يحسن اللهو أمثالى

والظاهر حمل اللهو على ما سمعت أولا لقوله تعالى ( وما بينهم لا عين ) ولأن نفي الولد سيحى مصرحا إن شاء الله تعالى ، ويعلم من ذلك أن كون المراد الرد على النصارى وأضرابهم غير مناسب هنا ، ثم إن الظاهر من السياق أن إن شرطية والجواب محذوف ثقة بدلالة ما قبل عليه أى إن كنا فاعلين لا تتخذناه من لدنا وكونها نافية وإن كان حسنا معنى وقد قاله جماعة منهم مجاهد . والحسن . وفتادة . وابن جريج استدرك عليه بعضهم بان أكثر مجيئها إن النافية مع اللام الفارقة لكن الأمر في ذلك سهل ، وقوله تعالى ( بل نقذف بالحق على الباطل )

اضراب عن اتخاذ اللهو والمعب بل عن ارادة الاتخاذ كأنه قبل لكننا لا نزيد بل شأننا أن نغلب الحق الذي من جلته الجد على الباطل الذي من جلته اللهو، وتخصيص هذا الشأن من بين سائر شئونه تعالى بالذكر للتخلص لما سيأتى إن شاء الله تعالى من الوعيد، وعن مجاهد أن الحق القرآن والباطل الشيطان، وقيل الحق الحجة والباطل شبههم ووصفهم الله تعالى بغير صفاته من الولد وغيره، والعموم هو الأولى، وأصل القذف الرمي البعيد كما قال الراغب وهو مستلزم لصلابة الرمي وقد استعير للإيراد أى نورد الحق على الباطل ه (فَيَدْمَعُهُ) أى يحقه بالكلية كما فعلنا باهل القرى المحكمة، وأصل الدمع كسر الشئ الرخو الاجوف وقد استعير للدمع \*

وجوز أن يكون هناك تمثيل لعلبة الحق على الباطل حتى يذبه برمي جرم صلب على رأس دماغه رخوا ليشقه، وفيه إيما إلى علو الحق وتسفل الباطل وأن جانب الأول باق والثاني فان، وجوز أيضاً أن يكون استعارة مكنية بتشبيه الحق بشئ صلب يحمي من مكان عال والباطل بجرم رخوا أجوف ساقل، ولعل القول بالتمثيل أمثل، وقرأ عيسى ابن عمر (فَيَدْمَعُهُ) بالنصب، وضعف بأن ما بعد الفاء إيما ينتصب باضمار أن لا بالفاء خلافاً للكوفيين في جواب الأشياء الستة وما هنا ليس منها ولم ير مثله إلا في الشعر كقوله:

سأترك منزلي لبني تميم والحق بالحجاز فاسترحبا

على أنه قد قيل في هذا إن استرحبا ليس منصوباً بل مرفوع مؤكّد بالنون الحفيفة موقوف عليه بالالف، ووجه بأن النصب في جواب المضارع المستقبل وهو يشبه التني في الترقب، ولا يخفى أن المعنى في الآية ليس على خصوص المستقبل، وقد قالوا إن هذا التوجيه في البيت ضعيف فيكون ما في الآية أضعف منه مأخذاً والعطف على هذه القراءة على الحق عند أبي البقاء، والمعنى بل نقذف بالحق فندمعه على الباطل أى نرمي بالحق فأبطله به وذكر بعض الأفاضل أنه لو جعل من قبيل علقتهما تبنا وما بارد أصح، واستظهر أن العطف على المعنى أى فعل القذف فالدمع، وقرئ (فَيَدْمَعُهُ) بضم الميم والغين (فَأَذَا هُوَ زَاهِقٌ) أى ذاهب بالكلية وفي إذا الفجائية والجملة الاسمية من الدلالة على كمال المسارعة في الذهاب والبطلان ما لا يخفى فكأنه زاهق من الأصل \*

(وَلَكُمْ الْوَيْلُ بِمَا تَصِفُونَ ١٨) وعيد لقريش أو لجميع الكفار من العرب بأنهم أيضاً مثل ما لا أولئك من العذاب والعقاب، وما تعليلية متعلقة بالاستمرار الذي تعلق به الخبر أو بمحذوف هو حال من الويل على مذهب بعضهم أو من ضميره المستتر في الخبر، وما إمام صدرية أو موصولة أو موصوفة أى ومستقر لكم الويل والمهلك من أجل وصفكم له تعالى بما لا يليق بشأنه الجليل تعالى شأنه أو بالذي تصفونه أو بشئ تصفونه به من الولد ونحوه أو كأننا ما تصفونه عز وجل به، وكون الخطاب لمن سمعت مما لا يخاف فيه ولا بعد، وأبعد كل البعد من قال: إنه خطاب لأهل القرى على طريق الالتفات من الغيبة في قوله تعالى (فازالت تلك دعواهم) إليه

(وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) استئناف مقرر لما قبله من خلقه تعالى لجميع مخلوقاته على حكمه بالفة ونظام كامل وأنه سبحانه يحق الحق ويزهق الباطل، وقيل هو عدل لقوله تعالى (ولكم الويل) وهو كما ترى أى وله تعالى خاصة جميع المخلوقات خلقاً وملسكاً وتديراً وتصرفاً واحياء واماتة وتعذيباً وإثابة من غير أن

يكون لأحد في ذلك دخل ما استقللاً واستتباعاً، وكأنه أريد هنا اظهار مزيد العظمة لجيء بالسماوات جمماً على معنى كل من هو في واحدة واحدة من السماوات ولم يرد فيها مر سوى بيان اشتغال هذا السقف المشاهد والفرش المهد وما استقر بينهما على الحكيم التي لا تحصى فلذا جئ بالسماء بصيغة الافراد دون الجمع .  
وفي الاتقان حيث يراد العدد يؤتى بالسما، بجوه وعو حيث يراد الجملة يؤتى بها مفردة ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ﴾ وهم الملائكة مطلقاً عليهم السلام على ما روى عن قتادة وغيره ، والمراد بالندية عندية الشرف لاعندية المكان وقد شبه قرب المسكنة والمنزلة بقرب المسكن والمسافة فغير عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة .  
وقيل عبر عنهم بذلك تنزيلاً لهم لكرامتهم عليه عز وجل منزلة المقربين عند الملوك بطريق التمثيل، والموصول مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ أى لا يتعظمون عنها ولا يعدون أنفسهم ككبراء ﴿وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ١٩﴾ أى لا يكلون ولا يتعبون يقال حسر البعير واستحسر كل وتعب وحسرت أنا فهو متعد ولازم ويقال أيضاً أحسرت به لهمز .

والظاهر أن الاستحسار حيث لا طلب كما هنا أبلغ من الحسور فان زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ، والمراد من الاتحاد بينهما الدال عليه كلامهم الاتحاد في أصل المعنى ، والتعبير به للتنبية على أن عبادتهم بثقلها ودوامها حقيقة بأن يستحسرونها ومع ذلك لا يستحسرون وليس انفى المبالغة في الحسور مع ثبوت أصله في الجملة ، ونظير ذلك قوله تعالى (ومار بك بظلام للعبيد) على أحد الأوجه المشهورة فيه .

وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون ذلك معطوفاً على من الأولى وأمر تفسيره بالملائكة عليهم السلام على حاله ، وذكر أن هذا العطف لكون المعطوف أخص من المعطوف عليه في نفس الأمر كالعطف في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) في الدلالة على رفعة شأن المعطوف وتعظيمه حيث أفرد بالذكر مع اندراجهم في عموم ما قبله ، وقيل إنما أفرد لأنه أعم من وجهه فان من في الأرض يشمل البشر ونحوهم وهو يشمل الحافين بالعرش دونه ، وجوز أن يراد بمن عنده نوع من الملائكة عليهم السلام ، تعال عن النبوة والاستقرار في السماء والأرض ، وكان هذا الميل إلى القول بتجرد نوع من الملائكة عليهم السلام ، وأنت تعلم أن جمهور أهل الإسلام لا يقولون بتجرد شيء من الممكنات ، والمشهور عن القائلين به القول بتجرد الملائكة مطلقاً لا بتجرد بعض دون بعض .  
ثم إن أبا البقاء جوز في قوله تعالى (لا يستكبرون) على هذا الوجه أن يكون حالاً من الأولى والثانية على قول من رفع بالظرف أو من الضمير في الظرف الذي هو الخبر أو من الضمير في (عنده) ، ويعين أحد الأخيرين عند من يرب من مبتدأ ولا يجوز مجيء الحال من المبتدأ ولا يخفى \*

وجوز بعض الأفاضل أن تكون الجملة مستأنفة والأظهر جعلها خبراً لمن عنده ، وفي بعض أوجه الحالية ما لا يخفى ، وقوله تعالى ﴿يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ استئناف وقع جواباً عما نشأ ما قبله كأنه قيل ماذا يصنعون في عبادتهم أو كيف يعبدون فقيل (يسبحون) الخ \*

وجوز أن يكون في موضع الحال من ضمير (لا يستحسرون) وقوله سبحانه ﴿لَا يَفْتُرُونَ ٢٠﴾ في موضع الحال من ضمير (يسبحون) على تقديرى الاستئناف والحالية ، وجوز على تقدير الحالية أن يكون هذا حالاً من

ضمیر (لا یستجرون) ایضاً، ولا يجوز على تقدير الاستئناف كونه حالاً منه للفصل . وجوز أن يكون استئنافاً والمعنى ينزهون الله تعالى ويعظمونه ويمجدونه في كل الأوقات لا يتخلل تسديحهم فترة أصلاً بفراغ أو شغل آخر، واستشكل كون الملائكة مطلقاً كذلك مع أن منهم رسلاً يبلغون الرسالة ولا يتأتى التسديح حال التبليغ ومنهم من يلعن الكفرة كما ورد في آية أخرى . وقد سأل عبدالله بن الحرث بن نوفل كعباً عن ذلك كما أخرج ابن المنذر : وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ في العظمة . والبيهقي في الشعب فاجاب بأنه جعل لهم التسديح كالتنفس فلا يمنع عن التكلم بشئ . ماخر . وتعقب بأن فيه بعداً ، وقيل إن الله تعالى خالق لهم السنة فيسبحون ببعض ويبلغون مثلاً ببعض ماخر ، وقيل تبليغهم ولعنهم الكفرة تسديح معنى .

وقال الحفاجي : الظاهر أنه إن لم يحمل على بعضهم فالمراد به المبالغة كما يقال فلان لا يفتر عن ثنائك وشكر آلائك انتهى . ولا يخفى حسنه ، ويجوز أن يقال : إن هذا التسديح كالخضور والذكر القلبي الذي يحصل لكثير من السالكين وذلك ما يجتمع مع التبليغ وغيره من الاعمال الظاهرة ، ثم إن كون الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يستلزم أن يكون عندهم في السماء ليل ونهار لأن المراد إفادة دوامهم على التسديح على الوجه المتعارف، وقوله تعالى : ( أَمْ تَتَّخِذُوا آلِهَةً ) حكاية لجناية أخرى من جنابيات أولئك الكفرة هي أعظم من جنابة طعنهم في النبوة ، وأم هي المنقطعة وتقدير ليل الاضربية والهمزة لانكارية وهي لانكار الوقوع لا إنكار الواقع، وقوله تعالى : ( مَنْ الْأَرْضُ ) متعلق بتخذوا ومن ابتدائية على معنى أن اتخذهم إياها مبتداً من أجزاء الأرض كاللحجارة وأنواع المعادن ويجوز كونها تبعيضية •

وقال أبو الباقا، وغيره : يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف وقع صفة لآله أي آلهة كائنة من جنس الأرض، وإياها ما كان فالمراد التحقير لا التخصيص، ومن جوزة التزم تخصيص الانكار بالشديد وهو غير سديد. وقوله تعالى ( هُمْ يُنْشِرُونَ ۲۱ ) أي يبعثون الموتى لآلهة وهو الذي يدور عليه الانكار والتجهيل والتشنيع لانفس الاتخاذ فانه واقع للاحالة أي بل اتخذوا آلهة من الأرض هم خاصة مع حقارتهم وجماديتهم ينشرون الموتى كلافان ما اتخذوه آلهة بمنزل من ذلك وهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكنهم حيث ادعوا لها الالهية فكانهم ادعوا لها الانشار ضرورة أنه من الخصائص الالهية حتياً ومعنى التخصيص في تقديم الضمير ما أشير اليه من التنبيه على كمال مباينة حالهم للانشار الموجبة لمزيد الانكار كما أن تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى ( أفى الله شك ) للتنبيه على كمال مباينة أمره تعالى لأن يشك فيه ، ويجوز أن يجعل ذلك من مستبعات ادعائهم الباطل فان الألوهية مقتضية للاستقلال بالابداء والاعادة فحيث ادعوا للاصنام الالهية فكانهم ادعوا لهم الاستقلال بالانشار كما أنهم جعلوا بذلك مدعين لأصل الانشار قاله المولى أبو السعود ، وقال بعضهم : تقديم الضمير للتقوى، وما ذهب اليه من إفادته معنى التخصيص تبع فيه الزمخشري ، وفي الكشف الداعي إلى ترجيحه على التقوى انه ترشيع لما أبداه أولاً من أن الالهية لاتصح دون القدرة على الانشار ولاوجه لتجويز كونه فضلاً انتهى ، وجوز أن تكون جملة ( هم ينشرون ) ستأنفة مقدراً معها استفهام انكارى لبيان علة انكار الاتخاذ، ولعل مجوز ذلك لا يسلم لزوم كون معنى الهمزة في أم المنقطعة انكار الوقوع ويجوز كونه إنكار الواقع، وتفسير ( ينشرون ) يبعثون هو المشهور وعليه الجمهور، وقال قطرب: هو بمعنى يخلقون •

وقرأ الحسن . ومجاهد (يشترون) بفتح الياء على أنه من نشر وهو وأشتر بمعنى وقد يجيء نشر لازماً يقال أنشتر الله تعالى الموت فنشروا، وقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (إبطال التعدد الإلهي وضهير (فيهما) للسماء والأرض والمراد بهما العالم كله عوياً وسفلياً، والمراد بالكون فيهما التمكن البالغ من التصرف والتدبير لا التمكن والاستقرار فيهما كما توهمه العاضل الكلبيوي، والظرف على هذا متعلق بكان ، وقال الطيبي : إنه ظرف لآلهة على حد قوله تعالى : ( وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) وقوله سبحانه : ( وهو الله في السموات وفي الأرض ) وجعل تعلق الظرف بما ذكر ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالقية والمؤثرية .

وأنت تعلم أن الظاهر ما ذكر أولاً ، و(إلا) لمغايرة ما بعدها لما قبلها فهي بمنزلة غير ، وفي المعنى أنها تكون صفة بمنزلة غير فيوصف بها وبثالها جمع منكر أو شبهه ومثل للاول بهذه الآية ، وقد صرح غير واحد من المفسرين أن المعنى لو كان فيهما الهة غير الله وجعل ذلك الحفاجي إشارة إلى أن (إلا) هنا اسم بمعنى غير صفة لما قبلها وظهر اعرابها فيما بعدها لكونها على صورة الحرف كما في آل الموصولة في اسم الفاعل مثلاً .  
وأذكر الفاضل الشمني كونها بمنزلة غير في الاسمية لما في حواشي العلامة الثاني عند قوله تعالى : (لا فارض) من أنه لا قائل باسمية إلا التي بمنزلة غير ثم ذكر أن المراد بكونها بمنزلة غير أنها بمنزلة في مغايرة ما بعدها لما قبلها ذاتاً أو صفة ، ففي شرح الكافية للرضي أصل غير أن تكون صفة مفيدة لمغايرة مجرورها لموصوفها إما بالذات نحو مررت برجل غير زيد وإما بالصفة نحو دخلت بوجه غير الذي خرجت به ، وأصل الآتي هي أم أدوات الاستثناء مغايرة ما بعدها لما قبلها نفيًا أو اثباتاً فلما اجتمع ما بعد الاو وما بعد غير في معنى المغايرة حملت الاعلى غير في الصفة فصار ما بعد الا مغايراً لما قبلها ذاتاً أو صفة من غير اعتبار مغايرته له نفيًا أو اثباتاً وحملت غير على الا في الاستثناء فصار ما بعدها مغايراً لما قبلها نفيًا أو اثباتاً من غير مغايرته له ذاتاً أو صفة الا أن حمل غير على الا أكثر من حمل الا على غير لأن غير اسم والتصريف في الأسماء أكثر منه في الحروف فلذلك تقع غير في جميع مواقع الاتهية .

وأنت تعلم أن المتبادر كون الاحين افادتها معنى غير اسماً وفي بقائها على الحرفية مع كونها وحدها أو مع ما بعدها يجعلها كالنهي . الواحد صفة لما قبلها نظر ظاهر وهو في كونها وحدها كذلك أظهر ، ولعل الحفاجي لم يقل ما قال الا وهو مطلع على قائل باسمية ، ويحتمل أنه اضطره الى القول بذلك ما يرد على القول ببقائها على الحرفية ، ولعمري أنه أصاب الحزوان قال العلامة ما قال ، وتلام الرضي ليس نصاً في أحد الأمرين كما لا يخفى على المنصف ولا يصح أن تكون للاستثناء من جهة العربية عند الجمهور لأن (ما له) جمع منكر في الاثبات ومذهب الاكثرين كما صرح به في التلويح أنه لا استغراق له فلا يدخل فيه ما بعدها حتى يحتاج لإخراجه بها وهم يوجبون دخول المستثنى في المستثنى منه في الاستثناء المتصل ولا يكتفون بجواز الدخول كما ذهب إليه المبرد وبعض الأصوليين فلا يجوز عندهم قام رجال الا زيدا على كون الاستثناء متصلاً وكذا على كونه منقطعاً بناء على أنه لا بد فيه من الجزم بعدم الدخول وهو مقفود جزماً ، ومن أجاز الاستثناء في مثل هذا التركيب كالبريد جعل الرفع في الاسم الجليل على البدلية . واعترض بعدم تقدم النفي ، وأجيب بأن لو للشرط وهو الثاني . وعنه أنه أوجب بأنها تدل على الامتناع وامتناع الشيء اتماؤه وزعم أن التفرغ بعدها جائز وأن نحولوا كان



معنا الا زيد لمكننا ايجاد كلام وخالف في ذلك سيويه فانه قال اوقات او كان معنا المثال لكننت قد احدثت •  
 ورد بأنهم لا يقولون اوجاني دياراً كرمته ولا اوجاني من أحد أكرمه ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما  
 يجوز ما فيها ديار وما جاني من أحد. وتعبه الاعماني بان للبرهان يقول: قد اجمعنا على اجراء أبي مجرى النفي  
 الصريح وأجزنا التفريغ فيه قال الله تعالى (فاني أكثر الناس الا كهوياً) ، وقال سبحانه: (وياي الله إلا  
 أن يتم نوره) مع أنه لا يجوز أبي ديار المحي. وأنى من أحد الذهب فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا •  
 وقال الرضى: أجاز المبرد الرفع في الآية على البدل لأن في لومعنى النفي وهذا كما أجاز الزجاج البدل في  
 (قوم يونس) في قوله تعالى: (فلو كانت قرية آمنت) الآية اجراء للتخصيص مجرى النفي والاولى عدم اجراء  
 ذلك في جواز الابدال والتفريغ معها مجراء اذ لم يثبت انتهى •

وذكر المالكي في شرح التسهيل أن كلام المبرد في المقتضب مثل كلام سيويه وأن التفريغ والبدل بعد  
 لو غير جائز، وكذا لا يصح الاستثناء من جهة المعنى ففى الكشف أن البدل والاستثناء في الآية متمنعان معنى  
 لأنه إذ ذاك لا يفيد ما سبق له الكلام من انتفاء التعدد ويؤدى الى كون الآلهة بحيث لا يدخل في عدادهم الاله  
 الحق مفض إلى العساد ففى الفساد يدل على دخوله فيهم وهو من الفساد بمكان ثم أن الصفة على ما ذهب  
 إليه ابن هشام مؤكدة سالحة للاسقاط ملها في قوله تعالى (نفخة واحدة) فلو قيل لو كان فيهما آلهة لفسدنا  
 لصح وتأتى المراد. وقال الشلوبين. وابن الصائغ: لا يصح المعنى حتى تكون للإبغنى غير التي يراد بها البدل  
 والعوض، ورد بأنه يصير المعنى حيث لو كان فيهما عدد من الآلهة بدل وعوض منه تعالى شأنه لفسدنا وذلك  
 بقضى بمفهومه أنه لو كان فيهما اثنان هو عز وجل أحدهما لم تفسدا وذلك باطل •

وأجيب بأن معنى الآية حينئذ لا يقتضى هذا المفهوم لأن معناها لو كان فيهما عدد من الآلهة دونه أو  
 به سبحانه بدلاً منه وحده عز وجل لفسدنا وذلك بما لا غبار عليه فاعرف. والذي عليه الجمهور إرادة المغايرة،  
 والمراد بالفساد البطلان والاضمحلال أو عدم التكون، والآية كما قال غير واحد مشيرة إلى دليل عقلى على نفي  
 تعدد الاله وهو قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم فكأنه قيل لو تعدد الاله في العالم  
 لفسد لكنه لم يفسد ينتج أنه لم يتعدد الاله. وفي هذا استعمال للو غير الاستعمال المشهور •

قال السيد السند: ان لو قد تستعمل في مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود التالى بوجود المقدم  
 مع انتفاء التالى فيعلم منه انتفاء المقدم وهو على قلته موجود في اللغة يقال: لو كان زيد في البلد لجاناً ليعلم منه  
 أنه ليس فيه، ومنه قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا): وقال العلامة التالى: إن أبواب المعقول  
 قد جعلوا لو أداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع بانتفائها ولهذا صح عندهم  
 استثناء عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على أن العلم بانتفاء التالى علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة انتفاء  
 الملووم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لأنهم يستعملونها في القياسات  
 لاكتساب العلوم والتصديقات ولا شك أن العلم بانتفاء الملووم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الأمر بالعكس  
 وإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر لكن قد تستعمل على قاعدتها كما في قوله تعالى (لو كان  
 فيها) الخ لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لا بيان سبب انتفاء الفساد اه. وفيه بحث  
 يدفع بالعناية، ولا يخفى عليك أن لبعض التحويين نحو هذا القول فقد قال الشلوبين. وابن عصفور إن لو

لمجرد التعليق بين الحاصلين في الماضي من غير دلالة على امتناع الأول والثاني كما إن مجرد التعليل في الاستقبال والظاهر أن خصوصية الماضي ههنا غير معتبرة •

وزعم بعضهم: أن لو هنالكا انتفاء الثاني لانتفاء الأول كما هو المشهور وفيها ويتم الاستدلال ولا يخفى ما فيه على من دقق النظر، ثم إن العلامة قال في شرح العقائد: إن الحججة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطايات فإن العادة جارية بوقوع التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التمدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لمخالفة •

وكذا لو أريد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لا تكون الملازمة قطعية لأن إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان انتهى. ففي أن تكون الآية برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام أو على عدم التكون، وفيه قدح لما أشار إليه في شرح المقاصد من كون كونها برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع قال: وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الإشارة بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة) الآية فإن أريد عدم التكون فتقريره أن يقال: لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآلهة كمال القدرة وأما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح، وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره أن يقال: إنه لو تعددت الآلهة لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صنيع كل منهما عن الآخر بحكم لزوم العسادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الائتم الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل أمر النظام الذي فيه بقاء الأنواع وترتب الآثار انتهى، وذلك القدح بأن يقال: تعدد الآلهة لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر بل إمكان ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز أن لا يقع بل يتفقان على اليجاد بالاشترك أو يفوض أحدهما إلى الآخر، وببحث فيه المولى الخيالي بغير ذلك أيضا ثم قال التحقيق في هذا المقام أنه إن حملت الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض إذ ليس المراد من الكون فيهما التمكن فيهما بل التصرف والتأثير فالخروج عن الملازمة قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرهما أعلى سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لأنه جزء أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا، ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال: لو تعدد الآلهة لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود وإلا لا يمكن التمانع بينهما المستلزم الدجال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فاذا فرض التمدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للبحال انتهى.

وأورد الفاضل الكلبي على الأول خمسة أمثال فيها الغث والسمين ثم قال: فالخروج عن توجيهه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الأول، وللعلامة الدواني كلام في هذا المقام قد ذكر الفاضل المذكور ما عليه من

القبض والابرام، ثم ذكر أن للتمانع عندهم معنيين، أحدهما إرادة أحد القادرين وجود المقدور والآخر عنده وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع، وثانيهما إرادة كل منهما إيجادها بالاستقلال من غير مدخالية قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين، وقولهم: لو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستنزاهه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترتيب بلا مرجع مبنى على هذا، وحاصل البرهان عليه أنه لو وجد إلهان قادران على الكمال لأمكن بينهما تمناع واللازم باطل إذ لو تمنعا وأراد كل منهما الإيجاد بالاستقلال يلزم إما أن لا يقع مصنوع أصلا أو يقع بقدرة كل منهما أو باحدهما والكل باطل ووقوعه بجموع القدرتين مع هذه الإرادة يوجب عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن إرادته فلا يكونان إلهين قادرين على الكمال وقد فرضا كذلك؛ ومن هنا ظهر أنه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم إمكان أحد المحالين إما إمكان التوارد وإما إمكان الرجحان من غير مرجح والكل محال، وبهذا الاعتبار مع حمل الفساد على عدم السكون قبل بقطعية الملازمة في الآية فهي دليل اقناعي من وجه ودليل قطعي من وجه آخر والاول بالنسبة إلى العوام والثاني بالنسبة إلى الخواص، وقال مصلح الدين اللارى بعد كلام طويل وقال وقيل أقول أقرر الحجة المستفادة من الآية الكريمة على وجه أوجه بما عدها وهو أن الاله المستحق للعبادة لا بد أن يكون واجب الوجود، وواجب الوجود وجوده عين ذاته عند أرباب التحقيق إذ لو غايره لكان ممكنا لاحتياجه في موجوديته إلى غيره الذي هو الوجود فلو تعدد لزم أن لا يكون وجودا فلانكون الأشياء موجودة لأن موجودية الأشياء بارتباطها بالوجود فظهر فساد السماء والأرض بالمعنى الظاهر لا بمعنى عدم التكون لأنه تكلف ظاهر انتهى •

وأنت تعلم أن إرادة عدم التكون أظهر على هذا الاستدلال، ثم ان هذا النحو من الاستدلال مما ذهب إليه الحكماء بل أكثر برهينهم الدالة على التوحيد الذي هو أجل المطالب الإلهية بل جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه ممكن وجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجبا ومن أشهرها أنه لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بأمر من الأمور والإلم يكونا اثنين، وما به الامتياز إيمان يكون تمام الحقيقة أو جزءها لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما أو عن حقيقة أحدهما وهو محال لما تقرر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته، ولا سبيل إلى الثاني لأن كل واحد منهما يكون مركبا ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج فلا يكون واجبا لا مكانه فيكون كل من الراجين أو أحدهما ممكنا لذاته هذا خلف، واعترض بأن معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتام الحقيقة، وأجيب بأن المراد العينية، ومعنى قولهم أن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومثما انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تعالى أية حيثية كانت حقيقة أو اضافية أو سلبية، وكذلك قياس سائر صفاته

سيحانه عند القائلين بعينيتها من أهل التحقيق، وتوضيح ذلك على مشربهم أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزم الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الأثر حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفي الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقة أو انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي انصافها تحتاج إلى عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها بحيث ينتزع منها هذا الأمر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا تكون واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته ولبس على ذلك سائر صفاته تعالى الحقيقية الكالية كالعالم والقدرة وغيرها. واعتراض أيضا بأنه لم لا يجوز أن يكون ما به الامتياز أمراً عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب. وأجيب بأن ذلك يوجب أن يكون التين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، ولابن كموته في هذا المقام شبهة شاع أمها عو بصة الدفع عسيرة الحل حتى أن بعضهم ساء لا بدائها بافتخار الشياطين وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطان وجهولنا الكنه مختلفتان بتام ماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليها قولاً عرضياً، وقد رأيت في المخص الامام عليه الرحمة نحوها، ولعلك إذا أحطت خبراً بحقيقة ما ذكرنا لا يسهل عليك حلها وإن أردت التوضيح فاستمع لما قيل في ذلك إن مفهوم واجب الوجود لا يغلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية خارجية كانت أو مع اعتبار تلك حيثية وكلا الشقين محال، أما الثاني فلما تقرر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود فهو ممكن في ذاته، وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدق بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلاً، ولعل كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقاً لحكم واحد وحيثاً عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة ولو في أمر سلبى بل نقول لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجود بديهياً أدانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق الوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد إذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود فرضاً مباينة أصلاً ولا تعابير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما لوح اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده تعالى الذي هو ذاته سبحانه تدل على وحدته جل وعلا انتهى فتأمل هـ

ولا يخفى عليك أن أكثر البراهين على هذا المطلب الجليل الشأن يمكن تخريج الآية الكريمة عليه ويحمل حينئذ الفساد على عدم التكون فليكن بالتخريج وإن أخرجك إلى بعض تكلف وإياك أن تقنع بجعلها حجة اقناعية كما ذهب إليه كثير فإن هذا المطلب الجليل أجل من أن يكفى فيه بالاقناعات المبنية على الشهرة والمادة، ولصاحب الكشف طاب ثراه كلام يلوح عليه مخايل التحقيق في هذا المقام سنذكره إن شاء الله تعالى كما اخترته في تفسير قوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق ولملا بعضهم على بعض) ثم لا تنهمن أنه لا يلزم من الآية نفى الاثنين والواحد لأن نفى آلهة تعابير الواحد المعين شخصاً يستلزم بالضرورة أن كل واحد واحد

منهم بغيره شخصا وهو أتبلغ من نبي واحد يغير المعين في الشخص على أنه طريق به قوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض) وقيام الملازمة كاف في نبي الواحد والاثنين أيضا. واستشكل سياق الآية الكريمة بأن الظاهر أنها إنما سبقت لابطال عبادة الأصنام اشاراليه بقوله تعالى ( أم اتخذوا آلهة من الأرض هم يشركون ) لذكرها بعده ، وهي لا تبطل إلا تعدد الاله الخالق القادر المدير التام الالوهية وهو غير متعدد عند المشركين ، ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) وهم يقولون في آلهتهم ( إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى ) فما قالوا به لا تبطله الآية ؛ وما تبطله الآية لم يقولوا به ومن هنا قيل معنى الآية لو كان في السماء والأرض آلهة كما يقول عبدة الأوثان : لزم فساد العالم لأن تلك الآلهة التي يقولون بها جادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم ، وأجيب بأن قوله تعالى ( أم اتخذوا ) الخ مسوق للزجر عن عبادة الأصنام وان لم تكن لها الالوهية التامة لأن العبادة إنما تليق لمن له ذلك وبعد الزجر عن ذلك أشار سبحانه إلى أن من له ما ذكر لا يكون إلا واحداً على أن شرح اسم الاله هو الواجب الوجود لذاته الحى العالم المريد القادر الخالق المدير فتمت أطلاقه على شئ. لزمهم وصفه بذلك شأوا أو أبا فالآية لا يبطال ما يلزم قولهم على أنهم وجه ( فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢ ) أى زهوه أكمل تنزيه عن أن يكون من دونه تعالى آلهة كما يزعمون فالفاء لترتيب ما بعده على ما قبلها من ثبوت الوحدانية ، وإبراز الجلالة في موقع الاضمار للاشعار بعلو الحكم فان الالوهية مناط لجميع صفات الكمال التي من جملتها تنزيهه تعالى عن الشركه ولترية المهابة وادخال الروعة ، والوصف برب العرش لتأكيد التنزه مع ما في ذلك من تربية المهابة ، والظاهر أن المراد حقيقة الأمر بالتنزيه ، وقيل : المراد بالتعجب بمن عبد تلك المعبودات الخسيسة وعدها شريكا مع وجود المعبود العظيم الخالق لا عظم الأشياء ، والكلام عليه أيضا كالنتيجة لما قبله من الدليل ، وقوله تعالى ( لَا يَسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ ) يمكن أن يكون جواب سؤال مقدر ناشئ من اثبات توحده سبحانه في الالوهية المتضمن توحده تعالى في الخلق والتصرف ووصف الكفرة إياه سبحانه بما لا يليق كأنه قيل إذا كان الله تعالى هو الاله الخالق المتصرف فلم خلق أولئك الكفرة ولم يصرفهم عما يقولون فأجيب بقوله سبحانه ( لا يستل ) الخ وحاصله أنه تعالى لا ينبغي لأحد أن يعترض عليه في شئ. من أفعاله إذ هو حكيم مطلق لا يفعل ما يرد عليه الاعتراض ( وَهُمْ يُسْتَلُونَ ٢٣ ) عما يفعلون ويعترض عليهم ، وهذا الحكم في حقه تعالى عام لجميع أفعاله سبحانه ويندرج فيه خلق الكفرة وإجدامهم على ما هم عليه ، ووجه حل السؤال الناشئ. بما تقدم بناء على ما يشير اليه هذا الجواب الاجمالي أنه تعالى خلق الكفرة بل جميع المكلفين على حسب ما علمهم بما هم عليه في أنفسهم لأن الخالق مسبوق بالارادة والارادة مسبوقه بالعلم والعلم تابع للعلوم فيتعلق به على ما هو عليه في ثبوته الغير المحمول مما يقتضيه استعداده الأزلى ، وقد يشير إلى بعض ذلك قول الشافعى عليه الرحمة من آيات :

خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسمن

ثم بعد أن خلقهم على حسب ذلك كلفهم لاستخراج سر مسبق به العلم التابع للعلوم من الطوع والإباه اللذين في استعدادهم الأزلى وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لتتحرك الدواعى ويملك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة ولا يكون للناس على الله تعالى حجة فلا يتوجه على الله تعالى اعتراض بخلق الكافر وإنما

يتوجه الاعتراض على الكافر بكفره حيث أنه من توابع استعداده في ثبوته الغير المعمول ، وقد يشير إلى ذلك قوله سبحانه ( وما ظنناهم ولكن كانوا أنفسهم يظنون) وقوله عليه الصلاة والسلام « من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » وهذا وإن كان مما فيه قيل وقال ونزاع وجدال إلا أنه مما ارتضاه كثير من المحققين والاجلة العارفين ، وقال البعض : إن ذلك استنشاف ببيان أنه تعالى لقوة عظمته الباهرة وعزة سلطنته القاهرة بحيث ليس لأحد من مخلوقاته أن يناقشه ويسأله عما يفعل من أفعاله اثر بيان أن ليس له شريك في الألوهية ، وضهير (م) للعباد أي والعماد يستولون عما يفعلون فقيرا وقطعياً لأنهم مملوكون له تعالى مستعبدون ، وفي هذا وعيد للكفرة ، والظاهر أن المراد عموم النفي جميع الازمان أي لا يستل سبحانه في وقت من الاوقات عما يفعل ، وخص ذلك الزجاج بيوم القيامة والاول اولى وإن كان أمر الوعيد على هذا أظهر . واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعطل بالاغراض والغايات فلا يقال فسل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعبد أن يسأل فيقول لم فعل ؟ وإلى ذلك ذهب الاشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية أيضا وأولها ما ظاهره التعليل بالحل على المجاز أو جعل الاداة فيه للعاقبة . ومذهب الماتريدية كما في شرح المقاصد والمعتزلة أنها تعطل بذلك واليه ذهب الحنابلة لما قال الطوفي وغيره .

وقال العلامة أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي المعروف بابن القيم في كتاب شفاء العليل : إن الله سبحانه وتعالى حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنى ومصالحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، وقد دل كلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ على هذا في مواضع لا تكاد تحصى ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها فذكر بعض أنواعها وساق اثنين وعشرين نوعاً في بضعة عشرة ورقة ثم قال : لو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالنا من حكمة الله تعالى في خلقه . وأمره لئلا ذلك على عشرة آلاف موضع ثم قال : وهل إبطال الحكم والمناسبات والأوصاف التي شرعت الأحكام لأجلها الإبطال الشرع جملة ؟ وهل يمكن فقها على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل . وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد ؟ ثم قال : والحق الذي لا يجوز غيره هو أنه سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته ويفعل ما يفعل بأسباب وحكم وغايات محمودة ، وقد أودع العالم من القوي والغرائز ما به قام الخلق والأمر وهذا قول جمهور أهل الإسلام . وأكثر طوائف النظائر وهو قول الفقهاء قاطبة اه .

والظاهر أن ابن القيم وأضرابه من أهل السنة القائلين بتعليل أفعاله تعالى لا يجملون كالاشاعرة المخصص لأحد الضدين بالوقوع محض تعلق الإرادة بالمعنى المشهور ومحققو المعتزلة كأبي الحسن . والنظام . والملاحظ والعلاف . وأبي القاسم البلخي . وغيرهم يقولون : إن العلم بترتب النفع على إيجاد النافع هو المخصص للنافع بالوقوع ويسمون ذلك العلم بالداعي وهو الإرادة عندهم . وأورد عليهم أن الواجب تعالى موجب في تعلق عليه سبحانه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازماً لذاته تعالى فيكون فعله سبحانه واجباً لأمراً خارج ضروري للفاعل وهو يناقض الاختيار بالمعنى الأخص قطعاً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤل إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من الاختيار الجامع للإيجاب ، ولا يرد ذلك على القائلين بأن المخصص هو تعلق الإرادة الأزلية لأن ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب تعالى وإن كان أزلياً دائماً لا يمكن تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع ، نعم يرد عليهم ما يصعب التفهيم عنه ما

هو مذكور في الكتب الكلامية ، وأورد نظير ما ذكر على الحزبية فانهم ذهبوا إلى التعليل وجعلوا العلم بترتب  
المصالح علة لتعلق العلم بالوقوع فلا يتسنى لهم القول بكون الواجب تعالى مختاراً بالمعنى الأخص لأن الذات  
يوجب العلم والعلم يوجب تعاقب الإرادة وتعاقب الإرادة يوجب الفعل ولا يخلص إلا بأن يقال : إن إيجاب  
العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الإرادة بمنوع عندهم بل هو مرجح ترجيحاً غير بالغ إلى حد الوجوب وما قيل  
إذا لم يبلغ الترجيح إلى حد الرجوح جاز وقوع الرجح في وقت رتدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح  
فإن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر إلى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحاً وإلا  
يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح عنده في الوقت الآخر لأن الوقوع كان راجحاً بذلك  
المرجح فدفوع بوجهين إلا أنه إنما يجري في العلة التامة بالنسبة إلى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة إلى فعله  
فإنه إن أريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وإن أريد الترجيح  
من غير مرجح فبطان اللازم في الفاعل المختار بمنوع وإلا فما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار ، الثاني أن  
المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة إلى وقت آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح  
أحد المتساويين أو المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الرجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح  
اللائقة بالأوقات فتتعلق إرادته سبحانه بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه  
فلا إشكال ، وهذا هو المعول عليه إذ لقائل أن يقول تلي الأول أن ترجيح المرجوح مستحيل في حق الواجب  
الحكيم وإن جاز في حق غيره من أفراد الفاعل بالاختيار .

هذا ووقع في كلام الفلاسفة أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات ومرادهم على ما قاله بعضهم  
نفي التعليل عن فعله سبحانه بما هو غير ذاته لأنه جل شأنه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره ولا يلزم من  
ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقاً ولذا صح أن يقولوا علمه تعالى بنظام الخبير الذي هو عين  
ذاته تعالى علة غائية وغرض في الوجود ومرادهم بالافتضاء في قولهم في تعريف العلة الغائية ما يقتضى فاعلية  
الفاعل مطابق عدم الانفكاك لكنهم تسامحوا في ذلك اعتماداً على فهم المذنب في العلوم وصرحوا بأنه تعالى  
ليس له غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها لأن كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير إلى ذلك الغرض  
مستكمل به والمكمل يجب أن يكون أشرف ففرض الفاعل يجب أن يكون ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن  
وليس له غرض فيأدونه وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الاتقان ونهاية من الأحكام ليس  
إلا لأن ذاته تعالى ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على آتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح فالواجب سبحانه  
عندهم يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وبإل حصول الممكنات على الوجه الآتم والنظام الأقوم  
واللزام غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل وذاتية إن أريد بها ما يترتب على الفعل ترتباً  
ذاتياً لا عرضياً كوجود مبادئ الشر وغيرها في الطبائع الحيوانية ثم كما أنه تعالى غاية بالمعنى الذي أشير إليه  
فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة له متشوقة إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي جل  
جلاله وعم نواله .

والحكما المتألهون قد حكموا بسر بيان نور العشق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها ولولا ذلك  
مدار الفلك ولا استتاز الحلك فسبحانه من اله قاهر وهو الأول والآخر ، وتام الكلام في هذا المقام على

مشرب المتكلمين والفلاسفة يطلب من محله . وقرأ الحسن (لا يسل . ويسلون) بنقل فتحة الهمزة إلى السين وحذفها وقوله تعالى ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ﴾ اضراب وانتقال من اظهار بطلان كون ما اتخذوه الالهة حقيقة باظهار خلوها عن خصائص الالهية التي من جعلتها الانشار واقامة البرهان القطعي على استحالة تعدد الاله مطلقا وتفرده سبحانه بالالوهية الى بطلان اتحاذهم تلك الآلهة مع عرائنها عن تلك الخصائص بالمره شركا . لله تعالى شأنه وتبكيتهم بالجائهم اقامة البرهان على دعوائهم الباطلة وتحقيق أن جميع الكتب السماوية ناطقة بحقية التوحيد وبطلان الاشراك . وجوز أن يكون هذا انتقالا لاظهار بطلان الآلهة مطلقا بعدم اظهار بطلان الآلهة الأرضية، والهمزة لانكار الاتخاذ المذكور واستقباحه واستعظامه ، بمن متعلقة بانخذوا، والمعنى بل اتخذوا متجاوزين اياه تعالى مع ظهور شئونه الجليلة الموجبة لتفرده بالالوهية . الالهة مع ظهور أنها عارية عن خواص الالوهية بالكلية \*

﴿ قُلْ ﴾ لهم بطريق التبيكيت والقام الحجر ﴿ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ على ما دنعنه من جهة العقل الصريح أو النقل الصحيح فانه لا يصح القول بمثل ذلك من غير دليل عليه، وما في إضافة البرهان إلى ضميرهم من الاشعار بأن لهم رهانا ضرب من التهمك بهم، وقوله تعالى : ﴿ هَذَا ذَكَرُ مَنْ مَعَى وَذَكَرُ مَنْ قَبْلِي ﴾ إنارة لبرهانه وإشارة إلى أنه مما نطقت به الكتب الإلهية قاطبة وزدياة تهبيج لهم على إقامة البرهان لاظهار كمال عجزهم أى هذا الوحي الوارد في شأن التوحيد المتضمن للبرهان القاطع ذكر أمتى وعظمتهم وذكرا الأمم السالفة قد أقرته فأقيموا أتم أيضا برهانكم، وأعيد لفظ (ذكر) ولم يكتف بعطف الموصول على الموصول المستدعي للانسحاب لأن كون الشخص ذكر من معه ظاهر وكونه ذكر من قبله باعتبار اتحاده بالحقيقة مع الوحي المتضمن ذلك ، وقيل : المراد بالذكر الكتاب أى هذا كتاب أنزل على أمى وهذا كتاب أنزل على أمم الأنبياء عليهم السلام من الكتب الثلاثة والصحف فراجعوها وانظروا هل في واحد منها غير الأمر بالتوحيد والنهى عن الاشراك ففيه تبيكيت لهم متضمن لنقيض مدعاهم وقرئ بتنوين ذكر الأول والثاني وجعل ما بعده منصوب المحل على المفعولية له لأنه مصدر وأعماله هو الأصل نحو (أو إطعام في يوم ذى مسغبة يتيا) \*

وقرأ يحيى بن يعمر . وطلحة بالتنوين وكسر ميم (من) فهى على هذا حرف جر ومع مجرورة بها وهى اسم يدل على الصحبة والاجتماع جعلت هنا ظرفا كقبل وبعد فجاز إدخال من عليها كما جاز إدخالها عليهما لكن دخولها عليها نادر، ونص أبو حيان أنها حينئذ بمعنى عند . وقيل : من داخله على موصوفها أى عظمة من كتاب معى وعظمة من كتاب من قبلى، وأبو حاتم ضعف هذه القراءة لما فيها من دخول من على مع ولم يرله وجها وعن طلحة أنه قرأ (هذا ذكر معى وذكركبلى) بتنوين (ذكر) وإسقاط (من) وقرأت فرقة (هذا ذكر من) بالاضافة وذكر من قبلى بالتنوين وكسر الميم، وقوله تعالى : ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ ﴾ اضراب من جهته تعالى غير داخل في الكلام الملقن وانتقال من الأمر بتبكيتهم بمطالعة البرهان إلى بيان أن الاحتجاج عليهم لا ينفذ لفقد التمييز بين الحق والباطل ﴿ فَهُمْ ﴾ لاجل ذلك ﴿ معرضون ﴾ ٢٤ مستمررون على الاعراض عن التوحيد واتباع الرسول لا يرفعون عماهم عليه من النفي والضلال وإن كررت عليهم البيئات والحجج أو فهم معرضون



هما الفى عليهم من البراهين العقلية والنقلية •

وقرأ الحسن . وحيد . وابن محينن (الحق) بالرفع على أنه خبر مبتدا محذوف أى هو الحق، والجملة معترضة بين السبب والمسبب تأكيذا للربط بينهما ، وجوز الزمخشري أن يكون المنصوب أيضا على معنى التأكيدي كما تقول هذا عبده الحق لا الباطل، والظاهر أنه منصوب على أنه مفعول به يعملون والعلم بمعنى المعرفة •

وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (٢٠) استئناف مقرر لما سبق من آى التوحيد وقد يقال إن فيه تعميما بعد تخصيص إذا أريد من (ذكر من قبلى) الكتب الثلاثة، وما كان (من رسول) عاما معنى فكان هناك لفظ ومعنى أفرد على اللفظ فى نوحى إليه ثم جمع على المعنى فى (فاعبدون) ولم يأت التركيب فاعبدنى وهذا بناء على أن (فاعبدون) داخل فى الموحى وجوز عدم الدخول على الأمر له صلى الله تعالى عليه وسلم ولا مته، وقرأ أكثر السبعة (يوحى) على صيغة الغائب مبني للمفعول، وأياما كان صيغة المضارع لحكاية الحال الماضية استحضارا لصورة الوحى ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴾ حكاية لجناية فريق من المشركين لظهور بطلانها وبيان تنزهه سبحانه عن ذلك اثر بيان تنزهه جل وعلا عن الشركاء على الإطلاق وهم حى من خزاعة قالوا الملائكة بنات الله سبحانه. ونقل الواحدى أن قريشا وبعض العرب جهينة وبني سلامة وخزاعة. وبني مايح قالوا ذلك •

وأخرج ابن المنذر . وابن أبى حاتم عن قتادة قال قالت اليهود إن الله عز وجل صاهر الجن فكانت بينهم الملائكة فنزلت والمشهور الأول . والآية مشنعة على كل من نسب إليه سبحانه ذلك كالنصارى القائلين عيسى ابن الله واليهود القائلين عزير ابن الله تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، والتعرض لعنوان الرحمانية المنبئة عن جميع ما سواه تعالى مر بوباله تعالى لا يبراز كالشناعة، مقاتلهم الباطلة ﴿ سُبْحَانَهُ ﴾ أى تنزهه بالذات تنزهه اللائق به على أن السبحان . صدر سبح أى بعد أن أسبجه تسبيحه على أنه علم للتسبيح وهو مقول على السنة العباد أو سبحوه تسبيحه . وقوله تعالى ﴿ بَلْ عِبَادٌ ﴾ اضراب وابطال لما قالوا كأنه قيل: ليست الملائكة كما قالوا بل هم عباد من حيث أنهم مخلوقون له تعالى فهم ملائكة سبحانه والولد لا يصح تملكه، وفى قوله تعالى ﴿ مُكْرَمُونَ ﴾ (٢٦) أى مقربون عنده تعالى تنبيه على منشأ عظمتهم وقرآنة مكرمة، مكرهون بالتشديد ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ ﴾ أى لا يقولون شيئا حتى يقوله تعالى أو يأمرهم به كما هو ديدن العبيد المأذونين فيه تنبيه على كمال طاعتهم وانقيادهم لا أمره عز وجل وتأديبهم معه تعالى، والأصل لا يسبق قولهم قوله تعالى فاسند السبق إليهم، ونسوبا إليه تعالى تنزيلا لسبق قولهم قوله سبحانه منزلة سبقهم إياه عز وجل لمزيد سبقهم عن ذلك وللتبني على غاية استهجان السبق المرص به للذين يقولون ما لم يقله تعالى، وجعل القول محل السبق وآله التى يسبق بها أو أنيت اللام عن الإضافة إلى الضمير على ما ذهب إليه الكوفيون للاختصاص والتجافى عن التكرار. وقرئ ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ ﴾ بضم الياء الموحدة على أنه من باب المغالبة يقال سابقنى فسبقته وأسبقته ويأزم فيه ضم عين المضارع ما لم تكن عينه أولامه ياء، وفيه مزيد استهجان للسبق وإشعار بأن من سبق قوله تعالى فقد تصدى لمغالبة تعالى فى السبق ررر تنزيهه عما نفي عنهم بيان أن ذلك عندهم بمنزلة الغلبة بعد المغالبة فأنى يتوهم صدور عنهم ﴿ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْلَمُونَ ﴾ (٢٧)

بیان لتبیتہم لہ تعالیٰ فی الأعمال اثر بیان تبعیتہم لہ سبحانہ فی الأقوال كأنہ قیل ہم بامرہ بقولون وبامرہ یعملون  
 لا بغير امرہ تعالیٰ أصلاً بأن یعملوا من تلقاء أنفسهم، فالخصم المستفاد من تقديم الجار بالنسبة إلى غير أمرہ  
 تعالیٰ لا إلى أمر غيره سبحانه ﴿يَعْلَمَ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ استئناف وقع تعليلاً لما قبله وتمهيداً لما  
 بعده كأنه قیل انما لم يقدموا على قول أو عمل بغير أمرہ تعالیٰ لأنه سبحانه لا يخفى عليه خافية بما قدموا أو آخروا  
 فلا يزالون يراقبون أحوالهم حيث أنهم يعلمون ذلك ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ﴾ الله تعالیٰ أن يشفع لہ  
 وهو كما أخرج ابن جرير . وابن المنذر . والبيهقي في البعث . وابن أبي حاتم عن ابن عباس من قال لا إله  
 إلا الله وشفاعتهم الاستغفار ، وهي كما في الصحيح تذكر في الدنيا والآخرة ولا تتمسك المعتزلة في الآية على  
 أن الشفاعة لا تكون لأصحاب الكبائر فانها لا تدل على أكثر من أن لا يشفعوا لمن لا ترضى الشفاعة له مع  
 أن عدم شفاعة الملائكة لا تدل على عدم شفاعة غيرهم ﴿وَهُمْ﴾ مع ذلك ﴿مِنْ خَشْيَتِهِ﴾ أي بسبب خوف  
 عذابه عز وجل ﴿مُشْفِقُونَ ۲۸﴾ متوقعون من اماره ضعيفة كانوا على حذر ورقية لا يأمنون مكر الله  
 تعالیٰ، فمن تعالیه والسكلام على حذف مضاف، وقد يراد من خشية تعالیٰ ذلك فلا حاجة إليه .  
 وقيل: يحتمل أن يكون المعنى أنهم يخشون الله تعالیٰ ومع ذلك يحذرون من وقوع تقصير في خشيتهم  
 وعلى هذا تكون (من) صلة لمشفقون، وفرق بين الخشية والاشفاق بأن الأول خوف مشوب بتعظيم ومهابة  
 ولذلك خص به العلماء في قوله تعالیٰ (إنما يخشى الله من عباده العلماء) والثاني خوف مع اعتناء ويعدى بمن  
 كما يعدى الخوف وقد يعدى بعلى بملاحظة الخنو والعطف، وزعم بعضهم أن الخشية هنا مجاز عن سببها  
 وأن المراد من الاشفاق شدة الخوف أي وهم من مهابته تعالیٰ شديدو الخوف، والحق أنه لا ضرورة لارتكاب  
 المجاز، وجزز أن يكون المعنى وهم خائفون من خوف عذابه تعالیٰ على أن من صلة لما بعدهم وإضافة خشية  
 إلى المضاف المحذوف من إضافة الصفة إلى الموصوف أي خائفون من العذاب المخوف، ولا يخفى قافية من  
 التكلف المستغنى عنه، ثم إن هذا الاشفاق صفة لهم دنيا وأخرى كما يشعر به الجملة الاسمية، وقد كثرت الأخبار  
 الدالة على شدة خوفهم، ومن ذلك ما أخرج ابن أبي حاتم عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ ليلة أُسرى في  
 «مررت بجزير عليه السلام وهو بالملأ الأعلى ملقى كالحلس البالي من خشية الله تعالیٰ» ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ﴾  
 أي من الملائكة عليهم السلام، وقيل من الخلائق، والأول هو الذي يقتضيه السياق إذ السكلام في الملائكة  
 عليهم السلام وفي كونهم بمعزل عما قالوه في حقهم، والمراد ومن يقسل منهم على سبيل الفرض  
 ﴿أَيُّ إِلَهٍ مِنْ دُونِهِ﴾ أي متجاوزاً لإياه تعالیٰ ﴿فَذَلِكَ﴾ أي الذي فرض قوله ما ذكر فرض محال ﴿يَجْزِيهِمْ﴾  
 كسائر المجرمين ولا يخفى عنه ما سبق من الصفات السنية والأفعال المرضية . وعن الضحاك . وقتادة عدم  
 اعتبار الفرض وقالوا: إن الآية خاصة بالليس عليه اللعنة دعا إلى عبادة نفسه وشرع الكفر، والمعول عليه  
 ما ذكرنا، وفيه من الدلالة على قوة ملكوته تعالیٰ وعزة جبروته واستحالة كون الملائكة بحيث يتوهم في حقهم  
 ما يتوهم أولئك الكفرة ما لا يخفى .

وقرأ أبو عبد الرحمن المقرئ (نجزيه) بضم النون أراد نجزته بالهمز من أجزاء كذا كقافي ثم خفف

الهمزة فانقلبت ياء (كذلك تجزى الظالمين ٢٩) مصدر تشبيهي مؤكد لمضمون ما قبله أى مثل ذلك الجزاء الفظيع تجزى الذين يضمنون الأشباه في غير مواضعها ويتعدون أطوارهم، والقصر المستفاد من التقديم يعتبر بالنسبة إلى النقصان دون الزيادة أى لاجزاء أنقص منه (أو لم ير الذين كفروا) تجهيل لهم بتقصيرهم عن التدبير في الآيات التكوينية الذاللة على عظيم قدرته وتصرفه وكون جميع ماسواه مقهورا تحت ملكوته على وجه يتفهمون به ويعلمون أن من كان كذلك لا ينبغي أن يعدل عن عبادته إلى عبادة حجر أو نحوه مما لا يضر ولا ينفع، والهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر. وقرأ ابن كثير. وحيد. وابن محيصن بغير واو، والرؤية قلبية أى لم يتفكروا ولم يعلموا (أن السموات والأرض كانتا) الضمير للسموات والأرض، والمراد من السموات طاقتها ولذا تبي الضمير ولم يجمع، ومثل ذلك قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وكذا قول الأسود بن يعفر:

إن المنية والحنوف كلاهما دون المحارم يرقبان سوادي

وأفرد الخبر أعنى قوله تعالى (رتقا) ولم يثن لأنه مصدر، والحل إما بتأويله بمشتق أولقصد المبالغة أو بتقدير مضاف أى ذاتى رتق، وهو فى الأصل الضم والالتحام خلقة كأن صنعة، ومنه الرتقاء المتحممة محل الجلاع. وقرأ الحسن. وزيد بن على. وأبو حنيفة. وعيسى (رتقا) بفتح التاء وهو اسم المرتوق كالنقض والنقض فكان قياسه أن يثنى هنا ليطابق الاسم فقال الزمخشري: هو على تقدير موصوف أى كانتا شيئا رتقا وشيء اسم جنس شامل للقليل والكثير فيصح الاخبار به عن المثني كالجمع، ويحسب أنه فى حالة الرتقية لا تعدد فيه • وقال أبو الفضل الرازى: الأكثر فى هذا الباب أن يكون المتحرك منه اسما بمعنى المفعول والسالك مصدرأ وقد يكونان مصدرين، والأولى هنا كونهما كذلك وحينئذ لا حاجة إلى مقاله الزمخشري فى توجيه الاخبار، وقد أريد بالرتق على ما نقل عن أبى مسلم الأصفهاني حالة العدم إذ ليس فيه ذوات متميزة فكان السموات والأرض أمر واحد متصل متشابه وأريد بالفتق وأصله الفصل فى قوله تعالى (ففتقناهما) الإيجاد لحصول التمييز وانفصال بعض الحقائق عن البعض به فيكون كقوله تعالى (فاطر السموات والأرض) بناء على أن الفطر الشق وظاهره نفي تمايز المدعومات، والذي حققه مولانا الكوراني فى جلاء الفيوم وذب عنه حسب جهده أن المدعوم الممكن متميز فى نفس الأمر لأنه متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره وإلا لم يكن بكونه متصورا أولى من غيره ولأن بعض المدعومات قد يكون مراداً دون بعض ولولا التمييز بينها لما عقل ذلك إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين متمتع لأن ما ليس بمتمتع فى نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره، وقد يقال على هذا: يكفى فى تلك الإرادة عدم تمايز السموات والأرض فى حالة العدم نظرا إلى الخارج المشاهد، وأياما كان بمعنى الآية ألم يعلموا أن السموات والأرض كانتا معدومتين فأوجدناهما، ومعنى علمهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر لأنهما إمكان والممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوماً واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود •

قال ابن سينا فى المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: سائر الاشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود بل

هي في أنفسهم ومع قطع اضافتها الى الواجب تستحق العدم ولا يعقل أن يكون وجود السموات والارض مع أمكانهما الضروري عن غير علة، وأما ما ذهب اليه ذيمقريطس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق وذلك لأن ماديته أجرام صغار لا تنجزا لصلابتها وهي بثوثة في خلاء غير متناه وهي مشاطة الطابع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فانفق أن تضامت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم فضرب من الهذيان، وواقفه عليه على ما قيل ابناذقلس لكن الاول زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق وهذا زعم أن تكون الاجرام الاسطفسية بالاتفاق أيضا إلا أن ما اتفق إن كان ذا هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق، وهذا الهذيان بعيد من هذا الرجل فانهم ذكروا أنه من رؤساء يونان كان في زمن داود عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف إلى لقان الحكيم واقتبس منه الحكمة، ثم ان وجودها عن العلة حدث بل العالم المحسوس منه وغيره حدثا زمانيا باجماع المسلمين وما يتوهم من بعض عبارات بعض الصوفية من أنه حدث بالذات قديم بالزمان مصروف عن ظاهره إذ هم أجل من أن يقولوا به لما أنه كفر . والفلاسفة في هذه المسألة على ثلاثة آراء، فجماعة من الأوائل الذين هم اساطين من الملطية وساميا صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مبادئها وبسائطها ومر كباتها وطائفة من الاتينيدسية وأصحاب الرواق صاروا الى قدم مبادئها من العقل والنفس والمعارق والباسائط دون المتوسطات والمركبات فان المبادئ عندهم فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية، وهذا بناء على المشهور عنه والإفقد ذكر في الاسفار ان اساطين الحكمة المعتبرين عند الطائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين نالس وانكسياس و اغاثاذيمون، وخسة من اليونانيين ابناذقلس . وفيه غورس وسقراط . وأفلاطون . وأرسطو وكلهم قائلون بما قال به الانبياء عليهم السلام وأتباعهم من حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومر كباته ، ونقل عن كل كلمات تؤيد ذلك ، وكذا نقل عن غير أولئك من الفلاسفة وأطال الكلام في هذا المقام ، ولو لا مخافة السأمه لقلت ذلك ولعل أنقل شيئا منه في محله الا ليق به إن شاء الله تعالى ، وجاء عن ابن عباس في رواية عكرمة . والحسن وقادة . وابن جبير أن السموات والارض كانتا شيئا واحدا ملتزقتين ففصل الله تعالى بينهما ورفع السماء إلى حيث هي واقر الارض . وقال كعب : خلق الله تعالى السموات والارض ملتصقتين ثم خالق ربحا فتوسطهما ففققهما . وعن الحسن خلق الله تعالى الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتصق بها ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض وذلك قوله تعالى (كانتا رتقا ففتقناهما) فجعل سبع سموات ، وكذلك الارض كانت مرتقة طبقة واحدة ففتقتها سبع أرضين، والمراد من العلم على هذه الأقوال التحسك منه أيضا إلا أن ذلك ليس بطريق النظر بل بالاستفسار من علماء أهل الكتاب الذين كانوا يخاطبونهم ويقبلون أقوالهم ، وقيل بذلك أو بمطالعة الكتب السماوية ويدخل فيها القرآن وإن لم يقبلوه لكونه معجزة في نفسه وفي ذلك دغدغة لاختنق .

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبونعيم في الحلية . من طريق عبدالله بن دينار عن ابن عمران رجلا أنه فسأله عن الآية فقال: اذهب إلى ذلك الشيخ فاسأله ثم تعال فاخبرني وكان ابن عباس فذهب اليه فسأله

فقال نعم كانت السموات رتقا لا تمطر وكانت الأرض رتقا لا تنبت فلما خلق الله تعالى للأرض أهلا فتق هذه بالمطر وفتق هذه بالنبات فرجع الرجل إلى ابن عمر فأخبره فقال ابن عمر: الآن علمت أن ابن عباس قد أوتى في القرآن علما صدق ابن عباس هكذا كانت، وروى عنه ما هو بمعنى ذلك جماعة منهم الحاكم وصححه وإليه ذهب أكثر المفسرين ه وقال ابن عطية: هو قول حسن يجمع العبرة والحجة وتعديد النعمة ويناسب ما يذكر بعد والرتق والفتق مجازيان عليه فيهما كذلك على الوجه الأول، والمراد بالسموات جهة العلو وأسماء الدنيا، والجمع باعتبار الآفاق أو من باب ثوب أخلاق، وقيل هو على ظاهره ولكل من السموات مدخل في المطر، والمراد بالرؤية العلم أيضا وعلم الكفرة بذلك ظاهر ه

وجوز أن تكون الرؤية بصريه وجعلها علمية أولى، ومن البعيد ما نقل عن بعض علماء الاسلام أن الرتق انطابق منطقتي الحركتين الأولى والثانية الموجب لبطلان العمارات وفصول السنة والفتق افتراقهما المقتضى لامكان العمارة وتميز الفصول بل لا يكاد يصح على الأصغر الاسلامية التي أصلها السلف الصالح في لا يخفى • وقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ﴾ عطف على (أن السموات) الخ ولا حاجة إلى تكلف عطفه على فتقنا، والجعل بمعنى الخلق المتعدى لمفعول واحد، ومن ابتدائية الماء هو المعروف أي خلقنا من الماء كل حيوان أي متصف بالحياة الحقيقية. ونقل ذلك عن السكبي. وجماعة ويؤيده قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء) ووجه كون الماء مبدأ ومادة للحيوان وتخصيصه بذلك أنه أعظم مواده وفرط احتياجه إليه وانتفاعه به بعينه ولا بد من تخصيص العام لأن الملائكة عليهم السلام وكذا الجن أحياء وليسوا مخلوقين من الماء ولا محتاجين إليه على الصحيح •

وقال قتادة: المعنى خلقنا كل نام من الماء فيدخل النبات ويراد بالحياة النمو أو نحوه، ولعل من زعم أن في النبات حسا وشعورا أبهى الحياة على ظاهرها، وقال قطرب: جماعة: المراد بالماء النطفة ولا بد من التخصيص بما سوى الملائكة عليهم السلام والجن أيضا بل بما سوى ذلك والحيوانات المخلوقة من غير نطفة كأكثر الحشرات الأرضية. ويجوز أن يكون الجعل بمعنى التصيير المتعدى لمفعولين وهما هنا (كل من الماء) وتقديم المفعول الثاني للاهتمام به ومن اتصالية في قيل في قوله صَلَّى « ما أنا من دد ولا الدد منى » والمعنى صيرنا كل شيء حتى متصلا بالماء أي مخالطه لا غير منفك عنه، والمراد أنه لا يحيا بدونه، وجوز أبو البقاء على الوجه الأول أن يكون الجار والمجرور في موضع الحال من (كل) وجعل الطبي من على هذا بيانية تجريدية فيكون قد جرد من الماء الحي مبالغة كأنه هو، وقرأ حيد (حيا) بالنصب على أنه صفة (كل) أو معمولان للجعل، والظرف متعلق بما عنده لا بحيا، والشئ مخصوص بالحيوان لأنه الموصوف بالحياة، وجوز تعميمه للنبات ه وأنت تعلم أن من الناس من يقول: إن كل شيء من العلويات والسفليات حتى حياة لا تفتق به وهم الذين ذهبوا إلى أن تسبيح الاشياء المقاد بقوله تعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) قال لاحلى، وإذا قيل بذلك فلا بد من تخصيص الشئ. أيضا إذ لم يجعل من الماء كل شيء حيا ولم أوقف على مخالف في ذلك مناء نعم نقل عن نالس المطلبى وهو أول من تفلسف بمطية أن أصل الموجودات الماء حيث قال: الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض انتهى ه

ويمكن تخريجه على مشرب صوفى بأن يقال إنه أراد بالماء الوجود الانبساطى المعبر عنه في اصطلاح الصوفية بالنفس الرحمانى ، وحينئذ لوجعلت الاشارة في الآية إلى ذلك عندهم لم يبعد ﴿أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ۚ﴾ إنكار لعدم إيمانهم بالله تعالى وحده مع ظهور ما يوجب حتما من الآيات، والفاء للعطف على مقدر يستدعيه الانكار أى أيعلمون ذلك فلا يؤمنون ﴿وجعلنا في الأرض رواسي﴾ أى جبالا ثوابت جمع راسية من رسا الشيء إذا ثبت ورسخ، ووصف جمع المذكر بجمع المؤنث في غير العقلاء مما لا ريب في صحته ﴿أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ أى كراهة أن تتحرك وتضطرب بهم أو لتلا تميد بهم فحذف اللام ولا لعدم الالباس، وهذا مذهب الكوفيين والاول اولى ، وفي الانتصاف اولى من هذين الوجهين أن يكون مثل قولك أعددت هذه الخشبة أن يميل الحائط على ما قال سيويه من أن معناه أعددتها أن أدعم الحائط بها إذا مال، وقدم ذكر الميد عناية بأمره ولأنه السبب في الادعام والادعام سبب إعداد الخشبة فعمل سبب السبب معاملة السبب فكذا فيما نحن فيه يكون الأصل وجعلنا في الأرض رواسي أن نثبتها إذا ماتت بهم فجعل الميد هو السبب كما جعل الميل في المثال سببا وصار الكلام وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم فثبتها ثم حذف قشبتها لآمن الالباس إيجازا ، وهذا أقرب إلى الواقع مما ذكر أولا فان مقتضاه أن لا تميد الأرض بأهلها لأن الله تعالى كره ذلك ومحال أن يقع ما يكرهه سبحانه والمشاهدة بخلافه فكم من زلزلة أمادت الأرض حتى كادت تنقلب وعلى ما ذكرنا يكون المراد أن الله تعالى يثبت الأرض بالجبال إذا ماتت ، وهذا لا يأبى وقوع الميد لكنه ميد يستعقبه التثبيت ، وكذلك الواقع من الزلازل إنما هو كالدحة ثم يثبتها الله تعالى انتهى ٥

وفي الكشف ان قولهم كراهة أن تميد بيان للدعى لا أن هناك اضمار البتة ولهذا كان مذهب الكوفيين خليقا بالرد، وما في الانتصاف من أن الأولى أن يكون من باب أعددت الخشبة أن يميل الحائط على ما قررنا راجع إلى ما ذكرناه ولا مخالف له، أما ما ذكره من الرد بمخالفة الواقع المشاهد فليس بالوجه لأن ميدودة الأرض غير كائنة البتة وليست هذه الزلازل منها في شيء انتهى، وهو كلام رصين كما لا يخفى. وقد طعن بعض الكفرة المعاصرين فيما دلت عليه الآية الكريمة بأن الأرض لطلبها المركز طبعها ساكنة لا يتصور فيها الميد ولو لم يكن فيها الجبال واجيب أولا بعد الاغماض عما في دعوى طلبها المركز طبعها وساكنها عنده من القيل والقيل يجوز أن يكون الله تعالى قد خاق الأرض يوم خلقها عربية عن الجبال مختلفة الاجزاء ثقلا وخفة اختلافا تاما أو عرض لها الاختلاف المذكور ومع هذا لم يحمل سبحانه مجموعها من الثقل مالا يظهر بالنسبة اليه ثقل ما علم جل وعلا أنه يتحرك عليها من الاجسام الثقيلة فيكون لها مركزان متغيران مركز حجم ومركز ثقل وهي إنما تطاب بطبعها عندهم أن ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وذلك وان اقتضى ساكنها إلا أنه يلزم أن تتحرك بتحرك هاتيك الاجسام فخلق جل جلاله الجبال فيها ليحصل لها من الثقل مالا يظهر معه ثقل المتحرك فلا تتحرك بتحرك أصلها وكون نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطرها كنسبة سبع عرض شميرة إلى ذراع إنما ينعم في أمر الكرية الحسية وأما أنه يلزم منه أن لا يكون لمجموع الجبال ثقل معتد به بالنسبة إلى ثقل الأرض فلا ٥

ثم ليس خلق الجبال لهذه الحكمة فقط بل للحكم لا تحصى ومنافع لا نستقصى فلا يقال انه يغنى عن الجبال

خالقها بحيث لا يظهر الاجسام الثقلية المتحركة عليها اثر بالنسبة إلى ثقلها، وثانياً أنها بحسب طبيعتها تقتضى أن تكون مغمورة بالماء بحيث تكون الخطوط الخارجة من مركزها المنطبق على مركز العالم إلى محذب الماء متساوية من جميع الجوانب فبروز هذا المقدار المعمور منها قسرى، ويجوز أن يكون للجبال مدخل في القسر باجتباس الابخرة فيها وصرورة الأرض بسبب ذلك كترك في الماء. فنخ نفخاً ظهر به شيء منه على وجه الماء ولولا ذلك لم يكن القسر قويا بحيث لا يعارضه ما يكون فوق الارض من الحيوانات وغيرها وذلك يوجب الميد الذي قد يقضى بها إلى الانهيار فتأمل، وقد مر لك ما يتعلق بهذا المطلب فتذكر ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا ﴾ أى فى الارض، وتكرير الفعل لاختلاف المجمولين مع ما فيه من الاشارة إلى كمال الامتنان أو فى الرواسى على ما أخرجه ابن جرير. وابن المنذر عن ابن عباس ويؤيده أنها المحتاجة لأن يجعل سبحانه فيها ﴿ فِجَاجًا ﴾ جمع فجع قال الراغب: هو شقة يكتنفها جبلان، وقال الزجاج: كل مخترق بين جبلين فهو فج، وقال بعضهم: هو مطلق الواسع سواء كان طريقتين جبلين أم لا ولنا يقال جرح فج، والظاهر أن (فجاجا) نصب على المفعولية للجمل، وقوله سبحانه ﴿ سَبِيلًا ﴾ بدل منه فيدل ضمنا على أنه تعالى خلقها ووسمها للسابلة مع ما فيه من التأكيد لأن البدل كالتكرار وعلى نية تكرار العامل والمبدل منه ليس فى حكم السقوط مطلقا، وقال فى الكشف: هو حال من (سبلا) ولو تأخر لكان صفة يا فى قوله تعالى فى سورة نوح (اتسلكوا منها سبلا فجاجا) وإنما لم يؤت به كذلك بل قدم فصار حالا ليدل على أنه فى حال جعلها سبلا كانت واسعة ولو أتى به صفة لم يدل على ذلك. وأوجب بعضهم كونه مفعولا وكون (سبلا) بدلا منه وكذا أوجب فى قوله تعالى (اتسلكوا) الخ كون (سبلا) مفعولا وكون (فجاجا) بدلا قائلا ان الفج اسم لاصفة لدلالته على ذات معينة وهو الطريق الواسع والاسم يوصف ولا يوصف به ولذا وقع موصوفا فى قوله تعالى (من كل فج عميق) والحل على تجريده عن دلالة على ذات معينة لا قرينة عليه. وتعقب باننا لنسلم أن معناه ذلك بل معناه مطلق الواسع وتخصيصه بالطريق عارض وهو لا يمنع الوصفية ولو سلم فراد من قال انه وصف أنه فى معنى الوصف بالنسبة إلى السبيل لأن السبيل الطريق وهو الطريق الواسع فاذا قدم عليه يكون ذكره بعد لغوا ولم يكن حالا، وظاهر كلام الفاضل البغنى فى المطلع أن (سبلا) عطف بيان وهو سائق فى التكرار حيث قال: هو تفسير للفجاج وبيان أن تلك الفجاج نافذة فقد يكون الفج غير نافذ وقد هنا وأخر فى آية سورة نوح لأن تلك الآية واردة للامتنان على سبيل الاجمال وهذه للاعتبار والحث على ايمان النظر وذلك يقتضى التفصيل، ومن ثم ذكرت عقب قوله تعالى كاتا (رتقا) الخ انتهى، وأنت تعلم أن الاظهر نصب (فجاجا) هنا على المفعولية للجمل ووجه التباين بين الآيتين لا يخفى فتأمل ﴿ تَعْلَمُونَ يَهْتَدُونَ ﴾ (٣١) إلى الاستدلال على التوحيد وبإل القدرة والحكمة، وقيل: إلى مصالحهم ومهماتهم. ورد على ما تقدم بأنه يعنى عن ذلك قوله تعالى فيما بعد (وم عن آياتها معرضون) وبأن خلق السبل لا تظهر دلالة على ما ذكر انتهى، وفيه ما فيه، وجوز أن يكون المراد ما هو اعم من الاهتداء إلى الاستدلال والاهتداء إلى المصالح:

﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾ من البلى والتعبير على طول الدهر كما روى عن قتادة، والمراد أنها جعلت محفوظا عن ذلك الدهر الطويل، ولا ينافيه أنها تطوى يوم القيامة طى السجل للكتب وإلى تغيرها ودثورها ذهب جميع

المسلمين ومعظم أجلة الفلاسفة كما برهن عليه صدر الدين الشيرازي في اسفاره وستره إن شاء الله تعالى في عمله وقيل: من الوقوع، وقال الفراء: من استراق السمع بالرجوم، وقيل عليه: أنه يكون ذكر السقف لغوا لا يناسب البلاغة فضلا عن الإعجاز، وذكر في وجهه أن المراد أن حفظها ليس كحفظ دور الأرض فإن السراق ربما تسلقت من سقوطها بخلاف هذه، وقيل: أنه للدلالة على حفظها عن تحتها ويدل على حفظها عنهم على أتم وجه، وفي الحديث عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما قال: إن رسول الله ﷺ نظر إلى السماء فقال: «إن السماء سقف مرفوع وموج مكفوف تجرى كما يجرى السهم محفوظة من الشياطين» وهو إذا صح لا يكون نصا في معنى الآية كما زعم أبو حيان، وقيل: من الشرك والمعاصي، ويرد عليه ما أورد على سابقه كما لا يخفى •

(وَمِنْ مَّا يَأْتِيَنَّاهُمْ) الدالة على وحدانيتنا وعلنا وحكمتنا وقدرتنا وإرادتنا التي بعضها ظاهر كالشمس وبعضها معلوم بالبحث عنه (معرضون ۳۳) كما ذاهلون عنها لا يجنلون قداح الفكر فيها، وقرأ مجاهد. وحيد (عن آياتها) بالافراد ووجه بأنه لما كان كل واحد مما فيها كافيا في الدلالة على وجود الصانع وصفات كماله وحدت الآية لذلك، وجمال الاعراض على هذه القراءة بمعنى إنكار كونها آية بيّنة دالة على الخالق كما يشير إليه قوله في الكشف أي هم متفظنون لما يرد عليهم من السماء من المنافع وهم عن كونها آية بيّنة على الخالق معرضون وليس بلازمه وقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) الذين هما آياتها ولذا لم يعد الفعل بيانا لبعض تلك الآيات التي هم عنها معرضون بطريق الالتفات الموجب لتأكيد الاعتناء بفحوى الكلام، ولما كان إيجاد الليل والنهار ليس على نمط إيجاد الحيوانات وإيجاد الرواسي لم يتحد اللفظ الدال على ذلك بل جرى بالجعل هناك وبالخلق هنا كذا قيل وهو كما ترى، وقوله تعالى: (كُلٌّ) مبتدأ وتوينه عوض عن المضاف إليه، واعتبره صاحب الكشف مفردا نكرة أي كل واحد من الشمس والقمر. واعترض بأنه قد صرح ابن هشام في المعنى بأن المقدر إذا كان مفردا نكرة يجب الافراد في الضمير العائد على كل كما لو صرح به وهنا قد جمع فيجب على هذا اعتباره جمعا معرفا أي كلهم ومتى اعتبر كذلك وجب عند ابن هشام جمع العائد وإن كان لو ذكر لم يجب، ووجوب الافراد في المسألة الأولى والجمع في الثانية للتبيين على حال المحذوف •

وأبو حيان يجوز الافراد والجمع مطلقا فيجوز هنا اعتبار المضاف إليه مفردا نكرة مع جمع الضمير بعد كما فعل الزخشرى وهو من تعلم علو شأنه في العربية، وقوله سبحانه: (فِي فَلَكٍ) خبره، ووجه افراده ظاهر لأن النكرة المقدره للعموم البدلي لا الشمولى، ومن قدر جمعا معرفا قال: المراد به الجنس الكلى المؤل بالجمع نحو كسام حلة بناه على أن المجموع ليس في فلك واحد. وقوله عز وجل: (يَسْبَحُونَ ۳۳) حال؛ ويجوز أن يكون الخبر (في فلك) حالا أو متعلقا به وجملة (كل) الخ حال من الشمس والقمر والرباط الضمير دون واو بناء على جواز ذلك من غير قبح، ومن استقبحه جعلها مستأنفة وكان ضميرها جمعا اعتبارا للتكثير بتكثير المطالع فيكون لها نظرا إلى مفهومها الوضعى أفراد خارجية بهذا الاعتبار لاحقيقة، ولهذا السبب يقال شمس وأقمار وإن لم يكن في الخارج الشمس واحد وقمر واحد والذي حسن ذلك هنا توافق القواصل، وزعم بعضهم أنه غلب القمران لشرفها على سائر الكواكب فجمع الضمير لذلك. وقيل: الضمير للنجوم وإن لم تذكر لدلالة ما ذكر عليها •



وقيل الضمير للشمس والقمر والليل والنهار، وفيه أن الليل والنهار لا يحسن وصفها بالساحة وإن كانت مجازاً عن السير، واختيار ضمير العقلا ما لأنهما عقلاء حقيقة كما ذهب إليه بعض المسلمين كالعلاسة، وأما لأنهما عقلاء ادعاءً، وتنزيلاً حيث نسب إليهما السباحة وهي من صنائع العقلاء، والملك في الأصل كل شيء دائر ومنه فلنك المگزول والمراد به هنا على ماروي عن ابن عباس . والسدى رضى الله تعالى عنهم السماء .

وقال أكثر المفسرين : هو موج مكفوق تحت السماء يجرى فيه الشمس والقمر . وقال الضحاک : هو ليس بحجم واتما هو مدار هذه الججوم، والمشهور ماروي عن ابن عباس . والسدى وفيه القول باستدارة السماء وفي ( كل في فلك ) رمز خفي إليه فإنه لا يستحيل بالانقلاب وعليه أدلة جمّة . وكونها سقفاً لا يأتي ذلك، وقد وقع في كلام العلاسة إطلاق الملك على السماء . ووصفه بأنه حي عالم متحرك بالإرادة حركة مستديرة لا غير ولا يقبل الكون والفساد والنو والذبول والخرق والالتئام ونوعه منحصر في شخصه وأنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل، وأكثر هذه الأوصاف متفرع على أنه ليس في طباعه ميل مستقيم، وقد رد ذلك في الكتب الكلامية . وبنوا على امتناع الخرق والالتئام أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة الفلك ولما رأوا حركات مختلفة قالوا بتعدد الافلاك، والمشهور أن الافلاك الكلية تسعة سبعة للسبع السيارة وواحد للثوابت وآخر لتحريك الجميع الحركة اليومية، والحق أنه لا قاطع على نفي ما عدا ذلك الأتري أن الشيخ الرئيس لم يظهر له أن الثوابت في كرة واحدة أو في كرات منطوية بعضها على بعض، وقولهم إن حركات الثوابت متشابهة ومتى كانت كذلك كانت مركزية في فلك واحد غير يقيني أما صغره فلان حركاتها وإن كانت في الحس متشابهة لكن لعلمها لا تكون في الحقيقة كذلك لأننا لو قدرنا أن الواحدة منها تتم الدورة في ست وثلاثين الف سنة والأخرى تتم في هذا الزمان لكن بنقصان عاشر أو أقل فالذي يخص الدرجة الواحدة من هذا القدر من التفاوت يقل جدا بحيث لا تفي أعمارنا بضبطه وإذا احتمل ذلك سقط القطع بالتشابه، وما يزيد ذلك سقوطاً والاحتمال قوة وجدان المتأخرين من أهل الارصاد كوكبا أسرع حركة من الثوابت وأبطأ من السيارة سموه بهرشل ولم يظفر به أحد من المتقدمين في الدهور الماضية، وأما كبراه فلا احتمال اشتراك الأشياء المختلفة في كثير من اللوازم فيجوز أن لكل فلكا على حدة وتكون تلك الافلاك متوافقة في حركاتها جهة وقطباً ومنطقة وبتنا، ثم إن الاحتمال غير مختص بفلك الثوابت بل حاصل في كل الافلاك فيجوز أن يكون بين أفلاك السيارة أفلاك أخرى، وما يقال في إبطاله من أن أقرب قرب كل كوكب يساوي أبعد بعد كل الكواكب التي فرضت تحته ليس بشيء. لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوهر القمر، وقد ذكر المحققون من أصحاب الهيئة أن لفلك التدوير لكل من العلوية ثلاث أكر محيط بعضها ببعض وجرم الكوكب مركز في الكرة الداخلة فيكون مقدار ثخن أربع كرات من تلك التداوير من كل واحد من السافل والعالي ثخن كرتين حائلا بين أقرب قرب العالي وأبعد بعد السافل، وأثبتوا للسفلية خمسة تداوير فيكون بين أقرب قرب الزهرة وأبعد بعد عطارد ثخن ثمان كرات على أنهم اتما اعتقدوا أن أقرب قرب العالي مساو لأبعد بعد السافل لاعتقادهم أولاً أنه ليس بين هذه الافلاك ما يتخللها فليس يمكنهم بناء ذلك عليه والالزم الدور بل لا بد فيه من دليل آخر، وقولهم لا فضل في الفلكيات مع أنه كما ترى يبطله ما قالوا في عظم ثخن المحدد؛ ويجوز أيضا ان يكون فوق التاسع من الافلاك ما لا يعمله إلا الله تعالى بل يحتمل ان يكون

هذا الفلك التاسع بما فيه من الكرات مركزا في ثخن كرة أخرى عظيمة ويكون في ثخن تلك الكرة ألف ألف كرة مثل هذه الكرات وليس ذلك مستبعدا فان تدوير المريح أعظم من مثل الشمس فاذا عقل ذلك فأى بأس بأن يفرض مثله ما هو أعظم منه. ويجوز أيضا قائل أن تكون الافلاك السلكية ثمانية لا يمكن كون جميع الثوابت مركوزة في محدد يمثل زحل أى في متممه الحاوى على أن يتحرك بالحركة البطيئة والفلك الثامن يتحرك بالحركة السريعة بل قيل من الجائز أن تكون سبعة بأن تفرض الثوابت ودوائر البروج على محدد يمثل زحل ونفسان متصل احدهما بمجموع السبعة وتحركها احدى الحركتين السريعة والبطيئة والاخرى بالفلك السابع وتحركه الاخرى فلا قاطع أيضا على نفي أن تكون الافلاك أقل من تسعة.

ثم الظاهر من الآية أن كلا من الشمس والقمر يجرى في ثخن فلكه ولا مانع منه عقلا ودليل امتناع الخرق والالتئام وهو أنه لو كان الفلك قابلا لذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة وهى محال عليه غير تام وعلى فرض تمامه إنما يتم في المحدد على أنه يجوز أن يحصل الخرق في الفلك من جهة بعض أجزائه على الاستدارة فلا مانع من أن يقال: الكواكب مطلقا متحركة في أفلاكها حركته الحياتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركتها يلزم أن تكون متشابهة حول مراكز أفلاكها أى لا تسرع ولا تبطل ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف، وقول السهروردي في المطارحات: لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حياة فمعد حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان لم تحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر بمجامع ادراكي ولا خبر لها عن أجزائها وما سرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها، وقد قيل انها ذات حياة وان كانت تحس فلا بد من التألم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمتأني وكل شعور بالمتأني اما ألم أو موجب لالم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها بجزئها كانت في عذاب دائم، وسنبرهن على أن الامور الدائمة غير الممكن الاشراف لا يتصور عليها لا يخفى أنه من الخطايات بل ما هو أدون منها، وزعم بعضهم أنه من البراهين القوية مما لا برهان عليه من البراهين الضعيفة، وادعى الامام أنها تدل على جرى الكواكب تدل على سكنون الفلك، والحق أنها مجتمعة بالنسبة إلى السكنون غير ظاهرة فيه، وإلى حركته وسكون الفلك بأسره ذهب بعض المسلمين ويحكي عن الشيخ الأكبر قدس سره، ويجوز أن يكون الفلك متحركا والكواكب يتحرك فيه اما مخالفا لجهة حركته أو موافقا لها اما بحركة مساوية في السرعة والبطء، لحرارة الفلك أو مخالفة، ويجوز أيضا أن يكون الكواكب مغروضا في الفلك ساكنة فيه كما هو عند أكثر الفلاسفة أو متحركا على نفسه كما هو عند محققهم والفلك بأسره متحرك كما هو الذى أوجبه الفلاسفة لما لا يسلم لهم ولا يتم عليه بردان منهم.

ويجوز أيضا أن يكون الكواكب في جسم منفصل عن ثخن الفلك شبيهة بحلقة قطره مساو لقطر الكواكب وهو الذى يتحرك به ويكون الفلك ساكنا، ويجوز أيضا أن يكون في ثخن الفلك خلاه يدور الكواكب فيه مع سكنون الفلك أو حركته وليس في هذا قول بالخرق والالتئام بل فيه القول بالحلا وهو عندنا وعند أكثر الفلاسفة جائز خلافا لارسطاطا ليس وأتباعه، ودليل الجواز أقوى من صخرة ملساء، والقول بأن الملك بسيط فساطته مائة من أن يكون في ثخنه ذلك ليس بشئ فاذكروه من الدليل على الباطل على ضعفه لا يتأتى لافى المحدد دون سائر الافلاك، وأيضا متى جاز أن يكون الفلك مجرورا مع بساطته فليجز ما ذكر مع ما لا يكاد يتم لهم

التفصي عن ذلك، وجاء في بعض الآثار أن الكواكب جميعها معلقة بسلاسل من نور تحت سماء الدنيا بأيدي ملائكة يجر ونها حيث شاء الله تعالى، ولا يكاد يصح وإن كان الله عز وجل على كل شيء قديراً، والذي عليه معظم الفلاسفة والهيثيين أن الحركة الخاصة بالكوكب الثابتة لفسلكه أولاً وبالذات آخذة من المغرب إلى المشرق وهي الحركة على توالي البروج وتسمى الحركة الثانية والحركة البطيئة وهي ظاهرة في السيارات وفي القمر منها في غاية الظهور وفي الثوابت خفية ولهذا لم يثبتها المتقدمون منهم، وغير الخاصة به الثابتة لفلكا ثانياً وبالعرض آخذة من المشرق إلى المغرب وتسمى الحركة الأولى والحركة السريعة وهي بواسطة حركة المحدد وبها يكون الليل والنهار في سائر المعمورة، وأما في عرض تسعين ونحوه في الحركة الثانية فعندم للكوكب حركتان مختلفتان جهة وبطأ ومثلوهما بحركة رحي إلى جهة سريعا وحركة تملأ عليها إلى خلاف تلك الجهة بطيئا ۞

وذهب بعض الأوائل إلى أنه لا حركة في الاجرام العلوية من المغرب إلى المشرق بل حركاتها كلها من المشرق إلى المغرب لأنها أولى بهذه الاجرام لكونها أقل مخالفة ولأن غاية الحركة للجرم الاقصى وغاية السكون للارض فيجب أن يكون ما هو أقرب إلى الاقصى أسرع مما هو أبعد ولأنه لو كان بعضها من المشرق وبعضها من المغرب يلزم أن يتحرك الكوكب بحركتين مختلفتين جهة وذلك محال لأن الحركة إلى جهة تقتضي حصول التحرك في الجهة الممتثل إليها ولو تحرك الجسم الواحد دفعة واحدة إلى جهتين لزم حصوله دفعة واحدة في مكانين وهو محال ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحركتان طبيعيتين أو قسريتين أو أحدهما طبيعية والأخرى قسرية ۞

ولا يدفع هذا بما يشاهد من حركة النملة على الرحي إلى جهة حال حركة الرحي إلى خلافها لأنه مثال والمثال لا يقدر في البرهان ولأن القطع على مثل هذه الحركات جائز اما على الحركات الفلكية فمحال، وما استدل به على أن غير الحركة السريعة من المغرب إلى المشرق لا يدل عليه لجواز أن تكون من المشرق ويظن أنها من المغرب ويبان أن المتحركين إلى جهة واحدة حركة دورية متى كان أحدهما أسرع من حركة الآخر فانما إذا تحركا إلى تلك الجهة روى الابطأ منهما متخلفا فيظن أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة لأنها إذا اقرنا ثم تحركا في الجهة بمالهما من الحركة فسار السريع دورة تامة وسار البطيء دورة الاقوسا يرى البطيء متخلفا عن السريع في الجهة المخالفة لجهة حركتهما بتلك القوس، وقالوا: يجب المصير إلى ذلك لما أن البرهان يقتضيه ولا يبطله شيء من الأعمال النجومية ۞

وقد أورد الامام في الملخص ما ذكر في الاستدلال على محالسة الحركتين المختلفتي الجهة للجسم الواحد اشكالا على القائنين بهما ثم قال: ولقوة هذا الكلام أثبت بعضهم الحركة اليومية لسكرة الارض لا لسكرة السماء وان كان ذلك باطلا وأورده في التفسير وسماه برهانا قاطعا وذهب فيه إلى ما ذهب اليه هذا البعض من ان الحركات كلها من المشرق إلى المغرب لكنها مختلفة سرعة وبطأ وفيما ذكره نظر لأن الشبهتين الاوليين انما عبتان والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى، وأما أن شيئا من الاعمال النجومية لا يبطله فباطل لأن هذه الحركة الخاصة للكوكب أعنى حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلا دورة لإقوسا لا يجوز أن تكون على قطبي البروج لأنها توجد موازية لمعدل النهار ولا على قطبي المعدل وإلا لما زالت عن موازاته ولما انتظمت من القسي التي تتأخر فيها كل يوم دائرة عظيمة مقاطعة للمعدل كدائرة البروج من القسي التي تأخرت الشمس فيها بل انتظمت صغيرة موازية له اللهم إلا إذا كان الكوكب على المعدل مقدار ما يتم بحركته دورة فان المنتظمة حينئذ تكون نفس المعدل لكن هذا غير موجود في

الكواكب التي نعرفها ولا على قطبين غير قطبيهما وإلا لكان يرى مسيره فوق الأرض على دائرة مقاطعة للدوائر المتوازية ولم تكن دائرة نصف النهار تفصل الزمان الذي من حين يطلع إلى حين يغرب بنصفين لأن قطبي فلك المائل لا يكون دائماً على دائرة نصف النهار فلا تنفصل قسي مداراته الظاهرة بنصفين، ولأنه لو كان الأمر كما توهموا لكانت الشمس تصل إلى أوجها وحضيضها وبعديها الاوسطين بل إلى الشمال والجنوب فيجب أن تحصل جميع الاظلال اللاتئة بكون الشمس في هذه المواضع في اليوم الواحد والوجود بخلافه • وقول من قال بجزأ أن يكون حركة الشمس في دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليته ينقص عن دور معدل النهار بقدر القوس التي قطعها الشمس بالتقريب بخلاف ما هو الواقع لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر ولكن يرى قطعها البروج على خلاف التوالي وليس كذلك لتأخرها عن الجزء الذي يتوسط معها من المعدل في كل يوم نحو المشرق، فإذا حركات الافلاك الشاملة للأرض ثنتان حركة إلى التوالي وأخرى إلى خلافه، وأما حركات التداوير فخارجة عن القسمين لأن حركات أعاليها مخالفة لحركات أسافلها لا محالة لكونها غير شاملة للأرض، فإن كانت حركة الاعلى من المغرب إلى المشرق فحركة الاسفل بالعكس كما في المنتحرة، وإن كانت حركة الاعلى من المشرق إلى المغرب كانت حركة الاسفل بالعكس كما في القمر. هذا وقصارى ما نقول في هذا المقام: ان ما ذكره الفلاسفة في أمر الافلاك الكلية والجزئية وكيفية حركاتها وأوضاعها أمر يمكن في نفسه ولا دليل على أنه هو الواقع لا غير، وقد ذهب إلى خلافه أهل لندن وغيرهم من أصحاب الارصاد اليوم، وكذا أصحاب الارصاد القابلية والمعارج المعنوية كالشيخ الاكبر قدس سزه وقد أطال الكلام في ذلك في الفتوحات المكية. وأما الساف الصالح فلم يصح عنهم تفصيل الكلام في ذلك لما أنه قليل الجدوى ووقعوا حيث صح الخبر وقالوا: إن اختلاف الحركات ونحوه بتقدير العزيز العليم وتشبهوا فيما صح وختي سببه بأذيال التسليم، والذي أميل إليه أن السموات على طبق ما صحت به الاخبار النبوية في أمر الثخن وما بين كل سماء وسماه ولا أخرج عن دائرة هذا الميل، وأقول يجوز أن يكون ثخن كل سماء فلك لكل واحدة من السيارات على نحو الفلك الذي أثبتته الفلاسفة لها وحركته الذاتية على نحو حركته عندهم وحركته العرضية بواسطة حركة سماءه إلى المغرب الحركة اليومية فتكون حركات السموات متساوية، وأن آيات تحرك السماء بجميع ما فيها لإبائه بعض الاخبار عنه مع عدم دليل قطعي يوجبها قلت: يجوز أن يكون هناك محرك في ثخن السماء أيضاً ويبقى ما يبقى منها ما كنا بقدره الله تعالى على سطحه الاعلى ملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترن. وللفلاسفة في تحقيق أن المحيط كيف يحرك المحيط به كلام تعقبه الامام ثم قال: الصحيح أن المحرك للكل هو الله تعالى باختياره وإن ثبت على قانون قولهم كون الحامى محركاً للحموى فإنه يكون محركاً بقوة نفسه لا بالماسة. وأما الثواب فيحتمل أن تكون في فلك فوق السموات السبع ويحتمل أن يكون في ثخن السماء السابعة فوق فلك زحل بل إذا قبل بأن جميع الكواكب الثوابت والسيارات في ثخن السماء الدنيا تتحرك على أفلاك مماثلة للأفلاك التي أنبت لها الفلاسفة ويكون لها حركتان على نحو ما يقولون لم يبعد، وفيه حفظ لظاهر قوله تعالى (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) وما ذكره في علم الاجرام والابعاد على اضطرابه لا يلزمنا تسليمه فلا يرد أنهم قالوا بعد

الثواب عن مركز الارض خمسة وعشرون ألف وأربعمائة واثنان عشر ألفاً وثمانمائة وتسع وتسعون فرسخاً، وماورد في الخبر من أن بين السماء والارض خمسمائة عام وسلك السماء كذلك يقتضى أن يكون بين وجه الارض والثواب على هذا التقدير ألف عام وفراسخ مسيرة ذلك مع فراسخ نصف قطر الارض وهي ألف ومائتان وثلاثة وسبعون تقريبا على ما قيل دون ما ذكر بكثير ٥

ولاحاجة إلى أن يقال : العدد لامفهوم له واختيار خمسمائة لما أن الخسنة عدد دائر فيكون في ذلك رمز خفي إلى الاستدارة كما قيل في كل فلك ، ويشير إلى صحة احتمال أن يكون الفلك في تحن السماء ما أخرجه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : الشمس بمنزلة الساقية تجرى في السماء في فلكها فإذا غربت جرت الليل في فلكها تحت الارض حتى تطلع من مشرقها وكذلك القمر ، والأخبار المرفوعة والموقوفة في أمر الكواكب والسموات والارض كثيرة ٥

وقد ذكر الجلال السيوطي منها ما ذكر في رسالة ألفها في بيان الهيئة السنية ، وإذا رصدتها رأيت أكثرها مائلا عن دائرة بروج القبول ، وفيها ما يشعر بأن للكوكب حركة قسرية نحو ما أخرجه ابن المنذر عن عكرمة ماطلعت الشمس حتى يوتر لها كما توتر القوس ، ثم الظاهر أن يراد بالسباحة الحركة الذاتية ويجوز أن يراد بها الحركة العرضية بل قيل هذا أولى لأن تلك غير مشاهدة مشاهدة هذه بل عوام الناس لا يعرفونها، وقيل يجوز أن يراد أن يراد بها مايعم الحركتين ، واستنبط بعضهم من نسبة السباحة إلى الكوكب أن ليس هناك حامل له يتحرك بحركته مطلقا بل هو متحرك بنفسه في الفلك تحرك السمكة في الماء إذ لا يقال للجالس في صندوق أو على جذع يجرى في الماء إنه يسبح ، واختار أنه يجرى في مجرى قابل للخرق والالتئام كالماء ودون إثبات استحالة ذلك العروج إلى السماء السابعة ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وهو سبحانه ولي التوفيق وعلى محور هدايته تدور كرة التحقيق ، وهذه نبذة مما رأينا إيراده مناسبا لهذا المقام ، وسيأتي إن شاء الله تعالى نبذة أخرى مما يتعلق بذلك من الكلام (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ كَاتِمًا مِنْ كَانَ (مَنْ قَبْلَكَ الْخُلْدُ) أَى الخلود والبقاء في الدنيا لكونه مخالفا للحكمة التكوينية والتشريعية ، وقيل الخلد المكث الطويل ومنه قولهم الأثافي:

خوالد ، واستدل بذلك على عدم حياة الخضر عليه السلام ، وفيه نظر (أَفَأَنْتُمْ مَتَّ) بمقتضى حكمتنا (فَمُ الْخَالِدُونَ ٣٤) نزلت حين قالوا (تربص به ربنا المنون) والفاء الاولى لتعليق الجملة الشرطية بما قبلها والهمزة لانكار مضمونها وهي في الحقيقة لانكار جزائها أعنى ما بعد الفاء الثانية . وزعم يونس أن تلك الجملة مصب الانكار والشرط معترض بينهما وجوابه محذوف يدل عليه تلك الجملة وليس بذلك ، ويتضمن انكار ما ذكر انكار ما هو مدارله وجودا وعدما من شياتهم بموته ﷺ كأنه قيل أفأنت مت فهم الخالدون حتى يشمتوا بموتك ، وفي معنى ذلك قول الامام الشافعي عليه الرحمة :

تمني رجال أن أموت وإن أمت فلك سبيل لست فيها بأوحد  
فقل للذي يبغى خلاف الذي مضى تزود لآخرى مثلها فكأن قد

وقول ذي الاصبغ العدواني :

إذا ما الدهر جر على أناس كلاكه أناخ بآخريننا

فقل للشامتین بنا أفیقوا سیلقی الشامتون كما لقینا

وذكر العلامة الطيبي ونقله صاحب الكشف بأذى زيادة أن هذا رجوع إلى ماسبق له السورة الكريمة من حيث النبوة ليتخلص منه إلى تقرير مشرع آخر ، وذلك لأنه تعالى لما أنعم القائلين باتخاذ الولد والمتخذين له سبحانه شركاء ، وبكتهم ذكر ما يدل على إفحامهم وهو قوله تعالى: (أفان) الخ لأن الخصم إذا لم يبق له متشبث تخي هلاك خصمه \*

وقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ برهان على ما أنكر من خلودهم وفيه تأكيد لقوله سبحانه : (وما جعلنا) الخ ، والموت عند الشيخ الأشعري كيفية وجودية تضاد الحياة ، وعند الاسفرايني وعزى للاكثرين أنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة بالفعل فيكون عدم تلك الحياة كما في العمى الطارىء على البصر لا مطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا ، وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة مطلقا فيلزم ذلك ولا ضير لقوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ) واستدل الأشعري على كونه وجوديا بقوله تعالى (الذي خلق الموت والحياة) فان الخلق هو الابداء والايحياج من عدم وبانه جائز والجائز لا بدله من فاعل والعدم لا يفعل . وأجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بمعنى التقدير وهو أعم من الابداء ولو سلم كونه بمعنى الابداء فيجوز أن يراد بخلق الموت إيجاد أسبابه أو بقدر المضاف وهو غير عزيز في الكلام ، وعن الأستاذ أن المراد بالموت الآخرة والحياة الدنيا للاروى عن ابن عباس تفسيرهما بذلك ، وعن الثاني بأن الفاعل قد يريد عدم كما يريد الحياة فالفاعل لعدم الحياة كما بعدم البصر مثلا \*

وقال اللقاني : الظاهر قاض بما عليه الأشعري والعدول عن الظاهر من غير داع غير مرضي عند العدول ، وكلامه صريح في أنه عرض . وتوقف بعض العلماء القائلين بأنه وجودي في أنه جوهر أو عرض لما أن في بعض الأحاديث أنه معنى خلقه الله تعالى في كف ملك الموت ، وفي بعضها أن الله تعالى خلقه على صورة كبش لا يمر بشيء يحد ربحه بالإمات ، وجل عبارات العلماء أنه عرض يعقب الحياة أو فساد بنية الحيوان ، والأول غير مانع والثاني رسم بالثمرة ، وقرئ منه ما قاله بعض الأفاضل : إنه تطل القوى لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والافه والغير الطبيعي ، والناس لا يمرون من الموت إلا انقطاع تعلق الروح بالبدن التعلق المخصوص ومفارقة إياه ، والمراد بالنفس النفس الحيوانية وهي مطلقا أعم من النفس الانسانية كما أن الحيوان مطلقا أعم من الانسان \*

والنفوس عند الفلاسفة ومن حذا جذوم ثلاثة النباتية والحيوانية . والفلكية والنفس مقولة على الثلاثة بالاشتراك اللفظي على ما حكاه الامام في الملخص عن المحققين . وبالاشتراك المعنوي على ما يقتضيه كلام الشيخ في الشفاء ، وتحقيق ذلك في محله ، وإرادة ما يشمل الجميع هنا مما لا ينبغي أن يلتفت اليه ، وقال بعضهم : المراد بها النفس الانسانية لأن الكلام مسوق لنفي خلود البشر ، واختير عمومها لتشمل نفوس البشر والجن وسائر أنواع الحيوان ولا يضر ذلك بالسوق بل هو أنفع فيه ، ولا شك في موت كل من أفراد تلك الأنواع ، نعم اختلف في أنه هل يصح إرادة عمومها بحيث تشمل نفس كل حي كالمملك وغيره أم لا بناء على الاختلاف في موت

الملائكة عليهم السلام والحوار العين فقال بعضهم : إن السكل يموتون ولولحظة لقوله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) وقال بعضهم : انهم لا يموتون لدلالة بعض الأخبار على ذلك ، والمراد من كل نفس النفوس الارضية والآية التي استدل بها مؤولة بماستلمه إن شاء الله تعالى وهم داخلون في المستثنى في قوله تعالى ( ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ) أو لا يسلم أن كل صعق موت ، وقال بعضهم : إن الملائكة يموتون والحوار لامتوت ، وقال آخرون : إن نبض الملائكة عليهم السلام يموتون وبعضهم لا يموت كجبريل وإسرافيل ومكائيل وعزرائيل عليهم السلام ورجع قول البعض ، ولا يرد أن الموت يقتضى مفارقة الروح البدن والملائكة عليهم السلام لا أبدان لهم لأن القائل بموتهم يقول بأن لهم أبدانا لكنها لطيفة كما هو الحق الذى دلت عليه النصوص ، وربما يمنع اقتضاء الموت البدن \*

وبالغ بعضهم فادعى أن النفوس أنفسها تموت بعد مفارقتها للبدن وإن لم تكن بعد المفارقة ذات بدن ، وكأنه يلتزم تفسير الموت بالعدم والاضمحلال ، والحق أنها لاتموت سواء فسر الموت بما ذكر أم لا ، وقد أشار أحمد بن الحسين الكندي إلى هذا الاختلاف بقوله :

تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شجب والخلف في شجب  
فقبل تخلص نفس المرء سالمة وقيل تشرك جسم المرء في العطب

وذهب الامام إلى العموم في الآية إلا أنه قال : هو مخصوص فأنه تعالى نفسا كما قال سبحانه حكاية عن عيسى عليه السلام ( تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ) مع أن الموت مستجبل عليه سبحانه ، وكذا الجمادات لها نفوس وهى لاتموت ، ثم قال : والعام المخصوص حجة فيبقى معمولا به على ظاهره فيما عدا ما أخرج منه ، وذلك يبطل قول الفلاسفة فى الأرواح البشرية والعقول المفارقة والنفوس الفلكية انها لاتموت اه ، وفيه أنه إن أراد بالنفس الجوهر المتعلق بالبدن متعلق التدبير والتصريف كما قاله الفلاسفة ومن وافقهم أو الجسم النوراني الحقيق الحى المتحرك النافذ فى الأعضاء السارى فيها سريان ماء الورد فى الورد كما عليه جمهور المحدثين وذكر له ابن القيم ما تعدل فأنه تعالى منزه عن ذلك أصلا ه

وكذا الجمادات لا تتصف بها على الشائع ، وأيضا ليس للأرواح البشرية والعقول المفارقة عند الفلاسفة نفسا بأحد ذنك المعنيين فكيف يبطل بالآية الكريمة قولهم ، وإن أراد بها الذات كما هو أحد معانيها جاز أن تثبت لله تعالى وقد قيل به فى الآية التى ذكرها ، وكذا هى ثابتة للجمادات لكن يرد عليه أنه إن أراد بالموت مفارقة الروح للبدن أو تحوذلك يبطل قوله وذلك يبطل الخ لأن الأرواح والعقول المذكورة لا أبدان لها عند الفلاسفة فلا يتصور فيها الموت بذلك المعنى ، وإن أراد به العدم والاضمحلال يرد عليه أن الجمادات تتصف به فلا يصح قوله وهى لاتموت ، وبالجملة لا يخفى على المتذكر أن الامام سها فى هذا المقام ، ثم ان معنى كون النفس ذائقة الموت أنها تلابسه على وجه تتألم به أو تلذذ من حيث أنها تخلص به من مضيق الدنيا الدنيئة إلى عالم الماكوت وحظائر القدس كذا قيل ه

والظاهر أن كل نفس تتألم بالموت لكن ذلك مختلف شدة وضعفا ، وفى الحديث « إن للووت سكرات » ولا يلزم من التخلص المذكور لبعض الناس عدم التألم ، ولعل فى اختيار الذوق إيماء إلى ذلك لمن له ذوق

فان أكثر ما جاء في العذاب ، وقال الامام : إن الذوق إدراك خاص وهو ههنا مجاز عن أصل الإدراك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن الموت ليس من جنس الطعام حتى يذاق ، وذكر أن المراد من الموت مقدماته من الآلام العظيمة لأنه قبل دخوله في الوجود تمتنع الإدراك وحال وجوده يصير الشخص ميتا والميت لا يدرك . وتمعب بأن المدرك النفس المفارقة وتدرک ألم مفارقتها البدن ﴿وَنَبَلُّوْكُمْ﴾ الخطاب إما للناس كافة بطريق التلوين أو للكفرة بطريق الالتفات أى تعاملكم معاملة من يختبركم ﴿بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ﴾ بالمكروه والمحجوب هل تصبرون وتشكرون أو لا .

وتفسير الشر والخير بما ذكر مروى عن ابن زيد ، وروى عن ابن عباس أنهما الشدة والرخاء ، وقال الضحاك : الفقر والمرض والغنى والصحة ، والتعميم أولى ، وقدم الشر لأنه اللائق بالمتكبر عليهم أولاً لأنه أصق بالموت المذكور قبله . وذكر الراغب أن اختبار الله تعالى للعباد تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا فالمنحة والمنحة جميعاً بلاه فالمنحة مقتضية للصبر والمنحة مقتضية للشكر والقيام بحقوق الصبر أيسر من القيام بحقوق الشكر فالمنحة أعظم البلاين ، وهذا النظر قال عمر رضى الله تعالى عنه : بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسرامل فصبر ، ولهذا قال على كرم الله تعالى وجهه : من وسع عليه دنياه فلم يعلم أنه قدم كربه فهو مخدوع عن عقله اه ، ولعله يعلم منه وجه لتقديم الشر ﴿فَتَنَّتْهُ﴾ أى ابتلاء فهو مصدر مؤكد لنبلوكم على غير لفظه •

وجوز أن يكون مفعولاً له أو حالاً على معنى نبلوكم بالشر والخير لأجل اظهار جودتكم ورداءتكم أو مظهرين ذلك فتأمل ولا تغفل ﴿وَالْيَأْتُرْجِعُونَ ۝ ٣٥﴾ لآلى غيرنا لاستقلالاً ولا اشتراكاً فنجازكم حسبما يظهر منكم من الأعمال ، فهو على الأول من وجهى الخطاب وعد ووعيد وعلى الثانى منهما وعيد محض . وفى الآية إيماء إلى أن المراد من هذه الحياة الدنيا الابتلاء والتعرض للثواب والعقاب . وقرئ (يرجعون) بباء الغيبة على الالتفات ﴿وَإِذَا رَمَّكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أى المشركون ﴿إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلاَّ هُزُوًا﴾ أى ما يتخذونك إلا هزواً به على معنى قصر معاملتهم معه ﷺ على اتخاذهم إياه عاملهم الله تعالى بعبده هزواً لا على معنى قصر اتخاذهم على كونه هزواً كما هو المتبادر كأنه قيل ما يفعلون بك إلا اتخاذك هزواً

والظاهر أن جملة (إن يتخذونك) الخ جواب (إذا) ولم يحتج إلى العام كما لم يحتج جوابها المقترن بما إليها فى قوله تعالى (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حججهم) وهذا بخلاف جواب غير إذا من أدوات الشرط المقترن بما فانه يلزم فيه الاقتران بالفاء نحو إن تزرننا فأنسى إليك ، وقيل الجواب محذوف وهو يقولون المحكى به قوله تعالى ﴿هَٰذَا الَّذِي يَدَّكُرُّ آلِهَتَكُمْ﴾ وقوله سبحانه (إن يتخذونك) الخ اعتراض وليس بذلك ، نعم لا بد من تقدير القول فيما ذكر وهو إمام مطوف على جملة (ان يتخذونك) أو حال أى ويقولون أو قائلين والاستفهام للانكار والتعجب ويفيدان أن المراد بذكرا آلهتكم بسوء ، وقد يكتفى بدلالة الحال عليه كما فى قوله تعالى (سمعنا فنى يدكهم) فان ذكر العدو لا يكون الا بسوء وقد تهاشوا عن التصريح أدبا مع آلهتهم . وفى مجمع البيان تقول العرب ذكرت فلانا أى عبته ، وعليه قول عنترة :

لا تذكري مهرى وما أطعمته فيكون جلدك مثل جلد الأجر



انتهى ؛ والاشارة مثلها في قوله :

هذا أبو الصقر فردا في عاصته من نسل شيبان بين الضال والسلم

فيكون في ذلك نوع بيان للاتخاذ هزوا ، وقوله تعالى (وَمِمَّنْ بَدَّئُوا الرِّحْمَ ثُمَّ كَفَرُوا۟ۚ) في حيز النصب على الحالة من ضمير القول المقدر ، والمعنى أنهم يعيرون عليه عليه الصلاة والسلام أن يذكروا لهمم التي لاتضرو ولا تنفع بالسوء. والحال أنهم بالقرءان الذي أنزل رحمة كافرين فهم أحقاه بالعيب والانكار ، فالضمير الاول مبتدأ خبره (كافرون) وبه يتعلق (بذكر) وقدم رعاية للفاصلة وإضافته لامية ، والضمير الثاني تأكيد لفظي للاول ، والفصل بين العامل والمعمول بالمؤكد وبين المؤكدر المؤكد بالمعمول جائز ، ويجوز أن يراد (بذكر الرحمن) توحده على أن ذكر مصدر مضاف إلى المفعول أي وهم كافرون بتوحيد الرحمن المنعم عليهم بما يستدعى توحيده والايان به سبحانه ، وأن يراد به عظته تعالى وإرشاده الخلق بإرسال الرسل وانزال الكتب على أنه مصدر مضاف إلى الفاعل ، وقيل المراد بذكر الرحمن ذكره ﷺ هذا اللفظ وإطلاقه عليه تعالى ، والمراد بكفرهم به قولهم ما نعرف الرحمن إلا الرحمن الحيامة فهو مصدر مضاف إلى المفعول لا غير وليس بشئ. لا يحنى \*

وجعل الزمخشري الجملة حالا من ضمير (يتخذونك) أي يتخذونك هزوا وهم على حال هي أصل الهزء والسخرية وهي الكفر بذكر الرحمن . وسبب نزول الآية على ما أخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه ﷺ مر على أبي سفيان . وأبي جهل وهما يتحدنان فلما رآه أبو جهل ضحك وقال لأبي سفيان : هذان بني عبدمناف فغضب أبو سفيان فقال : ما تذكر أن يكون لبني عبدمناف نبي فسمعها النبي ﷺ فرجع إلى أبي جهل فوقع به وخوفه وقال : ما أراك متنتها حتى بصيبك ما أصاب عمك الوليد بن المغيرة وقال لأبي سفيان : أما انك لم تقبل ما قلت إلا حمية ، وأنا أرى أن القلب لا يبالغ لكون هذا سببا للنزول والله تعالى أعلم ه

(خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَلٍ) هو طاب الشيء . وتحريمه قبل أوانه ، والمراد بالإنسان جنسه جعل لفرط استعجاله وقلة صبره كأنه مخلوق من نفس العجل تزيلا لما طبع عليه من الأخلاق منزلة مطبوع منه من الأركان إيدانا بغاية لزومه له وعدم انفصاكه عنه ، وقال أبو عمرو . وأبو عبيدة . وقطرب : في ذلك قلب والتقدير خالق العجل من الإنسان على معنى أنه جعل من طابعه وأخلاقه لزومه له ، وبذلك قرأ عبد الله وهو قلب غير مقبول ، وقد شاع في كلامهم مثل ذلك عند إرادة المبالغة فيقولون لمن لازم اللاب أنت من لعب ، ومنه قوله :

وأنا لما يضرب الكبيش ضربة على رأسه بلقي اللسان من الفم

وقيل المراد بالإنسان النضر بن الحرث لأن الآية نزلت فيه حين استعجل العذاب بقوله (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) الخ ، وقال مجاهد . وسعيد بن جبير . وعكرمة . والسدي . والضحاك . ومقاتل . والكلبي : المراد به آدم عليه السلام أراد أن يقوم قبل أن يتم نفخ الروح فيه وتصل إلى رجليه ، وقيل خلقه الله تعالى في ماخر النهار يوم الجمعة فلما أجرى الروح في عينيه ولسانه ولم يباغ أسفله قال : يارب أسع . مخلقى قبل غروب الشمس وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل المراد أنه خلق بسرعة على غير ترتيب خلق بني

حيث تدرج في خلقهم ، و ذكر ذلك لبيان أن خلقه كذلك من دواعي عجلته في الأمور ، والأظهر إرادة الجنس وإن كان خلقه عليه السلام وما يقتضيه سارياً إلى أولاده وما تقدم في سبب النزول لا يأتى كما لا يخفى ، وقيل العجل الطائن بلمعة حير ، وأنشد أبو عبيدة لبعضهم :

التبع في الصخرة الصماء منبته والنخل منبته في الماء والعجل

واعترض بأنه لا تقرب لهذا المعنى ههنا ، وقال الطيبي : يكون القصد عليه تحقير شأن جنس الانسان تنبيهاً لمعنى التهديد في قوله تعالى ﴿سَأَرِيكُمْ مآآَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون ۙ﴾ والمعول عليه المعنى الأول ، والخطاب للكفرة المستعجلين ، والمراد بآياته تعالى نقاته عز وجل ، والمراد بآياتهم إياها لإصابتها تعالى إياهم بها ، وتلك الإرامة في الآخرة على ما يشير إليه ما بعد ، وقيل فيها وفي الدنيا ، والنبي عن استعجالهم إياه تعالى بالآياتين هما مع أن نفوسهم جبلت على العجلة لينعوا عما ترده وليس هذا من التكليف بما لا يطاق لأن الله تعالى أعظم من الأسباب ما يستطيعون به كف النفس عن مقتضاها ويرجع هذا النهي إلى الأمر بالصبر. وقرأ مجاهد . وحيد وابن مقسم (خلق الانسان) ببناء (خلق) للفاعل ونصب (الانسان) .

﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ﴾ أى وقت وقوع الساعة الموعود بها ، وكانوا يقولون ذلك استعجالاً لحيثه بطريق الاستهزاء والانكار كما يرشد إليه الجواب لا طلباً لتعيين وقته بطريق الإلزام كما في سورة الملك ، و(متى) في موضع رفع على أنه خبر لهذا .

ونقل عن بعض الكوفيين أنه في موضع نصب على الظرفية والعامل فيه فعل مقدر أى متى يأتى هذا الوعد ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۙ﴾ بأنه يأتى ، والخطاب للنبي ﷺ والمؤمنين الذين يتلون الآيات الكريمة المنبئة عن آيات الساعة ، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة ما قبله عليه فان قولهم (متى هذا الوعد) حيث كان استبطاء منهم للوعد وطلباً لآياته بطريق العجلة في قوة طلب آياته بالعجلة فكأنه قيل ان كنتم صادقين فليأتنا بسرعة ، وقوله تعالى ﴿لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ استئناف مسوق لبيان شدة هول ما يستعجلونه وفضاعة ما فيه من العذاب وأنهم إنما يستعجلونه لجهلهم بشأنه ، وإثارة صيغة المضارع في الشرط وإن كان المعنى على الماضى لإفادة استمرار عدم العلم بحسب المقام وإلا فكثيراً ما يفيد المضارع المنقى انتفاء الاستمرار ، ووضع الموصول موضع الضمير للتنبيه بما في حيز الصلة على علة استعجالهم .

وقوله تعالى ﴿حِينَ لَا يَكْفُرُونَ عَنْ وُجُوهِ النَّارِ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ﴾ مفعول (يعلم) على ما اختاره الزمخشري وهو عبارة عن الوقت الموعود الذى كانوا يستعجلونه ، وإضافته إلى الجملة الجارية بحرى الصفة التى حقها أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصوف عند المخاطب أيضاً مع انكار الكفرة ذلك لايدان بأنه من الظهور بحيث لا حاجة إلى الاخبار به وإنما حقه الانتظام في سلك المسلمات المبروغ عنها ، وجواب (لو) محذوف أى لو لم يستمر عدم علمهم بالوقت الذى يستعجلونه بقولهم (متى هذا الوعد) وهو الوقت الذى تحيط بهم النار فيه من كل جانب ، وتخصيص الوجوه والظهور بالذكر بمعنى القدم والخلف لكونهما أشهر الجوانب

واستلزام الاحاطة بهما للاحاطة بالكل بحيث لا يقدران على رفعها بأنفسهم من جانب من جوانبهم  
(وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ۳۹) من جهة الغير في دفعها الخ لما فعلوا ما فعلوا من الاستعجال، وقدر  
الحرف لسارعوا إلى الإيمان وبعضهم فعلوا صحة البعث وظلاهما ليس بشيء، وقيل ان (لو) للتمني  
لا جواب لها وهو كما ترى ۰

وجوز أن يكون (يعلم) متروك المفعول منزلا منزلة اللازم أي لو كان لهم علم لما فعلوا ذلك، وقوله  
تعالى: (حين) الخ استئناف مقرر لجهاهم ومبين لاستمراره إلى ذلك الوقت كأنه قيل: حين يرون ما يرون  
يدلون حقيقة الحال، وفي الكشف كأنه استئناف يبيّن ذلك أنه لما نفي العلم كان مظنة أن يسأل فأى وقت  
يدلون؟ فأجيب حين لا ينفعهم، والظاهر كون (حين) الخ مفعولا به ليعلم ۰

وقال أبو حيان: الذي يظهر أن مفعوله محذوف لدلالة ما قبله عليه أي لو يعلم الذي كفروا بحجى الموعد  
الذي سألوا عنه واستبطؤوه (وحين) منصوب بذلك المفعول وليس عندى بظاهر (بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً) عطف  
على (لا يكفون) وزعم ابن عطية أنه استدراك مقدر قبله نفي والتقدير إن الآيات لا تأتي بحسب اقتراحهم  
بل تأتيهم بغتة، وقيل: إنه استدراك عن قوله تعالى: (لو يعلم) الخ وهو منفي معنى كأنه قيل: لا يدلون ذلك  
بل تأتيهم الخ، وبينه وبين ما زعمه ابن عطية كما بين السماء والأرض. والمضمر في (تأتيهم) عائد على (الوعد)  
لتأويله بالعدة أو الموعدة أو الحين لتأويله بالساعة أو على (النار) واستظهره في البحر، و(بغتة) أي فجأة  
مصدر في موضع الحال أو مفعول مطلق لتأتيهم وهو مصدر من غير لفظه (تَبْتَهُمْ) تدهشهم وتحيرهم  
أو تغلبهم على أنه معنى كناية ۰

وقرأ الأعمش (بل يأتيهم) بياء الغيبة (بغتة) بفتح الغين وهو لغة فيها، وقيل: إنه يجوز في كل ما عينه حرف  
حلق (فيبتهم) بياء الغيبة أيضا، فالضمير المستتر في كل من الفعلين للوعد أو للحين على ما قال الزخشرى ۰  
وقال أبو الفضل الرازي: يحتمل أن يكون للنار يجعلها بمعنى العذاب (فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا) الضمير  
المجرور عائد على ما عاد عليه ضمير المؤنث فيما قبله، وقيل: على البغتة أي لا يستطيعون ردها عنهم بالكيفية  
(وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ ۴۰) أي يهلون ليستريحوا طرفة عين، وفيه تذكير بامالمهم في الدنيا ۰

(وَأَقْدَسَتْهُمْ) يرسل من قبلك الخ تسلية لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم عن استهزائهم بعد أن  
أقضى الوطر من ذكر الأجوبة الحكيمية عن مطاعنهم في النبوة وما أدمج فيها من المعاني التي هي لباب المقاصد  
وفيه أنه عليه الصلاة والسلام أقضى ما عليه من عهدة الإبلاغ وأنه المنصور في العاقبة ولهذا بدى بذكر أجله  
الأنبياء عليهم السلام للتأسي وختم بقوله تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور) الخ، وتصدير ذلك بالقسم لزيادة  
تحقيق مضمونه. وتنوين الرسل للتفخيم والتكثير. ومن متعلقة بمحذوف هو صفة له أي وباللله لقد استهزى  
برسل أولى شأن خطير وذوى عدد كثير كائنين من زمان قبل زمانك على حذف المضاف وإقامة المضاف  
إليه مقامه (تَحْسَبُ) أي أحاط عقيب ذلك أو نزل أو حل أو نحو ذلك فان معناه يدور على الشمول واللزوم  
ولا يكاد يستعمل إلا في الشر. والحقيق ما يشتمل على الإنسان من مكروه فعله. وقيل: أصل حلق حق كزال

وزل وذام وذم . وقوله تعالى : ﴿ بِالَّذِينَ سَخَرُوا مِنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الرسل عليهم السلام متعلق بحاق .  
 وتقديمه على فاعله الذى هو قوله تعالى ﴿ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ٤١ ﴾ للسارعة إلى بيان لحوق الشر بهم . و (ما)  
 إما موصولة مفيدة للتهويل والضمير المجرور عائد عليها . والجار متعلق بالفعل بعده وتقديمه لرعاية الفواصل  
 أى فاحاط بهم الذى كانوا يستهزئون به حيث أهلكوا لأجله . وإما مصدرية فالضمير راجع إلى جنس  
 الرسول المدلول عليه بالجمع كما قالوا . ولعل إشار الأفراد على الجمع للتنبية على أنه يحيق بهم جزاء استهزائهم  
 بكل واحد منهم عليهم السلام لأجزاء استهزائهم بكلمهم من حيث هو فقط أى فنزل بهم جزاء استهزائهم على  
 وضع السبب موضع المسبب إذنا بكال الملايسة بينها أو عين استهزائهم ان أريد بذلك العذاب الأخرى  
 بناء على ظهور الأعمال فى النشأة الأخرى بصور مناسبة لها فى الحسن والقبح . ﴿ قُلْ ﴾ أمره ﷺ أن يسأل  
 أولئك المستهزئين سؤال تفرغ وتنبية كيلا يغتروا بماغشيههم من نعم الله تعالى ويقول ﴿ مَن يَكْفُرْ كُفْرًا  
 يَحْفَظْكُمْ ﴾ بالليل والنهار من الرحمن ﴿ ﴾ أى من بأسه بقريته الحفظ ، وتقديم الليل لما أن الدواهي فيه أكثر  
 وقوعا وأشد وقعا . وفى التعرض لعنوان الرحمانية تنبيه على أنه لاحفظ لهم الإبرحمته تعالى وتلقين للجواب  
 كما قيل فى قوله تعالى ( ما عرك بربك الكريم) وقيل ان ذلك إيما الى أن باسه تعالى اذا أراد شديد أليم ولذا  
 يقال نعوذ بالله عز وجل من غضب الحليم وتندم لهم حيث عذبهم من غلبت رحمته ودلالة على شدة خبثهم .  
 وقرأ أبو جعفر . والزهرى . وشيبة ( يكلوكم ) بضمه خفيفة من غير همز ، وحكى السكائى . والفراء  
 ( يكلوكم ) بفتح اللام واسكان الواو ، وقوله تعالى ﴿ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرَضُونَ ٤٢ ﴾ اضراب عن ذلك  
 تسجيلا عليهم بانهم ليسوا من أهل السماع وأنهم قوم ألهمتهم النعم عن المنعم فلا يذكرونه عز وجل حتى يخافوا بأبسه  
 أو يعبدوا ما كانوا فيه من الامن والدعة حفظا وكلاءة لئلا يسهوا عن الكلى . على طريقة قوله :

عوجوا خيرا النعمى دمنة الدار ماذا تجيون من نوء وأحجار

وفيه أنهم مستمرين على الاعراض ذكروا ونهوا أولا ، وفى تعليق الاعراض بذكره تعالى وايراد اسم  
 الرب المضاف الى ضميرهم المنبئ عن كونهم تحت ملكوته وتديره وتربته تعالى من الدلالة على كونهم فى  
 الغاية العاقية من الضلالة والغنى ما لا يخفى ، وقيل انه اضراب عن مقدر أى انهم غير غافلين عن الله تعالى حتى  
 لا يجدى السؤال عنه سبحانه كيف وهم انما اتخذوا الآلهة وعبدوها لتتضع لهم عنده تعالى وتقرهم اليه زاني  
 بل هم معرضون عن ذكره عز وجل فالتذكير يناسبهم ، وهذا مع ظهوره من مساق الكلام ووضوح انطباقه  
 على مقتضى المقام قدخني عن الناظرين وغفلوا عنه أجمعين اه .

وتعقب بأن السياق لتجهيلهم والتسجيل عليهم بانهم اذا ذكروا لا يذكرون الا يرى قوله تعالى (ولا يسمع  
 الصم الدعاء) وما ذكر يقتضى العكس لتضمنته وصفهم باجداء الانذار والدعاء مع أن قوله غير غافلين مناف  
 لما يدل عليه النظم الكريم فالخق ما تقدم ، وقوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَنُ مِنْ دُونِنَا ﴾ اعراض عن وصفهم  
 بالاعراض الى توبيخهم باعتمادهم على ءالهم واستنادهم الحفظ اليها ، فام منقطعة مقدرة بيل والهمزة ( لهم )  
 خبر مقدم و( ءالهة ) مبتدأ وجملة ( تمننهم ) صفة و( من دوننا ) قيل صفة بعدصفة أى بل لهم ءالهة مانعة لهم

متجاوزة معنا أو حفظنا فهم معولون عليها واثقون بحفظها ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن في الكلام تقديما وتأخيرا والأصل أم لهم الهمة من دوننا تمنعهم ، وعليه يكون (من دوننا) صفة أيضا ، وقال الحري : أنه متعلق بتمنعهم أي بل لهم الهمة تمنعهم من عذاب من عندنا ، والاستفهام لانكار أن يكون لهم الهمة كذلك ، وفي توجيه الانكار والنفي الى وجود الآلهة الموصوفة بما ذكره لالى نفس الصفة بأن يقال أم تمنعهم الهتهم الخ من الدلالة على سقوطها عن مرتبة الوجود فضلا عن رتبة المنع ما لا يخفى .

وقال بعض الأجلة : إن الاضراب الذي تضمنته (أم) عائد على الأمر بالسؤال كالاضراب السابق لكنه أبلغ منه من حيث أن سؤال الغافل عن الشيء بعيد وسؤال المعتقد لنقيضه أبعد ، وفهم منه بعضهم أن الهمة عليه للتقرير بما في زعم الكفرة تكيفا .

و تعقب أنه ليس بمتعين فيجوز أن يكون للانكار لا بمعنى أنه لم يكن منهم زعم ذلك بل بمعنى أنه لم كان مثله مما لاحقيقة له ، والأظهر عندي جعله عائداً على الوصف بالاعراض كما سمت أولا . وفي الكشف ضمن الاعراض عن وصفهم بالاعراض انكاره أبلغ الانكار بأنهم في إعراضهم عن ذكره تعالى كمن له كالي يمنعهم عن أسئنا معرضا فيه بحجاب الهتهم وأهم أعراضوا عنه تعالى واشتغلوا بهم ولهذا رشح بما بعد كأنه قيل دع حديث الاعراض وانظر إلى من عرضوا عن ربهم سبحانه إليه فان هذا أطم وأطم فتأمله فانه دقيق •

وقوله تعالى ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مَنَّا يَصْحَبُونَ ٤٣﴾ استئناف مقرر لما قبله من الانكار أي لا يستطيعون أن ينصروا أنفسهم ويدفعوا عنها ما ينزل بها ولا هم منا يصحبون نصر أو بمن يدفع عنهم ذلك من جهتناهم في غاية العجز وغير معتنى بهم فكيف يتوهم فيهم ما يتوهم ، فالضائر اللامه بتزليلهم منزلة العقلاء وروى عن قتادة ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها للكفرة على معنى لا يستطيع الكفار نصر أنفسهم بألهمهم ولا يصحبهم نصر من جهتنا ، والأول أولى بالمقام وإن كان هذا أبعد عن التفكيك ، و(منا) على القولين يحتمل أن يتعلق بالفعل بعده وأن يتعلق بمقدر وقع صفة محذوف .

وقوله تعالى ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءَ وَءَابَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ الخ اضراب على مافي الكشف عن الضرب السابق من الكلام إلى وعيدهم وأنهم من أهل الاستدراج وأخرجهم عن الخطاب عدم ميلادة بهم ، وفي العدول إلى الإشارة عن الضمير إشارة إلى تحقيرهم . وفي غير كتاب أنه إضراب عما توهموه من أن مام فيه من السكادة من جهة أن لهم الهمة تمنعهم من تطرق البأس إليهم كأنه قيل دع ما زعموا من كونهم محفوظين بكلاة الهتهم بل مام فيه من الحفظ منا لا غير حفظناهم من البأس . ومتعنهم بأنواع السراء لكونهم من أهل الاستدراج والانهماك فيما يؤديهم إلى العذاب الأليم •

ويحتمل أن يكون إضرابا عما يدل عليه الاستئناف السابق من بطلان توهمهم كأنه قيل دع ما بين بطلان توهمهم من أن يكون لهم الهمة تمنعهم واعلم أنهم إنما وقعوا في ورطة ذلك التوهم الباطل بسبب انا متعنهم بما يشتهون حتى طال مدة عمارة أبدانهم بالحياة فحسبوا أن ذلك يدوم فاعتروا وأعرضوا عن الحق واتبعوا ما سولت لهم أنفسهم وذلك طمع فارغ وأمل كاذب ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ﴾ أي ألا ينظرون فلا يرون

(أَنَا أَنْقى الْأَرْضِ) أى أرض الكفرة أو أرضهم ﴿تَنْقِصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ بتسليط المسلمين عليها وحوز مايجوزونه منها ونظمه في سلك ملكهم ، والمدول عن أنا ننقص الأرض من أطرافها إلى ما في الظم الجليل لتصوير كيفية نقصها وانتزاعها من أيديهم فانه باتيان جيوش المسلمين واستيلائهم ، وكان الاصل ياتي جيوش المسلمين لكنه أسند الاتيان إليه عز وجل تعظيما لهم وإشارة إلى أنه بقدرته تعالى ورضاه ، وفيه تعظيم للجهد والمجاهدين \*

والآية كما قدمنا أول السورة مدنية وهى نازلة بعد فرض الجهاد فلا يرد أن السورة مكية والجهاد فرض بعدها حتى يقال : إن ذلك اخبار عن المستقبل أو يقال : إن المراد نقصها باذهاب بركتها كما جاء في رواية عن ابن عباس أو بتخريب فراها وموت أهلها كما روى عن عكرمة ، وقيل نقصها بموت العلماء وهذا إن صح عن رسول الله ﷺ فلا معدل عنه وإلا فالأظهر نظرنا إلى المقام ما تقدم ويؤيده قوله تعالى ﴿أَفَهُمُ الْعَالَمُونَ ۚ﴾ على رسول الله ﷺ والمؤمنين . والمراد انكار ترتيب الغالبية على ما ذكر من نقص أرض الكفرة بتسليط المؤمنين عليها كأنه قيل أبعدهم ظهور ما ذكر وروى عنهم له يتوهم غلبتهم ، وفي التعريف تعريض بان المسلمين هم المتعيبون للغلبة المعروفون فيها ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ﴾ بعد ما بين من جهته تعالى غاية هول ما يستعجله المستعجلون ونهاية سوء حالهم عند اتيانهم ونعم عليهم جهلهم بذلك واعراضهم عن ذكر ربهم الذى يكفؤهم من طوارق الليل وحوادث النهار وغير ذلك من مساوئهم أمر عليه الصلاة والسلام بأن يقول لهم : إنما أُنذِرُكم ما تستعجلونه من الساعة ﴿بِالْوَحَى﴾ الصادق الناطق بآياتها وفضاعة ما فيها من الأهوال أى إنما شأنى أن أُنذِرُكم بالأخبار بذلك لا بالاتيان بها فانه مزاحم للحكمة التكوينية والتشريعية فان الايمان برهائى لا عيانى .

وقوله تعالى ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ﴾ إما من تمتة الكلام الملقن تذييل له بطريق الاعتراض قد أمر ﷺ بأن يوقله لهم توييخا وتقريما وتسجيلا عليهم بكلام الجهل والعناد ، وإما من جهته تعالى على طريقة قوله سبحانه (بل هم عن ذكر ربهم معرضون) كأنه قيل قل لهم ذلك وهم بمزلة عن السماع ، واللام في الصم إما للجنس المنتظم لهؤلاء الكفرة انتظاما أولا وإما للعهد فوضع المظمر موضع المضمر للتسجيل عليهم بالتصام ، وتقييد نفي السماع بقوله تعالى ﴿إِذَا مَا يُنذَرُونَ ۚ﴾ مع أن الصم لا يسمعون مطلقا لبيان كمال شدة الصمم كما أن إيتار الدعاء الذى هو عبارة عن الصوت والنداء على الكلام لذلك ، فان الانذار عادة يكون باصوات عالية مكررة مقارنة لحيثيات دالة عليه فاذا لم يسمعوها يكن صممهم في غاية لم يسمع بمثلا ، وقيل لأن الكلام في الانذار ألا ترى قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحَى﴾ وفيه دغدغة لا تخفى \*

وقرأ ابن عامر . وابن جبير عن أبي عمرو . وابن الصلت عن حفص (تسمع) بالتاء على الخطاب الذى ﷺ من الاسماع (الصم الدعاء) بنصبهما على المفعولية ، وهذه القراءة تؤيد احتمال كون الجملة من جهته تعالى . وقرئ (يسمع) بالياء على الغيبة واستناد الفعل الى ضميره ﷺ (الصم الدعاء) بنصبهما على مامر . وذكر ابن خالويه انه قرئ (يسمع) مبنيًا للمفعول (الصم) بالرفع على النيابة عن الماعل (الدعاء) بالنصب على المفعولية . وقرأ أحد بن جبير الانطاكى عن اليزيدى عن أبي عمرو (يسمع) بضم ياء الغيبة وكسر الميم (الصم)

بالنصب على المفعولية (الدعاء) بالرفع على الفاعلية يسمع ، واسناد الاسماع اليه من باب الاتساع والمفعول الثاني محذوف كأنه قيل ولا يسمع الصم الدعاء شيئاً ، وقوله تعالى ﴿وَلَتَن مَسْتَهْم نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ بيان لسرعة تأثرهم من مجيء نفس العذاب إثر بيان عدم فائزهم من مجيء خبره على نهج التوكيد القسمي أى وبالله لئن مسهم أدنى شيء من عذابه تعالى ﴿لَيَقُولُنَّ يَا بُولَيْنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ٤٦﴾ أى ليدعن على أنفسهم بالويل والهلاك ويعترفن عايبها بالظلم السابق ، وفي (مستهم نفحة) ثلاث مبالغات كما قال الزمخشري وهى كما في الكشف ذكر المس وهو دون النفوذ ويكفي في تحققه إيصال ما ، وماى النفخ من معنى الزارة فإن أصله هبوب راحة الشيء ويقال نهجته الذابة ضربته بجد حافرها ونفحه بغطية رضخه وأعطاه يسيراً ، وبناء المرة وهى لاقل ما يطلق عليه الاسم ، وجعل السكاكى التكنير رابعها لما يفيد من التحقير ، واستفادة ذلك إن سالت من بناء المرة ونفس الكلمة لا يعكر عليه كما زعم صاحب الايضاح •

واعترض بعضهم المبالغة في المس بأنه أقوى من الاصابة لما فيه من الدلالة على تأثير حاسة المسوس وما ذكر في الكشف يعلم اندفاعه من مسته نفحة عناية ، ولعل في الآية مبالغة خامسة تظهر بالتأمل ؛ ثم الظاهر أن هذا المس يوم القيامة كما مرنا إلىه ، وقيل في الدنيا بناء على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من تفسير النفحة بالجرع الذى نزل ؛ كما ؛ وقوله تعالى ﴿وَأَنْضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ بيان لما سيقع عندئذ من أندرجه • وجعل الطيبى الجملة حالاً من الضمير فى (ليقولن) بتقدير ونحن نضع ، وهى فى الخلو عن العائد نحو جيتك والشمس طالعة ، ويجوز أن يقال : أقيم العموم فى (نفس) الآتى بعد مقام العائد وهو كما ترى أى ونحضر الموازين العادلة التى توزن بها صحائف الاعمال كما يقضى بذلك حديث السجلات والبطاقة التى ذكره مسلم وغيره أو نفس الاعمال كما قيل ، وتظهر بصور جوهرية مشرفة إن كانت حسنة ومظلة إن كانت سيئة ، وجمع الموازين ظاهر فى تعدد الميزان حقيقة وقد قيل به لقل لكل أمة ميزان ، وقيل لكل مكلف ميزان ، وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته ، والأصح الأشهر أنه ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الاعمال كفتاه كاطباق السموات والأرض لصحة الأخبار بذلك ، والتعدد اعتبارى وقد يعبر عن الواحد بما يدل على الجمع للتعظيم كقوله تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً) وقوله «فارحونى بإله محمد» وإحضار ذلك تجاه العرش بين الجنة والنار وبأخذ جبريل عليه السلام بعموده ناظراً إلى لسانه ويكاتب عليه السلام أمين عليه كما فى نوادر الأصول ، وهل هو مخلوق اليوم أو سيخلق غداً ؟ •

قال اللقانى : لم أقف على نص فى ذلك كما لم أقف على نص فى أنه من أى الجواهر هو اه ، وما روى من أن داود عليه السلام سأله سبجانه أن يريه الميزان فلما رآه غشى عليه ثم أفاق فقال : يا إلهى من الذى يقدر أن يملكه كفته حسنات ؟ فقال تعالى : يا داود إني إذ ارضيت عن عبدى ملأته بتمره نص فى أنه مخلوق اليوم لكن لا أدري حال الحديث فليتقره •

وأنكر المعتزلة الميزان بالمعنى الحقيقى وقالوا : يجب أن يحمل ماورد فى القرآن من ذلك على رعاية العدل والانصاف ، ووضع الموازين عندهم تمثيل لارصاد الحساب السوى والجزاء على حساب الاعمال ، وروى هذا عن الضحاك . وقتادة . ومجاهد . والاعمش ولاداعى إلى الهدول عن الظاهر ، وافراد القسط مع كونه

صفة الجمع لأنه مصدر ووصف به مبالغة، ويجوز أن يكون على حذف مضاف أى ذوات القسط، وجوز أبو حيان أن يكون مفعولا لأجله نحو قوله :

• لا أفقد الجبن عن الهيجاء • وحينئذ يستغنى عن توجيه افراده . وقرئ (القسط) بالصاد ، واللام في قوله تعالى ﴿لَيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ بمعنى في جانب عليه ابن مالك وأنشد مجيئها كذلك قول مسكين الدارمي :

أولئك قومي قد مضوا لسبيلهم كما قد مضى من قبيل عاد وتبع

وهو مذهب الكوفيين ووافقهم ابن قتيبة أى نضع الموازين في يوم القيامة التي كانوا يستعملونها ، وقال غير واحد : هى للتعليل أى لأجل حساب يوم القيامة ولأجل أهله وجمعها بعضهم للاختصاص كما هو أحد احتمالين في قولك جئت لخمس ليال خلون من الشهر ، والمشهور فيه وهو الاحتمال الثانى أن اللام بمعنى في ﴿فَلَا تَظْلَمُ نَفْسٌ﴾ من النفوس ﴿شَيْئًا﴾ من الظلم فلا ينقص ثوابها الموعود ولا يزاد عذابها المعهود . فالشئ منصوب على المصدرية والظلم هو بمعناه المشهور •

وجوز أن يكون (شيئا) مفعولا به على الحذف والايصال والظلم بحاله أى فلا تظلم فى شئ بأن تمنع ثوابا أو تزداد عذابا ، وبعضهم فسر الظلم بالنقص وجوز فى (شيئا) المصدرية والمفعولية من غير اعتبار الحذف والايصال أى فلا تنقص شيئا من النقص أو شيئا من الثواب ، ويفهم عدم الزيادة والعقاب من إشارة النص واللزوم المتعارف ، واختير ما لا يحتاج فيه إلى الإشارة واللزوم . والفاء لترتيب انتفاء الظلم على وضع الموازين ه وربما يفهم من ذلك أن كل أحد توزن أعماله ، وقال القرطبي : الميزان حق ولا يكون فى حق كل أحد بدليل الحديث الصحيح فيقال : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن الحديث وأحرى الأنبياء عليهم السلام ، وقوله تعالى (يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والآقدام) وقوله تعالى (فلا تقم لهم يوم القيامة وزنا) وقوله سبحانه (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) وإنما يعنى الوزن لمن شاء الله سبحانه من الفريقين ه

وذكر القاضى منذر بن سعيد البلوطى أن أهل الصبر لا توزن أعمالهم وإنما يصب لهم الأجر صبا ، وظواهر أكثر الآيات والأحاديث تقتضى وزن أعمال الكفار، وأول لها ماقتضى ظاهره خلاف ذلك وهو قليل بالنسبة إليها ، وعندى لاقاطع فى عموم الوزن وأميل إلى عدم العموم ، ثم انه كما اختلف فى عمومه بالنسبة إلى أفراد الانس اختلف فى عمومه بالنسبة إلى نوعى الانس والجن ، والحق أن مؤمنى الجن كمؤمنى الانس وكافرهم ككافرهم كما يحته القرطبي واستنبطه من عدة آيات ، وبسط اللغائى القول فى ذلك فى شرحه الكبير للجوهره ، وسأأتى إن شاء الله تعالى بيان الخلاف فى كيفية الوزن ﴿وَلَنْ كَانِ﴾ أى العمل المدلول عليه بوضع الموازين ، وقيل الضمير راجع لشيئا بناه على أن المعنى فلا تظلم جزاء عمل من الأعمال ﴿مُنْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ أى مقدار حبة كائنه من خردل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة ، وجوز أن يكون صفة لمتقال والأول أقرب ، والمراد وإن كان فى غابة القلة والحقارة فإن حبة الخردل مثل فى الصغر •

وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما . وأبو جعفر . وشيبة . ونافع ( منقال ) بالرفع على أن كان



تامة ﴿أَتَيْنَا بِهَا﴾ أي جئنا بها وبه قرأ أي، والمراد أحضرناها، قاله للتعدي والضمير للمنتقل وأنت لا كتساب التأييد من المضاف إليه والجملة جواب إن الشرطية، وجوز أن تكون إن وصلية والجملة مستأنفة وهو خلاف الظاهر. وقرأ ابن عباس. ومجاهد. وابن جبير. وابن أبي اسحق. والعلاء بن سيبان. وجعفر بن محمد. وابن شريح الاصبهاني (أتينا) بمدة على أنه مفاعلة من الاتيان بمعنى المجازاة والمكافأة لأنهم أتوه تعالى بالاعمال وأنهم بالجزاء، وقيل هو من الايتاء وأصله أتينا فأبدلت الهزرة الثانية ألفا، والمراد جازينا أيضا مجازاً ولذا عدى بالياء ولو كان المراد أعطينا كما قال بعضهم لعدى بنفسه كما قال ابن جني وغيره. وقرأ حميد (أتينا) من الثواب ﴿وَكَتَبْنَا بِهَا سَبِينَ﴾ (٤٧) قيل أي عادين ومحصين أعمالهم على أنه من الحساب مراداً به معناه الغوري وهو العد وروى ذلك عن السدي، وجوز أن يكون كناية عن المجازاة. وذكر اللقائي أن الحساب في عرف الشرع توقيف الله تعالى عباده إلا من استثنى منهم قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيراً كانت أو شرأ تفصيلاً لا بالوزن، وأنه كما ذكر الواحدى وغيره وجزم به صاحب كنز الاسرار قبل الوزن، ولا يخفى أن في الآية إشارة ما إلى أن الحساب المذكور فيها بعد وضع الموازين فتأمل، ونصب الوصف إما على أنه تمييز أو على أنه حال واستظهر الأول في البحره

هذا ﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ (اقرب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون) الخ فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين بحجب الدنيا عن الاستعداد للاخرى ففعلوا عن اصلاح أمرهم وأعرضوا عن طاعة ربهم وغدت قلوبهم عن الذكر لاهية وعن التفكير في جلاله وجماله سبحانه ساهية، وفي قوله تعالى (وأسرأ التجوى الذين ظلوا هل هذا إلا بشر مثلكم) إشارة إلى سوء حال بعض المنكرين على أولياء الله تعالى فإن نفوسهم الخبيثة الشيطانية تأبى اتباعهم لما يرون من المشاركة في العوارض البشرية (وكم قصمنا قبلهم من قرية كانت ظالمة) فيه إشارة إلى أن في الظلم خراب العمران فتمى ظلم الانسان خرب قلبه وجر ذلك إلى خراب بدنه وهلاكه بالعذاب، وفي قوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) إشارة إلى أن مداومة الذكر سبب لانجلاء الظلمة عن القلب وتطوره من دنس الاغيار بحيث لا يبقى فيه سواه سبحانه ديار (ومن عنده) قيل هم الكاملون الذين في الحضرة فانهم لا يتحركون ولا يسكنون إلا مع الحضور ولا تشق عليهم عبادة ولا تلهيهم عنه تعالى تجارة باطنهم مع الحق وظواهرهم مع الخلق أنفاسهم تسيح وتقديس وهو سبحانه لهم خير أنيس، وفي قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) إشارة إلى أن الكامل لا يختار شيئاً بل شأنه التفويض والجريان تحت مجارى الاقدار مع طيب النفس، ومن هنا قيل إن القطب الربانى الشيخ عبد القادر الكيلانى قدس سره وغمرنا بره لم يتوف حتى ترقى عن مقام الادلال إلى التفويض المحض، وقد نص على ذلك الشيخ عبد الوهاب الشعرانى في كتابه الجواهر والياقوت (وجعلنا من الماء كل شيء حى) قد تقدم ما فيه من الإشارة (كل نفس ذائقة الموت) قال الجنيد قدس سره: من كانت حياته بروحه يكون ماته بذهاها ومن كانت حياته بربه تعالى فانه ينقل من حياة الطبع إلى حياة الاصل وهى الحياة على الحقيقة (ونسلوكم بالشر والخير فتنة) قيل أى بالقهر والطف والفرق والوصال والادبار والاقبال والجهل والعلم إلى غير ذلك، ولا يخفى أنه كثيراً ما يمتحن السالك بالقبض والبسط فينبغى له التثبت

فی کل عما یحطہ عن درجتہ ، ولعل فتنۃ البسط اشد من فتنۃ القبض فلیتحفظ هناك اشد تحفظ (ونضع الموازن القسط لیوم القیامۃ) قال بعض الصوفیۃ : الموازن متعدده فللعاشقین میزان وللوالہین میزان وللعاملین میزان وهكذا ، ومن ذلك میزان للعارفين توزن به انفسهم ولا یزن نفسا منها السموات والارض • وذكروا أن فی الدنيا موازن ایضا وأعظم موازینها الشریعة وكفتاه الكتاب والسنة ، ولعمری لقد عطل هذا المیزان متصرفه هذا الزمان أعادنا الله تعالیٰ والمسلمین معام علیہ من الضلال أنه عز وجل المتفضل بانواع الافضال • ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذَكَرْنَا لِلْمُتَّقِينَ ٤٨ ﴾ نوع تفصیل لما أحمل فی قوله تعالیٰ (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم) إلى قوله سبحانه (وأهلكنا المسرفین) وإشارة إلى كینیة انجائهم واهلاك أعدائهم ، وتصديره بالتوكید القسمی لظاهر كمال الاعتناء بمضمونه ، والمراد بالفرقان التوراة وكذا بالضياء والذکر ، والعطف كما فی قوله :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية فی المزدحم

ونقل الطیبي أنه أدخل الواو علی (ضیاء) وإن كان صفة فی المعنی دون اللفظ كما يدخل علی الصفة التي هي صفة لفظا كقوله تعالیٰ (إذ یقول المنافقون والذین فی قلوبهم مرض) وقال سیبویه : إذا قلت مررت بزيد وصاحبك جاز وإذا قلت ومررت بزيد فصاحبك بالفاء لم یجز كما جاز بالواو لأن الفاء تقتضی التعقیب وتأخیر الاسم عن المعطوف علیہ بخلاف الواو ، وأما قول القائل :

یالھف زیابۃ للحارث الصا بیح فالغائم فالآب

فإنما ذکر بالفاء وجادلانه ایس بصفة علی ذلك الحد لأن ال بمعنى الذی ای الذی أصبح فالذی غنم فالذی آب ، وأبو الحسن یحیز المسئلة بالفاء كما یحیزها بالواو انتهى ، والمعنی وباللہ لقد آتیناها کتابا جامعاً بین كونہ فارقا بین الحق والباطل وضياء يستضاء به فی ظلمات الجهل والغواية وذكرا یتعظ به الناس ویتذکرون ، وتخصیص المتقین بالذکر لأنهم المنتفعون به أو ذکر ما یحتاجون به من الشرائع والاحکام أو شرف لهم •

وقیل : الفرقان النصر كما فی قوله تعالیٰ : (یوم الفرقان) وأطلق علیہ لفرقه بین الولی والعدو وجاء ذلك فی رواية عن ابن عباس ، والضياء حیثئذ إما التوراة أو الشریعة أو الید البیضاء ، والذکر بأحد المعانی المذكورة • وعن الضحاک أن الفرقان فلق البحر والفرق والفلق اخوان ، ولی الأول ذهب مجاهد . وقادة وهو اللائق بمساق النظم الکریم فانه لتحقیق امر القرآن المشارک لاسائر الکتب الالهیة لاسیما التوراة فیما ذکر من الصفات ولأن فلق البحر هو الذی اقترح الکفرة مثله بقولهم : (فلینا بایة كما أرسل الأولون) •

وقرأ ابن عباس . وعکرمة . والضحاک (ضیاء) بغير واو علی أنه حال من (الفرقان) وهذه القراءة تؤید ایضا التفسیر الأول ، وقوله تعالیٰ : ﴿ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ مجرور المحل علی أنه صفة مادحة للذین أو بدل أو بیان أو منصوب أو مرفوع علی المدح ، والمراد علی کل تقدیر یخشون عذاب ربهم . وقوله سبحانه ﴿ بِالْغَيْبِ ﴾ حال من المفعول أی یخشون ذلك وهو غائب عنهم غیر مرئی لهم فقیه تعریض بالکفرة حیث لا یتأثرون بالانذار ما لم یشاهدوا ما أنذروه •

وقال الزجاج : حال من الفاعل أى يخشونه غائبين عن أئمن الناس ورجحه ابن عطية . وقيل : يخشونه بقولهم ﴿ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُخْفُونَ ٤٩ ﴾ أى خائفون بطريق الاعتناء ، والجملة تحتل العطف على الصلة وتحتل الاستئناف ، وتقديم الجار لرعاية الفواصل ، وتخصيص اشفاقهم من الساعة بالذكر بعد وصفهم بالحشية على الاطلاق الإيدان بكرنهما معظم المخلوقات وللتخصيص على اتصافهم بضد ما اتصف به المستعملون ، وإيثار الجملة الاسمية للدلالة على أن حالتهم فيما يتعلق بالآخرة الاشفاق الدائم ﴿ وَهَذَا ﴾ أى القرآن الكريم أشير اليه بهذا الإيدان بسهولة تناوله ووضوح أمره ، وقيل : تقرب زمانه ﴿ ذَكَرْهُ ﴾ يتذكر به من تذكر وصف بالوصف الأخير للتوراة لمناسبة المقام وموافقته لما مر في صدر السورة الكريمة مع انطواء جميع ما تقدم في وصفه بقوله سبحانه : ﴿ مُبَارَكٌ ﴾ أى كثير الخير غزير النعم ؛ ولقد عاد علينا والله تعالى الحمد من بر كته ما عاد ه وقوله تعالى : ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ إما صفة ثانية لذكر أو خبر آخر لهذا ، وفيه على التقديرين من تعظيم أمر القرآن الكريم ما فيه ﴿ أَنْزَلْنَاهُ مِنْكُرُونَ ٥٠ ﴾ إنكار لانكارهم بعد ظهور كونه كالتوراة كأنه قيل أبعدهم أن علمتم أن شأنه كشأن التوراة أتم منكرتون لكونه منزلا من عندنا فان ذلك بعد ملاحظة حال التوراة مما لا مساغ له أصلا ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل وللحصر لانهم معترفون بغيره مما في أيدي أهل الكتاب ه ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ ﴾ أى الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبار وهو الرشد الكامل أعنى الاهتداء إلى وجوه الصلاح في الدين والدنيا والارشاد بالنواميس الالهية ؛ وقيل الصحف ؛ وقيل الحكمة ، وقيل : التوفيق للخير صغيرا ، واختار بعضهم التعميم ه

وقرأ عيسى الثقفي (رشدته) بفتح الراء والشين وهما لغة كالحزن والحزن ﴿ مِنْ قَبْلِ ﴾ أى من قبل موسى وهرون ، وقيل من قبل البلوغ حين خرج من السرب ، وقيل من قبل أن يولد حين كان في صلب آدم عليه السلام ، وقيل من قبل محمد ﷺ والأول مروى عن ابن عباس . وابن عمر رضى الله تعالى عنهم قال في الكشف : وهو الوجه الأوفق لفظا ومعنى ، أما الأول فللقرب ، وأما الثانى فلان ذكر الانبياء عليهم السلام للتأسي ، وكان القياس أن يذكر نوح ثم ابراهيم ثم موسى عليهم السلام لكن روعى في ذلك ترشيح التسلي والتأسي فقد ذكر موسى عليه السلام لأن حاله وما قامه من قومه وكثرة آياته وتكاتف أمته أشبه بحال نبينا عليه الصلاة والسلام ثم نبى بذكر ابراهيم عليه السلام ، وقيل (من قبل) لهذا الاترى إلى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وقيل من قبل ابراهيم ولو طاه ﴿ وَوَدَّعْنَا بِهِ الْغَائِبِينَ ٥١ ﴾ أى بأحواله وما فيه من السكالات ، وهذا كقولك في خير من الناس : أنا عالم بفلان فانه من الاحتواء على محاسن الأوصاف بمنزل ه

وجوز أن يكون هذا كناية عن حفظه تعالى إياه وعدم اضعائه ، وقد قال عليه السلام يوم القائه في النار وقول جبريل عليه السلام له سل ربك : علمه بحال يعنى عن سؤالي وهو خلاف الظاهر ﴿ إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا قَوْمَهُ ﴾ ظرف لا يتنا على أنه وقت متسع وقع فيه الإيتاء وما يترتب عليه من أقراله وأفعاله ، وجوز أن يكون ظرفا لرشد

أو لعالمين ، وأن يكون بدلا من موضع (من قبل) وأن ينتصب باصهار أعنى أواذ كر ، وبدأ بذكر الآب لانه كان الأهم عنده عليه السلام وفي النصيحة والانتفاذ من الضلال \*

والظاهر أنه عليه السلام قال له ولقومه مجتمعين : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ٥٣ ﴾ أراد عليه السلام ما هذه الأصنام إلا إنه عبر عنها بالتماثيل تحقيراً لاشأنها فان التمثال الصورة المصنوعة مشبهة بمخلوق من مخلوقات الله تعالى من مثلت الشيء بالشيء إذا شبهته به . وكانت على ما قيل صور الرجال يتقدمون فيهم وقد انقضوا ، وقيل كانت صور الكواكب صنعوها حسبما تخيلوا ، وفي الإشارة إليها بما يشار به القريب إشارة إلى التحقير أيضا ، والسؤال عنها بما التي يطالب بها ببيان الحقيقة أو شرح الاسم من باب تجاهل العارف كأنه لا يعرف أنها ماذا وإلا فهو عليه السلام يحيط بأن حقيقةها حجر أو نحوه ، والعكوف الإقبال على الشيء ، وملازمته على سبيل التنظيم له ، وقيل اللزوم والاستمرار على الشيء لمفروض من الأغراض وهو على التفسيرين دون العبادة ففي اختياره عليها إيماء إلى تفضيح شأن العبادة غاية التفضيح ، واللام في (لها) لبيان فهي متعلقة بحذوف كما في قوله تعالى (للرؤيا تعبرون) أول التعليل فهي متعاقبة بما كفون وليست للتعدي لأن عكف إنما يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (يعكفون على أصنام لهم) وقد نزل الوصف هنا منزلة للآزم أي التي أنتم لها فاعلون العكوف \*

واستظهر أبو حيان كونها للتعليل وصلة (عاكفون) محذوفة أي عاكفون على عبادتها ، ويجوز أن تكون اللام بمعنى على كما قيل ذلك في قوله تعالى (وإن أسأتم فيها) وتعلق حينئذ بما كفون على أنها للتعدي . وجوز أن يؤول العكوف بالعبادة فاللام حينئذ كما قيل دعامة لا معدية لتعدي بنفسه ورجح هذا الوجه بما بعد ، وقيل لا يبعد أن تكون اللام للاختصاص والجار والمجرور متعلق بحذوف وقع خبراً أو (عاكفون) خبر بعد خبر ، وأنت تعلم أن نفى بعده مكابرة . ومن الناس من لم يرتض تأويل العكوف بالعبادة لما أخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن أبي الدنيا في ذم الملاهي . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الشعب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه مر على قوم يلعبون بالشرطنج فقال : ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لأن يس أحدكم جمعراً حتى يطغى خير له من أن يسها ، وفيه نظر لا يخفى ، نعم لا يبعد أن يكون الأولى إبقاء العكوف على ظاهره ، ومع ذلك المقصود بالذات الاستفسار عن سبب العبادة والتوبيخ عليها بالظاف أسلوب ولمسا لم يجدوا ما يعول عليه في أمرها التجزؤا إلى التشبيك بحشيش التقليد المحض حيث ﴿ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ٥٣ ﴾ وأبطل عليه السلام ذلك على طريقة التوكيد القسمي حيث ﴿ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الَّذِينَ وَجَدْتُمْوهُمْ كَذَلِكَ ﴾ (في ضلال) عجيب لا يقادر قدره (مبين) ٥٤ ﴿ ظاهر بين بحيث لا يخفى على أحد من العقلاء كونه ضلالا لاستنادكم وأيام إلى غير دليل بل إلى هوى متبع وشيطان مطاع ، و (أنتم) تأكيد للضمير المتصل في (كنتم) ولا بد منه عند البصريين لجواز العطف على مثل هذا الضمير ، ومعنى كنتم في ضلال مطاق استقرارهم وتمكنهم فيه لا استقرارهم الماضي الحاصل قبل زمان الخطاب المتناول لهم ولآبائهم ، وفي اختيار (في ضلال) على ضالين مالا يخفى من المبالغة في ضلالهم ، وفي الآية دليل على أن الباطل لا يصير حقا بكثرته المتسكين به ﴿ قَالُوا ﴾ لما سمعوا مقاله عليه السلام استبعادا

لكون ما هم عليه ضلالا وتمجبا من تفضيله عليه السلام أيام على أتم وجه (أَجْتَمَعْنَا بِالْحَقِّ) أى بالجد (أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ٥٥) أى الهازلين فلا استفهام ليس على ظاهره بل هو استفهام مستبعد متعجب، وقرهلم (أم أنت) الخ عديله كلام منصف مومني فيه بالطف وجه أن الثابت هو القسم الثاني لما فيه من أنواع المبالغة، وأشار في الكشف كما في الكشف إلى أن الأصل هذا الذي جتمعنا به أوجد وحق أم لعب وهزل إلا أنه عدل عنه إلى ما عليه النظم الكريم لما أشير إليه •

وقال صاحب المفتاح: أى أجددت وأحدثت عندنا تعاطى الحق أم أحوال الصبا بعد على الاستمرار وهو أقرب إلى الظاهر وفيه الإشارة إلى فائدة العدول عن المعادل لظاهره، بيان المراد بالحيء، وظاهر كلام الشيخين أن أم متصلة. واختار العلامة الطيبي أنها منقطعة فقال: انهم لما سمعوا منه عليه السلام ما يدل على تحقير آلهتهم وتضليلهم وآبائهم على أبلغ وجه وشاهدوا منه العظيمة والجد طلبوا منه عليه السلام ما يدل على تحقير آلهتهم وتضليلهم وآبائهم، فإني قد قلنا آباءنا فيما نحن فيه فبل معك دليل على ما دعيت أجتمتنا بالحق ثم أضربوا عن ذلك وجاءوا بام المتضمنة لمعنى بل الاضربية والهمزة التقديرية فاضربوا ببل عما انبتوا له وقرروا بالهمزة خلافه على سبيل التوكيد والبت، وذلك أنهم قطعوا أنه لا لعب وليس بحق البتة لأن إدخالهم إياه في زمرة اللاعبين أى أنت غريق في اللعب داخل في زمرة الذين قصارى أمرهم في إثبات الدعاوى اللب واللهر على سبيل الكناية الابنائية دل على إثبات ذلك بالدليل والبرهان، وهذه الكناية توفقت على أن أم لا يجوز أن تكون متصلة قطما وكذا بل فيما بعد انتهى، والحق أن جواز الانقطاع بالارباب فيه، وأما وجوبه فقيه مابيه •

(قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ) أى أنشأهن بما فيهن من المخلوقات التي من جعلتها أتم وآبائكم وما تعبدون من غير مثال يحتذيه ولا قانون يتبنيه، وهذا انتقال عن تضليلهم في عبادة الاصنام ونفي عدم استحقاتها لذلك إلى بيان الحق وتعيين المستحق للعبادة، وضمير (فطرهن) أما للسموات والارض واستظهره أبو حيان، ووصفه تعالى بإيجادهن اثر وصفه سبحانه بربوبيته لمن تحقيقا للحق وتبيينها على أن ما لا يكون كذلك معزل عن الربوبية التي هي منشأ استحقات العبادة. وإما للتبائيل ورجح بأنه أدخل في تحقيق الحق وإرشاد المخاطبين إليه، وليس هذا الضمير من الضمائر التي تخص من يعقل من الموثقات كما ظنه ابن عطية فتكلف لتوجيه عوده لما لا يعقل، وقوله تعالى (وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ٥٦) •

تذييل متضمن لرد نسبتهم إياه عليه السلام إلى اللعب والهزل، والإشارة إلى المذكور، والجار الأول متعلق بمحذوف أى وأنا شاهد على ذلك من الشاهدين أو على جهة البيان أى أعنى على ذلكم أو متعلق بالوصف بعده وإن كان في صلة آل لتسامعهم في المظروف أقوال مشهورة، والمعنى وأنا على ذلكم الذى ذكرته من العالمين به على سبيل الحقيقة المبرهنين عليه ولست من اللاعبين، فان الشاهد على الشيء من تحققه وحققه وشهادته على ذلك ادلاؤه بالحجة عليها وأنبأته بها •

وقال شيخ الاسلام: إن قوله (بل ربكم) الخ اضراب عما بنوا عليه مقالهم من اعتقاد كون تلك التبائيل أربابا لهم كأنه قيل ليس الأمر كذلك بل ربكم الخ؛ وقال القاضي: هو إضراب عن كونه عليه السلام لاعبا

باقامة البرهان على ما ادعاه ، وجعله الطيبي اضرابا عن ذلك ايضا قال : وهذا الجواب وارد على الاسلوب الحكيم ، وكان من الظاهر أن يجيبهم عليه السلام بقوله بل أنا من المحققين ولست من اللاعبين فجاء بقوله (بل ربكم) الآية لينبه به على أن ابطال ما أتمت عاكفون عليه وتضليلي إياكم بما لا حاجة فيه لوضوحه إلى الدليل ولكن انظروا إلى هذه العظيمة وهي أنكم تتركون عبادة خالقكم ومالك أمركم ورازقكم ومالك العالمين والذي فطر ما أتم لها عاكفون وتشتغلون بعبادتها دونه فأى باطل أظهر من ذلك وأى ضلال أبين منه . وقوله (وأنا على ذلكم من الشاهدين) تذييل للجواب بما هو مقابل لقولهم (أم أنت من اللاعبين) من حيث الاسلوب وهو الكتابة ومن حيث التركيب وهو بناء الخبر على الضمير كأنه قال : لست من اللاعبين في الدعاوى بل من العالمين فيها بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة كالشاهد الذي نقطع به الدعاوى اه ، ولا يخفى أنه يمكن اجراء هذا على احتمال كون أم متصلة فافهم وتأمل يظهر لك أى التوجيهات لهذا الاضراب أولى (وَتَلَّهٖ لَا كَيْدَنَّ اَصْنَامَكُمُ) أى لا جتهن في كسرهما ، وأصل الكيد الاحتيال في إيجاد ما يضر مع إظهار خلافه وهو يستلزم الاجتهاد فتجوز به عنه ، وفيه إيدان بصعوبة الاتهاز وتوقفه على استعمال الحيل ليحتاطوا في الحفظ فيكون الظفر باطلوب أتم في التبكيت ، وكان هذا منه عليه السلام عزمًا على الارشاد إلى ضلالهم بنوع آخر ، ولا يابأه ماروى عن قتادة أنه قال : نرى أنه عليه السلام قال ذلك من حيث لا يسمعون وقيل سمعه رجل واحد منهم ، وقيل قوم من ضعفهم ممن كان يسير في آخر الناس يوم خرجوا إلى العبدوكات الاصنام سبعين : وقيل اثنين وسبعين \*

وقرأ معاذ بن جبل . وأحمد بن حنبل (بالله) بالباء ثانية الحروف وهي أصل حروف القسم إذ تدخل على الظاهر والمضمر ويصرح بفعل القسم معها ويجذف والتاء بدل من الواو كما في تجاه والواو قائمة مقام الباء للنسابة بينهما من حيث كونهما شفويتين ومن حيث أن الواو تفسد معنى قريبا من معنى الاصاق على ما ذكره كثير من النحاة .

وتعبه في البحر بأنه لا يقرم على ذلك دليل ، وقد رده السهيلي ، والذي يقتضيه النظر إنه ليس شئ من هذه الاحرف أصلا لآخر ، وفرق بعضهم بين الباء والتاء بأن التاء المشناة زيادة معنى بهر التعجب ، وكان التعجب هنا من إقدامه عليه السلام على أمر فيه مخاطرة . ونصرص النحاة أن التاء يجوز أن يكون معها تعجب ويجوز أن لا يكون واللام هي التي يلزمها التعجب في القسم ، وفرق آخرون بينهما استعمالا بأن التاء لا تستعمل إلا مع اسم الله الجليل أو مع رب مضافا إلى الكعبة على قلة (بَعْدَ أَنْ تَوَلَّوْا مُدْرِينَ ٥٧) من عبادتها إلى عبدكم . وقرأ عيسى بن عمر (تولوا) من التولى بجذف إحدى التامين وهي الثانية عند البصريين والأولى عند هشام ، وبعض هذه القراءة قوله تعالى (فتولوا عنه مديريين) والفاء في قوله تعالى (فَجَمَلَهُمْ) فصيحة أى فولوا فاتى ابراهيم عليه السلام الاصنام فجعلهم (جُدَاذًا) أى قطعًا فقال بمعنى مفعول من الجذ الذي هو القطع ، قال الشاعر :

بنو المهلب جذد الله دابره  
فأصل ولا طرف  
فهو كالحطام من الحطم الذى هو الكسر، وقرأ الكسائي . وابن محيصن . وابن مقسم . وأبو حيوة . وحמיד

والاعمش في رواية (جذذاً) بكسر الجيم، وابن عباس، وابن نبيك، وأبو السمال (جذذاً) بالفتح، والضم قراءة الجمهور، وهي كما روى ابن جني عن أبي حاتم لغات أجودها الضم، ونص قطرب أنه في لغاته الثلاث مصدر لا يثنى ولا يجمع، وقال البيهقي: جذاذاً بالضم جمع جذادة كزجاج وزجاجة، وقيل: بالكسر جمع جذيد ككريم وكرام، وقيل: هو بالفتح، مصدر كالحصاد بمعنى المحصول.

وقرأ يحيى بن وثاب (جذذاً) بضمين جمع جذيد كسر يروسر، وقرى (جذذاً) بضم ففتح جمع جذة كقبة وقب أو مخفف فعل بضمين. روى أن أزرخرج به في عيد لهم فبدوا بيت الأصنام فدخلوه فسجدوا لها ووضعوا بينها طعاماً خرجوا به معهم وقالوا إلى أن ترجع بركت الآلهة على طعامنا فذهبوا فلما كان إبراهيم عليه السلام في الطريق ثنى عنمه عن المسير معهم فقدم وقال إني سقيم فدخل على الأصنام وهي مصطفة وبهم صنم عظيم مستقبل الباب وكان من ذهب وفي عينيه جوهرتان تضيئان بالليل فكسر الشكل بفأس كان في يده ولم يبق إلا الكبير وعاق الفأس في عنقه، وقيل: في يده وذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا كِبْرًا لَهُمْ﴾ أي الأصنام (اليه) عند الجمهور عائد على إبراهيم عليه السلام أي لعلمهم يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام لا إلى غيره يحتاجهم ويكفهم بما سأتى من الجواب إن شاء الله تعالى، وقيل: الضمير لله تعالى أي لعلمهم يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده حين يسألونه عليه السلام فيجيبهم، ويظهر عجزهم ويعلم من هذا أن قوله سبحانه: (إلا كبراً لهم) ليس أجنبياً في البين على هذا القول كما توهم نعم لا يخفى بعده.

وعن الكلبي أن الضمير للكبير أي لعلمهم يرجعون إلى الكبير كما يرجع إلى العالم في حل المشكلات فيقولون له ما هؤلاء مكسورة ومالك صحيحاً والمأس في عنقك أو في يدك؟ وحينئذ يتبين لهم أنه عاجز لا ينفع ولا يضر ويظهر أنهم في عبادته على جهل عظيم، وكان هذا بناء على ظنه عليه السلام بهم لما جرب وذاق من مكابرتهم لعقولهم واعتقادهم في آلهتهم وتعظيمهم لها، ويحتمل أنه عليه السلام يعلم أنهم لا يرجعون إليه لكن ذلك من باب الاستهزاء والاستهجال واعتبار حال الكبير عذمهم فان قياس حال من يسجد له ويؤهل للعبادة أن يرجع إليه في حل المشكل، وعلى الإحتمالين لا اشكال في دخول لعل في الكلام، ولعل هذا الوجه أسرع الأوجه تبادراً لكن جمهور المفسرين على الأول، والجار والمجرور متعلق بيرجعون، والتقديم للحصر على الأوجه الثلاثة على ما قبل، وقيل: هو متعين لذلك في الوجه الأول وغير متعين له في الآخرين بل يجوز أن يكون لآداء حق العاصلة فتأمل.

وقد يستأنس بفعل إبراهيم عليه السلام من كسر الأصنام لمن قال من أصحابنا إنه لا ضمان على من كسر ما يعمل من الفخار مثلاً من الصور ليلعب به الصبيان ونحوهم وهو القول المشهور عند الجمهور.

﴿قَالُوا﴾ أي حين رجعوا من عيديم ورأوا ما رأوا ﴿مَنْ قَسَلَ هَذَا﴾ الأمر العظيم ﴿بِأَلْمَتْنَا﴾ قاله على طريقة الإنكار والتوبيخ والتشنيع، والتعبير عنها بالآلهة دون الأصنام أو هؤلاء للبالغة في التشنيع،

وقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ٥٩ ﴾ استئناف مقرر لما قبله ، وجوز أبو البقاء أن تكون ( من ) موصولة مبتدأ وهذه الجملة في محل الرفع خبره أى الذى فعل هذا الكسر والحطم بالهتاء أنه معدود من جملة الظلمة إما لجرأته على إهانتها وهى الحفية بالأعظام أو لتعريض نفسه للهلكة أو لأفراطه في الكسر والحطم ، والظلم على الأوجه الثلاثة بمعنى وضع الشئ في غير موضعه ﴿ قَالُوا ﴾ أى بعض منهم وهم الذين سمعوا قوله عليه السلام ( وتالله لا كيدن أصنامكم ) عند بعض ﴿ سَمِعْنَا قَتَى يَذُكُرُهُمْ ﴾ يعيهم فلمله الذى فعل ذلك بهم ، وسمع - كما قال بعض الاجلة - حقه أن يتمدى إلى واحد كسائر أفعال الحواس كما قرره السهلبى ويتمدى إليه بنفسه كثيراً وقد يتمدى إليه بالى أو اللام أو الباء ، وتعديه إلى مفعولين مما اختلف فيه فذهب الاخفش . والفارسي في الايضاح . وابن مالك . وغيرهم إلى أنه ان وليه ما يسمع تعدى إلى واحد كسمعت الحديث وهذا متفق عليه وان وليه ما لا يسمع تعدى إلى اثنين ثانيهما مما يدل على صوت \*

واشترط بعضهم كونه جملة كسمعت زيدا يقول كذا دون قاتلا كذا لأنه دال على ذات لا تسمع ، وأما قوله تعالى ( هل يسمعونكم إذ تدعون ) فعلى تقدير مضاف أى هل يسمعون دعاءكم ، وقيل ما أضيف إليه الظرف مغن عنه ، وفيه نظر ، وقال بعضهم : انه ناصب لواحد بتقدير مضاف مسموع قبل اسم الذات ، والجملة أن كانت حال بعد المعرفة صفة بعد النكرة ولا تكون مفعولا ثانيا لأنها لا تكون كذلك إلا في الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر وليس هذا منها \*

وتعقب بأنه من الملاحظات برأى العملية لأن السمع طريق العلم كما في التسهيل وشروحه فجوز هنا كون ( فتى ) مفعولا أولا وجملة ( يذكروهم ) مفعولا ثانيا ، وكونه مفعولا والجملة صفة له لأنه نكرة ، وقيل إنها بدل منه ، ورجحه بعضهم باستغنائه عن التجوز والاضمار إذ هى مسموعة والبدال هو المقصود بالنسبة وابدال الجملة من المفرد جائز . وفي الهمع أن بدل الجملة من المفرد بدل اشتمال ، وفي التصريح - تبدل الجملة من المفرد بدل كل من كل فلا تغفل ، وقال بعضهم إن كون الجملة صفة أبلغ في نسبة الذكر إليه عليه السلام لما في ذلك من ايقاع الفعل على المسموع منه وجعله بمنزلة المسموع مبالغة في عدم الواسطة فيفيد أنهم سمعوه بدون واسطة . ووجه بعضهم الألفية بغير ما ذكره ببحث فيه ، ولعل الوجه المذكور بما أتى على احتمال البدلية فلا تموت المبالغة عليه ، وقد يقال : إن هذا التركيب كيفما أعرب أبلغ من قولك سمعنا ذكر فتى ونحوه ، لا يحتاج فيه إلى مفعولين اتفاقا لما أن ( سمعنا ) لما تعاقب فتى أفاد اجمالا أن المسموع نحو ذكره إذ لا معنى لأن يكون نفس الذات مسموعا ثم إذا ذكر ( يذكروهم ) علم ذلك مرة أخرى ولما فيه من تقوى الحكم بتكرار الاستناد على ما بين في علم المعاني ولهذا رجح أسلوب الآية على غيره فتدبر \*

وقوله تعالى ﴿ يُقَالُ لَهُ أِبْرَاهِيمُ ٦٠ ﴾ صفة لفتى ، وجوز أن يكون استئنافا يابيا أو الأول أظهر ، ورفع ( إبراهيم ) على أنه نائب الفاعل - ليقال - على اختيار الزنجشى . وابن عطية ، والمراد لفظه أى يطلق عليه هذا اللفظ ، وقد اختلف في جواز كون مفعول القول مفردا لا يؤدى معناه جملة كقلت قصيدة وخطبة ولا هو مصدرا لقول أو صفة كقلت فولا أو حقا فذهب الزجاج . والزنجشى . وابن خروف . وابن مالك إلى



الجواز إذا أريد بالمفرد لفظه بل ذكر الدونوسرى أنه إذا كان المراد بالمفرد الواقع بعد القول نفس لفظه يجب حكايته ورعاية اعرابه ، وآخرون الى المنع قال أبو حيان : وهو الصحيح اذ لا يحفظ من لسانهم قال فلان زيد ولا قال ضرب وانما وقع القول في كلامهم لحكاية الجمل وما في معناها ، وجعل المانعون (ابراهيم) مرفوعا على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو وهذا ابراهيم والجملة محكية بالقول كما في قوله \* اذا ذقت فاعما قلت طعم مدامه وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى ابراهيم فاعله ؛ وأن يكون منادى حذف منه حرف النداء أى يقال له حين يدعى يا ابراهيم ، وعندى أن الآية ظاهرة فيما اختاره الزمخشري . وابن عطية . ويكنى الظهور مرجعا في أمثال هذه المطالب ، وذهب الأعمى الى أن (ابراهيم) ارتفع بالاغمال لأنه لم يتقدمه عامل يؤثر في لفظه اذ القول لا يؤثر الا في المفرد المتضمن لمعنى الجملة فىقى مهمل والمهمل اذا ضم الى غيره ارتفع نحو قولهم واحد واثنان اذا عدوا ولم يدخلوا عاملا لاني اللفظ ولا في التقدير وعطفوا بعض أسماء العدد على بعض ، ولا يخفى أن كلام هذا الأعمى لا يقوله الا الأجهل ولأن يكون الرجل أفصح أعلم خبير له من أن يتناقض بمثله ويتكلم \*

(قَالُوا) أو ائتلك القاتلون (من فعل) الخ إذا كان الأمر كذا ﴿فَأْتُوا بِهِ﴾ أى أحضروه ﴿عَلَىٰ آعْيُنِ النَّاسِ﴾ مشاهدا معايننا لهم على أتم وجه كما تفيد على المستعارة لتسكن الرؤية ﴿لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ﴾ أى يحضرون عقوبتنا له ، وقيل يشهدون بفعله أو بقوله ذلك فالضمير حيثئذ ليس للناس بل لبعض منهم مبهم أو معبود والأول مروى عن ابن عباس . والضحاك ، والثاني عن الحسن . وفتادة ، والترجى أوفق به (قَالُوا) استئناف مبنى على سؤال نشأ من حكاية قولهم كأنه قيل فاذا فعلوا به بعد ذلك هل أتوا به أولا ؟ فقيل قالوا :

(أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ ۖ ٦٣) اقتصارا على حكاية مخاطبتهم إياه عليه السلام للتنبه على أن إتيانهم به ومسارعتهم إلى ذلك أمر محقق غنى عن البيان ، والهمزة كما قال العلامة التفتازانى للتقرير بالاعمال إذ ليس مراد الكفرة حمله عليه السلام على الاقرار بأن كسر الأصنام فكدان (١) بل على الاقرار بانه منه كيف وقد أشاروا إلى الفعل في قولهم : (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا) وأيضا ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل . واعترض ذلك الخطيب بانه يجوز أن يكون الاستفهام عنى أصله إذ ليس فى السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأنه عليه السلام هو الذى كسر الأصنام حتى يتمتع حمله على حقيقة الاستفهام . وأجيب عليه بانه يدل عليه ما قبل الآية وهو أنه عليه السلام قد حلف بقوله (تالله لا كيدن أصنامكم) الخ ثم لما رأوا كسر الأصنام قالوا (من فعل هذا) الخ فظاهر أنهم قد علموا ذلك من حلفه وذمه الأصنام . ولقاتل أن يقول: إن الحلف كما قاله كثير كان سرا أو سمعه رجل واحد ، وقوله سبحانه (قالوا سمعنا) الخ مع قوله تعالى : (قالوا من فعل هذا) الخ يدل على أن منهم من لا يعلم كونه عليه السلام هو الذى كسر الأصنام فلا يبعد أن يكون (أَنْتَ فَعَلْتَ) كلام ذلك البعض . وقد يقال: إنهم بعد المعاوضة فى أمر الأصنام واخبار البعض البعض بما يقنعه بأنه عليه السلام هو الذى كسرها تيقنوا كلهم أنه الكاسم

(١) أى منه يدل عليه لفظ الاقرار فاندفع ما توهمه بعضهم فى هذا المقام أه منه ٥

فأنت فعلت بمن صدر للتحقيق بالفاعل . وقد سلك عليه السلام في الجواب مسلكاً تعريضياً يؤدي به الى مقصده الذي هو الزاوم الحجة على اللطف وجه واحسنه يحملهم على التأمل في شأن المهتم مع ما فيه من الترتي من الكذب فقد أبرز الكبير قولاً في معرض المباشر للفعل باستناده اليه كما أبرزه في ذلك المعرض فعلا يحمل القاس في عنقه أو في يده وقد قصد استناده اليه بطريق التسبب حيث رأى تعظيمهم اياه أشد من تعظيمهم لساير ما معه من الاصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاستند الفعل اليه استناداً مجازياً عقلياً باعتبار أنه الحامل عليه والاصل فعلته لزيادة خضعي من زيادة تعظيم هذا ، وإنما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحجة ، وتسمية ذلك كذباً كما ورد في الحديث الصحيح من باب المجاز لما أن المارضى تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام ، وقيل في توجيه ذلك أيضاً : إنه حكاية لما يلزم من مذهبهم جوازه يعني أنهم لما ذهبوا الى أنه أعظم الآلهة فعظم ألوهيته يقتضى أن لا يعبد غيره معه ويقتضى إفناء من شاركه في ذلك فكأنه قيل فله هذا الكبير على مقتضى مذهبكم والقضية ممكنة .

ويحكى أنه عليه السلام قال : فعله كبيرهم هذا غضب أن يعبد معه هذه وهو أكبر منها ، قيل : فيكون حينئذ تمثيلاً أراد به عليه السلام تنبيههم على غضب الله تعالى عليهم لاشراكهم بعبادته الاصنام ، وقيل إنه عليه السلام لم يقصد بذلك إلا إثبات الفعل لنفسه على الوجه الابغ مضماً فيه الاستهزاء والتضليل كما إذا قال لك أمي فيما كتبه بخط رشيقي وأنت شهير بحسن الخط : أنت كتبت هذا ؟ فقلت له : ببل كتبت أنت فانك لم تقصد نفيه عن نفسك وإثباته للامي وإنما قصدت إثباته وتقريره لنفسك مع الاستهزاء بتخطبك .  
وتعقبه صاحب الفرائد بأنه إنما يصح إذا كان العمل دائراً بينه عليه السلام وبين كبيرهم ولا يحتمل ثالثاً .  
ورد بأنه ليس بشئ . لأن السؤال في (أنت فعلت) تقرير لا استفهام كما سمعت عن العلامة وصرح به الشيخ عبد القاهر والامام السكاكي فاحتمال الثالث مندفع ، ولو سلم أن الاستفهام على ظاهره فقريته الاسناد في الجواب إلى ما لا يصلح له بكلمة الاضراب كافية لأن معناه أن السؤال لا وجه له وأنه لا يصلح لهذا العمل غيري ، نعم يرد أن توجيههم بذلك نحو التأمل في حال آلتهم والزاوم الحجة كما ينبي عنه قوله تعالى :  
( فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ٦٣ ) أي إن كانوا ممن يمكن أن ينطقوا غير ظاهر على هذا ، وقيل إن (فعله كبيرهم) جواب قوله (إن كانوا ينطقون) معنى وقوله (فاسألوا) جملة معترضة مقترنة بالفاء كما في قوله :  
• فاعلم فاعلم المرء ينفعه • فيكون كون الكبير فاعلاً مشروطاً بكونهم ناطقين ومعاقبا به وهو محال فالعلاق به كذلك ، وإلى نحو ذلك أشار ابن قتبية وهو خلاف الظاهر ، وقيل : إن الكلام تم عند قوله (فعله) والضمير المستتر فيه يعود على (فتى) أو إلى ابراهيم ، ولا يخفى أن كلا من فتى و ابراهيم مذكور في كلام لم يصدر بمحض من ابراهيم عليه السلام حتى يعود عليه الضمير وأن الاضراب ليس في محله حينئذ والمناسب في الجواب نعم ، ولا مقتضى للدول عن الظاهر هنا كما قيل وعزى إلى الكسائي أنه جعل الوقف على (فعله) أيضاً إلا أنه قال : الماعل محذوف أي فعله من فعله .

وتمقيبه أبو البقاء بأنه بعيد لأن حذف الفاعل لا يسوغ أى عند الجمهور وإلا فالكسائي يقول بجواز حذفه •  
وقيل يجوز أن يقال : أنه أراد بالحذف الاضرار ، وأكثر القراء اليوم على الوقف على ذلك وليس بشئ ،  
وقيل الوقف على ( كبيرهم ) وأراد به عليه السلام نفسه لأن الانسان أكبر من كل ضمير ، وهذا التوجيه عندي  
ضرب من الهذيان ، ومثله أن يراد به الله عز وجل فإنه سبحانه كبير الآلهة ولا يلاحظ ما أرادوه بها ، ويعزى  
للغرام أن الغاء في ( فعله ) عاطفة وعله بمعنى لعله فنخففه .

والتدل عليه بقراءة ابن السميع (فعله) مشدد اللام ، ولا يخفى أن يجعل كلام الله تعالى العزيز عن مثل هذا  
التخريب ، والآية عليه في غاية الغموض وما ذكر في معناها بعيد مراحل عن لفظها ، وزعم بعضهم أن الآية  
على ظاهرها وادعى أن صدور الكذب من الأنبياء عليهم السلام لمصلحة جائز ، وفيه أن ذلك يوجب رفع  
الوثوق بالشرائع لاحتمال الكذب فيها لمصلحة فالحق أن لا كذب أصلا وأن في المعارض مندوحة عن  
الكذب ، وإنما قال عليه السلام (إن كانوا ينطقون) دون إن كانوا يسمعون أو يقولون مع أن السؤال  
موقوف على السمع والعقل أيضا لما أن نتيجة السؤال هو الجواب وإن عدم نطقهم أظهر وتبكيهم بذلك  
أدخل ، وقد حصل ذلك حسبا نطق به قوله تعالى ﴿ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ فنكروا وتدبروا وتدكروا أن  
ما لا يقدر على دفع المضرة عن نفسه ولا على الاضرار بمن كسره بوجه من الوجوه يستحيل أن يقدر على دفع  
مضرة عن غيره أو جلب منفعة له فكيف يستحق أن يكون معبودا •

﴿ قَالُوا ﴾ أى قال بعضهم لبعض فيما بينهم ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ ٦٤ ﴾ أى بعبادة ما لا ينطق قاله ابن عباس  
أو بسؤالكم إبراهيم عليه السلام وعدوا لكم عن سؤالها وهي آلهتكم ذكره ابن جرير أو بنفس سؤالكم إبراهيم  
عليه السلام حيث كان متضمنا التوبيخ المستعجب للبوأخذة بقابل أو بقتلتكم عن آلهتكم وعدم حفظكم إياها  
أو بعبادة الأصاغر مع هذا الكبير قالها وهب أو بأن اتهمتم إبراهيم عليه السلام والدأس في عنق الكبير قاله  
مقاتل . وابن إسحق ، والحصر إضافي بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام ﴿ ثُمَّ نَكَسُوا عَلى رُؤُسِهِمْ ﴾ أصل النكس  
قلب الشيء بحيث يصير أعلا أسفله ، ولا يخلو ذكر الرأس بل يكون من التأكيد أو يعتبر التجريد ، وقد يستعمل النكس  
لغة في مطلق قلب الشيء من حال إلى حال أخرى ويذكر الرأس للتصوير والتصحيح .

وذكر الزمخشري على ما في الكشف في المراد به هنا ثلاثة أوجه ، الأول أنه الرجوع عن الفكرة المستقيمة  
الصالحة في تظلم أنفسهم إلى الفكرة الفاسدة في تجويز عبادتها مع الاعتراف بتفاسد حالها عن الحيوان فضلا  
أن تكون في معرض الإلهية فعنى ﴿ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَاهُؤْلَاءَ . يَنْطُقُونَ ٦٥ ﴾ لا يخفى علينا وعليك أيها المبكث بأنها  
لا تنطق أنها كذلك وإنما أتدناها مالهة مع العلم بالوصف ، والدليل عليه جواب إبراهيم عليه السلام  
الآتى ، والثاني أنه الرجوع عن الجدال معه عليه السلام بالباطل في قولهم (من فعل هذا بأهتنا) وقولهم (أنت  
فعلت) إلى الجدال عنه بالحق في قولهم (لقد علمت) لأنه نفي للقدرة عنها واعتراف بعجزها وأنها لا تصلح للإلهية  
وسمى نكسا وإن كان حقا لأنه ما أقدمه عقدا فهو نكس بالنسبة إلى ما كانوا عليه من الباطل حيث اعترفوا  
بعجزها وأصروا . وفي لباب التفسير ما يقرب منه مأخذا لكنه قدر الرجوع عن الجدال عنه في قولهم ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ

الظالمون) إلى الجدل معه عليه السلام بالباطل في قولهم (لقد علمت) وثالث أن النكس مبالغة في اطراقهم رؤسهم خجلاً وقولهم (لقد علمت) الخ رمى عن حيرة ولهذا أتوا بما هو حجة عليهم وجاز أن يجعل كتابته عن مبالغة الحيرة وانتحال الحجة فإما لاتنافية الحقيقة، قال في الكشف. وهذا وجه حسن وكذلك الأول، وكون المراد النكس في الرأي رواه أبو حاتم عن ابن زيد وهو لوجهين الأولين، وقال مجاهد: معنى (نكسوا على رؤسهم) ردت السفلة على الرؤس. فالمراد بالرؤس الرؤس، والأظهر عندي الوجه الثالث، وأيا ما كان فالجار متعلق بنكسوا \*

وجوز أن يتعلق بالجار متعلق بنكسوا \* وجوز أن يتعلق بمحذوف وقع حالا، وبالجملة القسمية. مقولة لقول مقدر أرى قائلين (لقد الخ، والخطاب في (علمت) لإبراهيم عليه السلام لا لسلك من يصلح للخطاب، والجملة المنفية في موضع مفعولي علم إن تعدت إلى اثنين أو في موضع مفعول واحد إن تعدت لواحد، والمراد استمرار النفي لانهي الاستمرار بما يوهمه صيغة المضارع، وقرأ أبو حيوة. وابن أبي عبله. وابن مقسم. وابن الجارود. والبركاروي كلاهما عن هشام بن شديد (كف (نكسوا))، وقرأ رضوان بن عبد المعبود «نكسوا» بتخفيف الكاف مبنيًا للمفاعل أي نكسوا أنفسهم. وقيل: رجعوا على رؤسائهم بناء على ما يقتضيه تفسير مجاهد.

(قَالَ) عليه السلام: مبتكنا لهم ﴿أَفْتَعْبُدُونَ﴾ أي تعملون ذلك فتعبدون ﴿مَنْ دُونَ اللَّهِ﴾ أي عجاوزين عبادته تعالى ﴿مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا﴾ من النفع، وقيل: بشئ. ﴿وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ فان العلم بحاله المنافية للالوهية مما يوجب الاجتناب عن عبادته قطعاً ﴿أَفْ لَكُمْ وَلَمَّْا تَعْبُدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ﴾ تضجر منه عليه السلام من إصرارهم على الباطل بعد انقطاع العذر ووضوح الحق، وأصل أف صوت المتضجر من استنقار شيء. على ما قال الراغب ثم صار اسم فعل بمعنى أضجر وفيه لغات كثيرة، واللام لبيان المتأفف له، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار ما زيد استقباح ما فعلوا ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أي ألا تتفكرون فلا تعقلون فبح صيغكم ﴿قَالُوا﴾ أي قال بعضهم لبعض لما عجزوا عن الحاجة وضافت بهم الحيل وهذا ديدن المبطل المحجوج إذا بهت بالحجة وكانت له قدرة يفرع إلى المناصبة ﴿حَرِّقُوهُ﴾ فان النار أشد العقوبات ولذا جاء لا يذنب بالنار الا خالقها ﴿وَأَنْصُرُوا آلِهَتَكُمْ﴾ بالانتقام لها ﴿أَنْ كُنْتُمْ قَاعِلِينَ﴾ أي ان كنتم ناصرين آلهتكم نصراً مؤزرًا فاختاروا له ذلك والا فرطتم في نصرتها وكانكم لم تفعلوا شيئاً ما فيها، ويشعر بذلك العدول عن إن نصروا آلِهَتِكُمْ فحرقوه الى مافي النظم الكريم، وأشار بذلك على المشهور ورضى به الجميع ثم وذن كنعان ابن سنحاريب بن عمرو ذنب كوس بن حام بن نوح عليه السلام.

وأخرج ابن جرير عن مجاهد قال: نزلت هذه الآية على عبد الله بن عمر فقال: أذرى يا مجاهد من الذي أشار بتحريق إبراهيم عليه السلام بالنار؟ قلت: لا قال: رجل من أعراب فارس يعني الأكراد (١) ونص على أنه من الأكراد ابن عطية، وذكر ان الله تعالى خسف به الأرض فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة، واسمه على ما أخرج

(١) هذا ظاهره أن الأكراد من الفرس وقد ذهب كثير إلى أنهم من العرب وذكر ان منهم أبا ميمون جابان من الصحابة رضي الله تعالى عنهم وتحقق الكلام فيهم في محله اه منه

ابن جرير . وابن أبي حاتم عن شعيب الجباري هيون ، وقيل : هدير . وفي البحر أنهم ذكروا له اسما مختلفا فيه لا يوقف منه على حقيقة ، وروى أنهم حين هموا باحراقه حسوه ثم بنوا بيتا كالحظيرة بكوئي قرية من قرى الايباط في حدود بابل من العراق وذلك قوله تعالى ( قالوا ابناؤا له بنيانا فاقوه في المحيم ) فجمعوا له صلاب الحطب من اصناف الحشب مدة اربعين يوما فاوقدوا نارا عظيمة لا يكاد يمر عليها طائر في أقصى الجردشة وهجها فلم يملوا كيف يلقونه عليه السلام فيها فأتى ابليس وعلهم عمل المنجنيق فعملوه ، وقيل : صنمه الكردى الذى أشار بالتحريق ثم خسف به ثم عمدوا إلى ابراهيم عليه السلام فوضعوه في المنجنيق مقبدا مغلولا فصاحت ملائكة السماء . والارض الهنا ما في ارضك أحد يعبدك غير ابراهيم عليه السلام وأنه يحرق فيك فاذن لنا في نصرته فقال جل وعلا : ان استعانت باحد منكم فلينصره وأن لم يدع غيرى فانا أعلم به وانا وليه فخلوا بيني وبينه فانه خليلي ايس لى خليل غيره وأنا لله ايس له اله غيرى فاتاه خازن الرياح وخازن المياه يستأذنه في اعدام النار فقال عليه السلام لاحاجة لى اليك حسبي الله ونعم الوكيل ، وروى عن أبى بن كعب قال : حين أوقفوه ليلقوه فى النار قال عليه السلام : لاله الأانت سبحانك لك الحمد ولك الملك لا شريك لك ثم رموا به فاتاه جبريل عليه السلام فقال : يا ابراهيم ألك حاجة ؟ قال : أما ليك فلا قال : جبريل عليه السلام فاسأل ربك فقال : حسبي من سؤالى عليه بحالى ، و يروى أن الوزغ كان ينفخ فى النار ، وقد جاء ذلك فى رواية البخارى • وفى الجرد ذكر المفسرون أشياء صدرت عن الوزغ والبعل والحطاف والضفدع والعضر فوط والله تعالى أعلم بذلك ، فلما وصل عليه السلام الحظيرة جعلها الله تعالى ببركة قوله عليه السلام روضة ، وذلك قوله سبحانه وتعالى ( قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ٦٩ ) أى كوني ذات برد وسلام أى ابردى برداً غير ضار ، ولذا قال على كرم الله تعالى وجهه فيما أخرجه عنه أحد وغيره : لولم يقل سبحانه ( وسلاما ) لقتله بردها ، وفيه مبالغت جعل النار المسخرة لقدرته تعالى مسورة مطاوعة وإقامة كوني ذات برد مقام ابردى ثم حذف وفيه مبالغت جعل النار المسخرة لقدرته تعالى مسورة مطاوعة وإقامة كوني ذات برد مقام ابردى ثم حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، وقيل : نصب ( سلاما ) بفعله أى وسلمنا سلاما عليه ، والجملة عطفت على ( قلنا ) وهو خلاف الظاهر الذى أيدته الآثار . روى أن الملائكة عليهم السلام أخذوا بضبعى ابراهيم عليه السلام فاقعدوه على الارض فاذا عين ماء عذب وورد أحمر وزجس ولم تحرق النار الا وثاقه يبارى عن كعب ، وروى أنه عليه السلام مكث فيها اربعين يوما او خمسين يوما ، وقال عليه السلام : ما كنت أطيب عيشا منى إذ كنت فيها ، قال ابن اسحق : وبعث الله تعالى ملك الظل فى صورة ابراهيم عليهما السلام يؤنسه ، قالوا : وبعث الله عز وجل جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة وطفنسة فألبسه القميص وأقعدته على الطنفسة وقعد معه يحدثه ، وقال جبريل عليه السلام : يا ابراهيم إن ربك يقول : أما علمت أن النار لا تضر أحبائى ، ثم أشرف نمرود ونظروا من صرح له فرآه جالسا فى روضة والملك قاعد إلى جنبه والنار تحيط به فنأدى يا ابراهيم كبير الهك الذى بلغت قدرته أنت حال بينك وبين ما أرى يا ابراهيم هل تستطيع أن تخرج منها ؟ قال ابراهيم عليه السلام : نعم قال : هل تخشى إن تمت فيها أن تضرك ؟ قال : لا قال : فقم فخرج منها فقام عليه السلام يمشى فيها حتى خرج منها فاستقبله نمرود وعظمه ، وقال له : يا ابراهيم من الرجل الذى رأيت معك فى صورتك قاعدا إلى جنبك ؟ قال : ذلك ملك الظل أرسله إلى ربى ليؤنسى فيها فقال : يا ابراهيم إنى مقرب

إلى إلهك قربانا لما رأيت من قدرته وعزته فيما صنع بك حين أبيت إلا عبادته وأوحيدته إني ذابح له أربعة آلاف بقرة فقال له إبراهيم عليه السلام : إنه لا يقبل الله تعالى منك ما كنت على دينك حتى تفارقه وترجع إلى ديني فقال : لا أستطيع ترك مديني ولكن سوف أذبحها له فذبحها وكف عن إبراهيم عليه السلام . وكان إبراهيم عليه السلام إذ ذاك ابن ستمائة سنة ، وفي بعض الآثار أنهم لما رأوه عليه السلام لم يحترقوا قالوا : إنه سحر النار فرموا فيها شيخاً منهم فاحترق ، وفي بعضها أنهم لما رأوه عليه السلام سالموا لم يحرق منه غير وثاقه قال هاربان أبو لوط عليه السلام : إن النار لا تحرقه لأنه سحرها لكن اجعلوه على شيء ، وأوقدوا تحته فان الدخان يقتله فجعلوه فوق تبن وأرقدوا تحته فطارت شرارة إلى لحية هاربان فاحرقته . وأخرج عبد بن حميد عن سليمان ابن صرد وكان قد أدرك النبي ﷺ أن أبا لوط قال وكان عمه : إن النار لم تحرقه من أجل قرابته مني فأرسل الله تعالى عنقا من النار فاحرقه ، والأخبار في هذه القصة كثيرة لكن قال في البحر : قد أكره الناس في حكاية ماجرى لإبراهيم عليه السلام ، والذي صح هو ما ذكره تعالى من أنه عليه السلام ألقى في النار فجعلها الله تعالى عليه السلام بردا وسلاما .

ثم الظاهر أن الله تعالى هو القائل لها (كوني بردا) الخ وأن هناك قولاً حقيقياً ، وقيل القائل جبرائيل عليه السلام بأمرة سبحانه ، وقيل قول ذلك مجاز عن جعلها باردة ، والظاهر أيضاً أن الله عز وجل سلبها خاصتها من الحرارة والاحراق وأبقى فيها الاضاءة والاشراق ، وقيل إنها انقلبت هواً طيباً وهو على هذه الهيئة من أعظم الخوارق ، وقيل كانت على حالها لكنه سبحانه جلت قدرته دفع أذاها كما ترى في السندرك كما يشعر به قوله تعالى (على إبراهيم) وذلك لأن ما ذكر خلاف المعتاد فيختص بمن خص به ويبقى بالنسبة إلى غيره على الأصل لا نظراً إلى مفهوم اللقب إذ الأكثرون على عدم اختياره . وفي بعض الآثار السابقة ما يؤيده ، وأياماً كان فهو آية عظيمة وقد يقع نظيرها لبعض صلحاء الأمة المحمدية كرامة لهم لما تبعهم النبي الحبيب ﷺ ، وما يشاهد من وقوعه لبعض المنتسبين إلى حضرة الولى الكامل الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره من العسفة الذين الذين كادوا يكونون لكثرة فسقهم كفاراً فقبيل إنه باب من السحر المختلف في كفر فاعله وقتله فإن لهم أسماء مجهولة المعنى يتلوننا عند دخول النار والضرب بالسلاح ولا يبعد أن تكون كفراً وإن كان معهما لا كفر فيه ، وقد ذكر بعضهم أنهم يقولون عند ذلك تلسف تلسف هيف هيف أعوذ بكلمات الله تعالى التامة من شر ما خلق أفسمت عليك يا أيها النار أب أيها السلاح بحق حي حلى ونور سبحي ومحمد ﷺ أن لا تضرى أو لا تضرب غلام الطريقة ، ولم يكن ذلك في زمن الشيخ الرفاعي قدس سره العزيز فقد كان أكثر الناس اتباعاً للسنة وأشدهم تجمناً عن مظان البدعة وكان أصحابه سالكين مساكمة متشبثين بذيل اتباعه قدس سره ثم طرأ على بعض المنتسبين إليه ما طرأ ، قال في العبر : قد كثرت الزغل في أصحاب الشيخ قدس سره وتجددت لهم أحوال شيطانية منذ أخذت النثار العراق من دخول الزيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذا لا يعرفه الشيخ ولا صلحاء أصحابه فعمود بالله تعالى من الشيطان الرجيم انتهى .

والحق أن قراءة شيء ما عندهم ليست شرطاً لعدم التأثير بالدخول في النار ونحوه فكثير منهم من ينادى إذا أوقدت له النار وضربت الدفوف يا شيخ أحمد يارفاعي أو يا شيخ فلان لشيخ أخذ منه الطريق وبدخل النار ولا يتأثر من دون تلاوة شيء ، وأصلها ، والأكثر منهم إذا قرأ الأسماء على النار ولم تضرب له الدفوف ولم يحصل

له تغير حال لم يقدر على مس جرة ، وقد يتفق أن يقرأ احدهم الاسماء. وتضرب له الدفوف وينادي من ينادى من المشايخ فيدخل وينثر . والحاصل انما لم تر لهم قاعدة مضبوطة بيد ان الاغلب أنهم إذا ضربت لهم الدفوف واستغاثوا بشياخهم وعربودا يفعلون ما يفعلون ولا يتأثرون ، وقد رأيت منهم من يأخذ زق الخمر ويستغيث بمن يستغيث ويدخل تنورا كبيرا تضطرم فيه النار فيقدم في النار فيشرب الخمر ويبقى حتى تحمد النار فيخرج ولم يحترق من ثيابه أو جسده شيء ، وأقرب ما يقال في مثل ذلك : إنه استدراج وابتلاء ، وأما أن يقال : إن الله عز وجل أكرم حضرة الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره بعدم تأثر المنتسبين اليه كيفما كانوا بالنار وبحوها من السلاج وغيره إذا هتفوا باسمه أو اسم منتسب اليه في بعض الأحوال فبعيد بل كاذب بك تقول بعدم جوازها ، وقد يتفق ذلك لبعض المؤمنين في بعض الأحوال لإعانة له ، وقد يأخذ بعض الناس النار بيده ولا يتأثر لاجزاء يطلى بها يده من خاصيتها عدم إضرار النار للجسد إذا طلى بها فيوهم فاعل ذلك أنه كرامة \*

هذا واستدل بالآية من قال : إن الله تعالى أودع في كل شيء خاصة حسبا اقتضته حكمته سبحانه فليس الفرق بين الماء والنار مثلا بمجرد أنه جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الاحراق ونحوه عند النار والرى ونحوه عند الماء بل أودع في هذا خاصة الرى مثلا وفي تلك خاصة الاحراق مثلا لكن لا تحرق هذه ولا يروى ذلك إلا بآذنه عز وجل فانه لو لم يكن أودع في النار الحرارة والاحراق ما قال لها ما قال. ولا تقابل بالفرق فتأمل \*

(وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا) مكرًا عظيمًا في الاضرار به ومغلوبته ﴿جَعَلْنَاَهُمُ الْآخِسِينَ﴾ (٧٠) أى أخسر من كل خاسر حيث عادسهم في إطفاء نور الحق قولاً وفعلًا برهانا قاطعا على أنه عليه السلام على الحق وهم على الباطل وهو جبال ارتفاع درجته عليه السلام واستحقاقهم لأشد العذاب ، وقيل جعلهم الآخسرين من حيث أنه سبحانه ساطع عليهم ماهو من أحقر خلقه وأضعفه وهو البعوض يأكل من لحومهم ويشرب من دماهم وساطع على نمرود بعوضة أيضا فيقبت تؤذيه إلى أن مات لعنه الله تعالى ، والمعلول عليه التفسير الأول ﴿وَجَبَّيْنَاهُ وَلُوطًا﴾ وهو على ما تقدم ابن عمه ، وقيل : هو ابن أخيه وروى ذلك في المستدرک عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما ، وقد ضمن (جبيناه) معنى أخرجهنا فلذا عدى بالى في قوله سبحانه :

(إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ) (٧١) وقيل هي متعلقة بمحذوف وقع حالا أي منتهيا إلى الأرض فلا تضمين ، والمراد بهذه الأرض أرض الشام ، وقيل : أرض مكة ، وقيل : مصر والصحيح الأول ، بوصفها بعموم البركة لأن أكثر الأنبياء عليهم السلام بعثوا فيها وانتشرت في العالم شرائعهم التي هي مبادئ السموات والخيرات الدينية والدنيوية ولم يقل التي باركناها للبالغة يجعلها محيطة بالبركة ، وقيل : المراد بالبركات النعم الدنيوية من الخصب وغيره ، والأول أظهر وأنسب بحال الأنبياء عليهم السلام ، روى أنه عليه السلام خرج من العراق ومعه لوط وسارة بنت عمه هاران الأكبر وقد كانا مؤمنين به عليه السلام يلتمس الفرار بدينه فنزل حران فكش بها ما شاء الله تعالى . وزعم بعضهم أن سارة بنت ملك حران تزوجها عليه السلام هناك وشرط أبوها أن لا يغيرها عن دينها والصحيح الأول ، ثم قدم مصر ثم خرج منها إلى الشام فنزل السبع من أرض فلسطين ونزل لوط بالمؤتفكة على مسيرة يوم وليلة من السبع أو أقرب ، وفي الآية من مدح الشام ما فيها ، وفي الحديث «ستكون حجرة بعد حجرة فخير أهل الأرض أئمتهم مهاجر إبراهيم» أخرجه أبو داود

وعن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «طوبى لأهل الشام فمات» وما ذلك بارسول الله ﷺ قال : لأن الملائكة عليهم السلام باسطة أجنحتها عليها» أخرجه الترمذى عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده . وأما العراق فقد ذكر الغزالي عليه الرحمة في باب المحبة من الاحياء اتفاق جماعة من العلماء على ذمه وكراهة سكناه واستحباب الفرار منه ولعل وجه ذلك غنى عن البيان فلا تنقب فيه البنان •

(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً) أى عطية كما روى عن مجاهد . وعطاء . من نفعه بمعنى أعطاه ، وهو على ما اختاره أبو حيان مصدر كالعاقبة والعافية منصوب بوهبنا على حد قدمت جلوسا ، واختار جمع كونه حالاً من اسحق ويعقوب أو ولد ولد أوزيادة على ما سأل عليه السلام وهو اسحق فيكون حالاً من يعقوب ولا لبس فيه للقرينة الظاهرة (وَلَوْلَا) من المذكورين وهم ابراهيم . لوط . واسحق . ويعقوب عليهم السلام لا بعضهم دون بعض (جَعَلْنَا صَالِحِينَ ٧٢) بأن وفقناهم للصلاح في الدين والدنيا فصاروا كاملين (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً) يقتدى بهم في أمور الدين (يَهْدُونَ) أى الأمة الى الحق (بِأْمْرِنَا) لهم بذلك رارسالنا إياهم حتى صاروا كاملين (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) ليتم الكمال بانضمام العمل إلى العلم ، وأصله على ما ذهب اليه الزجاجي ومن تابعه أن يفعل الخيرات ببناء الفعل لما لم يسم فاعله ورفع الخيرات على النيابة عن الفاعل ثم فعلا الخيرات بتنوين المصدر ورفع الخيرات أيضا على أنه نائب الفاعل لمصدر المجهول ثم فعل الخيرات بحذف التنوين وإضافة المصدر لمعموله القائم مقام فاعله ، والداعي لذلك كما قيل أن (فعل الخيرات) بالمعنى المصدرى ليس نوحى إنما الموحى أن يفعل ، ومصدر المبنى المفعول والحاصل بالمصدر كالمترادفين ، وأيضاً الوحي عام للانبياء المذكورين عليهم السلام وأهمهم فلذا بنى للمجهول •

وتعقب ذلك أبو حيان بأن بناء المصدر لما لم يسم فاعله مختلف فيه فجاز ذلك الاخفش والصحيح منعه ، وما ذكر من عموم الوحي لا يوجب ذلك هنا إذ يجوز أن يكون المصدر مبنيًا للفاعل ومضافاً من حيث المعنى إلى ظاهر محذوف يشمل الموحى اليهم وغيرهم أى فعل المكلمين الخيرات ، ويجوز أن يكون مضافاً إلى الموحى اليهم أى أن يفعلوا الخيرات وإذا كانوا قد أوحى اليهم ذلك فاتباعهم جارون مجراهم في ذلك ولا يلزم اختصاصهم به انتهى . واتصرت لزجاجي بأن ما ذكره بيان لأمر مقرر في النحر والداعي إليه أمران ثانيهما ما ذكر من عموم الموحى الذى اعترض عليه والاول سالم عن الاعتراض ذكر أكثر ذلك الحفاجي ثم قال : الظاهر أن المصدر هنا للأمر كضرب الرقاب ، وحيدٌ فالظاهر أن الخطاب للانبياء عليهم السلام فيكون الموحى قول الله تعالى افعلوا الخيرات ، وكان ذلك لأن الوحي مما فيه معنى القول كما قالوا فيتعلق به لا بالفعل إلا أنه قبل يرد عليه ما أشير أولاً اليه من أن ما ذكر ليس من الاحكام المختصة بالانبياء عليهم السلام ولا يخفى أن الأمر فيه سهل ، وجوز أن يكون المراد شرعنا لهم فعل ذلك بالإيحاء اليهم فتأمل ، والاحكام في قوله تعالى (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ) على هذا الطرز ، وهو كما قال غير واحد من عطف الخاص على العام دلالة على فضله واتاقته ، وأصل ( أقام ) اقوام فقلت واوه ألفا بعد نقل حركتها لما قبلها وحذف إحدى الفيه لالتقاء الساكنين ، والاكسثر تمييز عنها فيقال إقامة وقد ترك التاء اما مطلقا كما ذهب



الیہ سبویہ و السماع یشہد له ، و اما بشرط الإضافة لیکون المضاف سادا مسدها کما ذهب الیہ الفراء . و هو کما قال أبو حیان مذهب مرجوح ، و الذی حسن الحذف هنا المشاکلة ، و الآیة ظاهرة فی أنه کان فی الامم السالفة صلاة و زکاة و هو مما تضافرت علیه النصوص إلا أنهما لیساکا الصلاة و الزکاة المفروضتین علی هذه

الامة المحمدیة علی نبیها أفضل الصلاة و اکمل التحیة ﴿ وَكَانُوا لَنَا ﴾ خاصة دون غیرنا ﴿ عَابِدِينَ ۷۳ ﴾ لا یحظر یألفهم غیر عبادتنا کأنه تعالی أشار بذلك إلی أنهم وفوا بعهد العبودیة بعد أن أشار إلی أنه سبحانه و فی لهم بعهد الربوبیة ﴿ وَلَوْطًا ﴾ قیل هو منصوب بمضمر یفسره قوله تعالی ﴿ مَا آتَيْنَاهُ ﴾ أى و آتینا لوطا ما آتیناه و الجملة عطف علی (وهنا له) جمع سبحانه ابراهیم و لوطا فی قوله تعالی (ونجیناه و لوطا) ثم بین ما أنعم به علی کل منها بالخصوص و ما وقع فی البین بیان علی وجه العموم . و الطبری جعل المراد من قوله تعالی : (ولوطا) الخ أى کلا من ابراهیم و ولدیہ اسحق . و یعقوب جعلنا الخ فلا اندراج للوط علیہ السلام هناك وله وجه ، و أما کون المراد و لوطا من اسحق و یعقوب فلا وجه له و ینحتاج إلی تکلیف توجیه الجمع فیما بعده ، و قیل باذکر مقدرا و جملة (آتیناه) مستأنفة ﴿ حُكْمًا ﴾ أى حکمة ، و المراد بها ما ینبغی فعله أو نبوة فان النبی حاکم

علی أمته أو الفصل بین الخصوم فی القضاء ، و قیل حفظ صحف ابراهیم علیہ السلام و فیہ بعد ﴿ وَعَلَمًا ﴾ بما ینبغی علیه للانبیاء علیهم السلام ﴿ وَبَجِينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَاثَاتِ ﴾ قیل أى اللواط ، و اجمع باعتبار تعدد المواد ، و قیل المراد الاعمال الخبیثة . مطلقا إلا أن اشتمها اللواط ، فقد أخرج اسحق بن بشر . و الخطیب : و ابن عساکر عن الحسن قال « قال رسول الله ﷺ عشر خصال عملتها قوم لوط بها أهلکوا آتیان الرجال بعضهم بعضا و ریهیم بالجلهق و الخذف و لعبهیم بالحام و ضرب الدفوف و شرب الخمر و قص اللحیة و طول الشارب و الصفرة و التصفیق و لباس الحریر و تزویدها أمی بحملة آتیان النساء بعضهم بعضا » • و أسند ذلك إلی القریة علی حذف المضاف و إقامة المضاف الیه مقامه فالنعت سببی نحو جانی رجل زنی غلامه ، و لو جعل الاسناد مجازیا بدون تقدير او القریة . مجازا عن أهلها جاز ، و اسم القریة سدوم ، و قیل كانت قرام سبعا فعبیر عنها ببعضها لأنها أشهرها . و فی البحر انه عبر عنها بالواحدة لاتفاق أهلها علی الفاحشة و یروی أنها كلها قلبت الازغر لأنها كانت محل من آمن بلوط علیہ السلام ، و المشهور قلب الجميع •

﴿ لَهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوَاءً فِاسِقِينَ ۷۴ ﴾ أى خارجین عن الطاعة غیر منقادین للوط علیہ السلام ، و الجملة لتعلیل لتعمل الخباثات ، و قیل : لنجیناه و هو جارتی ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾ أى فی أهل رحمتنا أى جملناه فی جنتهم و عدادهم فالظرفیة مجازیة أوفی جنتنا فالظرفیة حقیقیة و الرحمة مجاز یا فی حدیث الصحیحین قال الله عزوجل للجنة : أنت رحمتی أرحم بك من أشاء من عبادی ؛ و یموز أن تكون الرحمة مجازا عن النبوة و تكون الظرفیة مجازیة أيضا فتأمل ﴿ أَنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۷۵ ﴾ الذین سبقت لهم منا الحسنی ، و الجملة لتعلیل لما قبلها

﴿ وَنُوحًا ﴾ أى واذکر نوحا أى نبأه علیه السلام ، و زعم ابن عطیة ان نوحا عطف علی لوطا للمفعول لآتینا علی معنی و آتینا نوحا ولم یستبعد ذلك أبو حیان و لیس بشیء ، قیل و لما ذکر سبحانه (قصة ابراهیم) علیہ السلام و هو أبو العرب أردفها جل شأنه بقصة أبی البشر و هو الابن الثاني یا ان آدم علیہ السلام الابن الاول بناء علی المشهور من

ان جميع الناس الباقين بعد الطوفان من ذريته عليه السلام وهو ابن ملك ابن متوشاخ برأخنوخ وهو ادريس فيما يقال وهو أطول الانبياء عليهم السلام على ما في التهذيب عمرا ، وذكر الحاكم في المستدرک ان اسمه عبد الغفار وانه قيل له نوح لكثرة بكانه على نفسه ، وقال الجو الیقى : إن لفظ نوح أعجمى معرب زاد الكرماني ومعناه بالسرانية الساكن ( إِذ نَادَى ) أى دعا الله تعالى بقوله ( انى مغلوب فاتنصر ) وقوله ( رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ) ، وإذ ظرف للمضاف المقدر كما أشرنا اليه ومن لم يقدر يجعله بدل اشتغال من نوح ه ( مِنْ قَبْلُ ) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وذكرنا قبل قولنا آخر ( فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ) دعاه

( فَجَبَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ۗ۶ ) وهو الطوفان وأذية قومه ؛ وأصل الكرب الغم الشديد وكأنه على ما قبل من كرب الأرض وهو قلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس اثاره ذلك أو من كربت الشمس إذا دنت للمغيب فإن الغم الشديد تكاد الشمس الروح تغرب منه أو من الكرب وهو عقد غليظ فى رشاء الدلو فان الغم كعقدة على القلب ، وفى وصفه بالعظيم تأكيد لما يدل هو عليه ( وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ) أى منعمناه وحينئذ منهم باهلا لهم وتخليصه ، وقيل : أى نصرناه عليهم فن بمعنى على ، وقال بعضهم : إن النصر يتعدى بعلى ومن ، فى الأساس نصره الله تعالى على عدوه ونصره من عدوه ، وفرق بينهما بأن المتعدى بعلى يدل على مجرد الاعانة والمتعدى بمن يدل على استتباع ذلك للانتقام من العدو والانتصار ( إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوِيًّا ) منهمكين فى الشر ، والجللة لتعليل لما قبلها وتمهيد لما بعد من قوله تعالى ( فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ۗ۷ ) فان تكذيب الحق والانهماك فى الشرما يترتب عليه الاهلاك قطعا فى الامم السابقة ، ونصب ( أجمعين ) قيل على الحالية من الضمير المنصوب وهو كما ترى ، وقال أبو حيان : على أنه تأكيد له وقد كثر التأكيد باجمعين غير تابع لكل فى القرآن فكان ذلك حجة على ابن مالك فى زعمه أن التأكيد به كذلك قليل والكثير استعماله تابع لكل انتهى •

( وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ) اما عطف على ( نوحا ) معمول لعامله أعنى اذكر عليه على ما زعم ابن عطية ، واما معمول لمضمر معطوف على ذلك العامل بتقدير المضاف أى نبأ داود وسليمان . وداود بن ايشا ( ۱ ) بن عوبر بن باعرب بن سلمون ابن يثمشون بن عمى بن يارب بن حضرون بن فارض بن يهودا بن يعقوب عليه السلام ، كان جاروى عن كعب أحر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت وجمع له بين النبوة والملك ، ونقل النوى عن أهل التاريخ أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها أربعون وكان له اثنا عشر ابنا وسليمان عليه السلام أحد أبنائه وكان عليه السلام يشاور فى كثير من أموره مع صغر سنه لوفور عقله وعلوه ه وذكر كعب أنه كان أبيض جسيما وسيما وضيئا خاشعا متواضعا ، وملك كما قال المؤرخون وهو ابن ثلاث عشرة سنة ومات وله ثلاث وخمسون سنة ، وقوله تعالى : ( إِذْ يَخْتَصِمَانِ ) ظرف لذلك المقدر ، وجوزت البدلية على طرز ما مر ، والمراد إذ حكما ( فى الحَرْثِ ) لإلأنه جرى بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية لا استحضر صورتها ، والمراد بالحَرْث هنا الزرع •

( ۱ ) قوله وداود بن ايشا إلى أحر النسب هكذا فى نسخة المؤلف هو ما ؛ لما فى كثير من كتب التواريخ وحرراه

وأخرج جماعة عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه الكرم، وقيل: إنه يقال فيها إلا أنه في الزرع أكثر، وقال الخفاجي: لعلمه بمعنى الكرم مجاز على التشبيه بالزرع، والمعنى اذ يحكمك في حق الحرث (إذ نَفَسْتُمْ) ظرف للحكم، والغشعرى المشية في الليل بغير راع كأن الحمل رعيها في النهار كذلك، وكان أصله الانتشار والفرق أى إذ تفرقت وانتشرت (فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ) ليلا بلا راع فرعته وأفسدته (وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ٧٨) أى حاضرين علما، وضمير الجمع قبل: لداود وسليمان ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنها (لحكما) بضمير التثنية، واستدل بذلك من قال: إن أقل الجمع اثنان، وجوز أن يكون الجمع للتعظيم كما في (رب ارجعون) وقيل: هو للحاكمين والمتحاكمين، واعتراض بأن اضافة حكم إلى الفاعل على سبيل القيام والى المفعول على سبيل الوقوع وهما في المعنى معمولان له فكيف يصح سلكهما في قرن. وأجيب بأن الحكم في معنى القضية لا يظن ههنا الى علمه وإنما ينظر اليه اذا كان مصدرا صرفا، وأظهرته كما في الكشف أن الاختصاص يجمع القيام والوقوع وهو معنى الاضافة ولم يبق النظر الى العمل بعدها لالفاظا ولا معنى فالعنى وكننا للحكم الواقع بينهم شاهدين، والجملة اعتراض مقرر للحكم، وقد يقال: انه مادح له كأنه قيل: وكننا مراقبين لحكمهم لانقرم على خلل فيه، وهذا على طريقة قوله تعالى: (فانك باعينا) في افادة العناية بالحفظ، وقوله تعالى: (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) عطف على (يحكمك) فانه في حكم الماضي كما مضى \*

وقرأ عكرمة (فأفهمناها) بهمة التعدية والضمير للحكومة أو الفتيا المقصومة من السياق. روى أنه كانت امرأة عابدة من بنى اسرائيل وكانت قد تبتلت وكان لها جارتان جميلتان فقالت أحدهما للآخرى: قد طال علينا البلاء أما هذه فلا تريد الرجال ولا تزال بشر ما كنا لها فلو أنفضحنها فرجعت فصرنا الى الرجال فأخذنا ماء البيض فأنبأها وهي ساجدة فكشفنا عنها ثوبها ونضحته في دبرها وصرختا انها قد بغت وكان من زنى فيهم حده الرجم فرفعت الى داود وماء البيض في ثيابها فاراد رجمها فقال سليمان: اتوا بنا فانه ان كان ماء الرجل تفرق وان كان ماء البيض اجتمع فاتي بنا فوضعها عليه فاجتمع فدرأ عنها الرجم فعطف عليه داود عليه السلام فأحبه جدا فاتفق أن دخل على داود عليه السلام رجلا فقال أحدهما: ان غنم هذا دخلت في حرثي ليلا فافسدته فقضى له بالغنم فيخرجها فقرأ على سليمان وكان يجلس على الباب الذي يخرج منه الخصوم فقال: كيف قضى بينكما أرب؟ فأخبره فقال: غير هذا أرفق بالجائنين فسمعه داود عليه السلام فدعاه فقال له: بحق التوبة والابوة إلا أخبرتني بالذى هو أرفق فقال: أرى أن تدفع الغنم الى صاحب الأرض ليتنفع بدبرها ونسلها وصورها والحرث الى صاحب الغنم ليقوم عليه حتى يعود كما كان ثم يترادا فقال: القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك، وكان عمره إذ ذاك إحدى عشرة سنة، ومال كثير إلى أن حكمهما عليهما السلام كان بالاجتهاد وهو جاز على الانبياء عليهم السلام كما بين في الأصول وبذلك أقول فان قول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق، ثم قوله: أرى أن تدفع الخ صريح في أنه ليس بطريق الوحى وإلا لبت القول بذلك ولما ناشده داود عليهما السلام لظاهر ما عنده بل وجب عليه أن يظوره بداه وحرم عليه كتمه، مع أن الظاهر أنه عليه السلام لم يكن نبيا في ذلك السن ومن ضرورة أن يكون القضاء السابق أيضا كذلك ضرورة استحالة نقض حكم النص بالاجتهاد، وفي الكشف أن القول بأن كلا الحكيمين عن اجتهاد باطل لأن حكم سليمان نقض حكم داود عليهما السلام والاجتهاد

لا ينقض بالاجتهاد البتة فدل على أنهما جميعا حكما بالوحي ويكون ما أوحى به سليمان عليه السلام ناسخا لحكم داود عليه السلام أو كان حكم سليمان وحده بالوحي ، وقوله تعالى (فَقَهَمْنَاهَا) لا يدل على أن ذلك اجتهاد • وتمت بآية ان اراد بعدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد عدم نقضه باجتهاد غيره حتى يازم تقليده به فليس مانع فيه ، وان اراد عدم نقضه باجتهاد نفسه ثانيا وهو عبارة عن تغير اجتهاده لظهور دليل آخر فهو غير باطل بدليل أن المجتهد قد ينقل عنه في مسألة قولان كذهب الشافعي رضى الله تعالى عنه القديم والجديد ورجوع كبار الصحابة رضى الله تعالى عنهم إلى آراء بعضهم وهم مجتهدون ، وقيل: يجوز أن يكون أوحى إلى داود عليه السلام أن يرجع عن اجتهاده ويقضى بما قضى به سليمان عليه السلام عن اجتهاد ، وقيل: إن عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد من خصائص شريعتنا ، على أنه ورد في بعض الاخبار أن داود عليه السلام لم يكن بت الحكم في ذلك حتى سمع من سليمان عليه السلام ما سمع ، ومن اختار كون كلا الحكمين عن اجتهاد شيخ الاسلام مولانا أبو السعود قدس سره ثم قال : بل أقول والله تعالى أعلم : ان رأى سليمان عليه السلام استحسان ما ينهى عنه قوله : ارفق بالجانين ورأى داود عليه السلام قياس ما أن العبد إذا جنى على النفس يدفعه المولى عند الامام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى المجنى عليه أو يفديه ويبيعه في ذلك أو يفديه عند الامام الشافعي رضى الله تعالى عنه .

وقد روى أنه لم يكن بين قيمة الحرث وقيمة الغنم تفاوت ، وأما سليمان عليه السلام فقد استحسن حيث جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك من الغنم أو وجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث إلى أن يزول الضرر الذي آتاه من قبله كما قال بعض أصحاب الشافعي قيمه غضب عبدا فأبق منه إنه يضمن القيمة فينتفع بها المنصوب منه بازاء ما فوته الغاصب من المنافع فإذا ظهر الأبق ترادا انتهى .

وأما حكم المسئلة في شريعتنا فعند الامام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه لا ضمان إذا لم يكن معها سائق أو قائد لما روى الشيخان من قوله صلى الله عليه وسلم « جرح العجماء جبار » ولا تقييد فيه بليل أو نهار ، وعند الشافعي يجب الضمان ليلا لا نهارا لما في السنن من أن ناقة البراء دخلت حائط رجل فأفسدته فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أهل الاموال بحفظها بالنهار وعلى أهل المواشي بحفظها بالليل •

وأجيب بأن في الحديث اضطرابا ، وفي رجال سنده كلاما ، مع أنه يجوز أن يكون البراء أرسلها كما يجوز في هذه القصة أن يكون كذلك فلا دليل فيه (وَكَلَّا) من داود وسليمان (مَاتَيْنَا) • (حُكْمًا وَعِلْمًا) كثيرا ومنه العلم بطريق الاجتهاد لسليمان عليه السلام وحده ، فالجمله لدفع هذا التوهم وفيها دلالة على أن خطأ المجتهد لا يقدح في حقه وحق مقلده ما أدى اليه اجتهاده فيها ولا حكم له سبحانه قبل الاجتهاد وهو قول جمهور المتكلمين منا كالاشعري . والقاضى ، ومن المعتزلة كابن الهذيل . والجبايى وأتباعهم ، ونقل عن الائمة الاربعة رضى الله تعالى عنهم القول بتسويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق وتخطئة البعض ، وعد في الاحكام الاشعري من يقول كذلك . ورد بأن الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بقوله سبحانه (فَقَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانَ)

وذلك يدل على عدم فهم داود عليه السلام ذلك فيها والا لما كان التخصيص مفيدا . وتعقبه الأمدى بقوله :  
ولفائل أن يقول: إن غاية مافي قوله تعالى ( فقمنا ما سليمان ) تخصيصه عليه السلام بالتفهيم ولادلالة له على  
عدم ذلك في حق داود عليه السلام الا بطريق المفهوم وليس بحجة وإن سلنا أنه حجة غير أنه قد روى أنهما  
حكيا بالنص حكيا واحدا ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص التاسخ  
دون داود عليهما السلام فكان هذا هو الفهم الذي أضيف اليه ، والذي يدل على هذا قوله تعالى ( ولا آتينا  
حكيا وعدا ) ولو كان أحدهما مخطئا لما كان قد أوتى في تلك الواقعة حكيا وعدا وأن سلنا أن حكمهما كان مختلفا  
لكن يحتمل أنهما حكيا بالاجتهاد مع الأذن فيه وكانا محقين في الحكم لإلأنه نزل الوحي على وفق ما حكم به  
سليمان عليه السلام فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ونسب التفهيم إلى سليمان عليه السلام بسبب  
ذلك ، وإن سلنا أن داود عليه السلام كان مخطئا في تلك الواقعة غير أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان  
دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة وإنما النزاع فيما إذا حكيا بالاجتهاد وليس في الواقعة نص انتهى ه  
وأكثر الاخبار تساعد أن الذي ظفر بحكم الله تعالى في هذه الواقعة هو سليمان عليه السلام ، وما ذكر  
لايخلو بما فيه نظر فانظر وتأمل ( وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ ) شروع في بيان ما يختص بكل منهما عليهما السلام  
من كراماته تعالى ابر ذكر الكرامة العامة لهما عليهما السلام ( يُسَبِّحَنَّ ) يقصدن الله تعالى بلسان القال كما  
مسح الحصى في كف رسول الله ﷺ وسمعه الناس ، وكان عدد الاكثرين يقول : سبحان الله تعالى ، وكان  
داود عليه السلام وحده يسمعه على ما قاله يحيى بن سلام ، وقيل : يسمعه كل أحد ، وقيل : بصوت يظهر له  
من جانبها وليس منها وهو خلاف الظاهر وليس فيه من اظهار الكرامة مافي الأول بل إذا كان هذا هو الصدا  
فليس بشيء أصلا ، ودونه ما قيل إن ذلك بلسان الحال ، وقيل : ( يسبحن ) بمعنى يسرن من السباحة . وتعقب  
بمخالفته للظاهر مع أن هذا المعنى لم يذكره أهل اللغة ولا جاء في آية أخرى أو خير سير الجبال معه عليه السلام •  
وقيل : اسناد التسبيح اليهن مجاز لأنها كانت تسير معه فتحمل من رآها على التسبيح فاسند اليها وهو كاترى ه  
وتأول الجبائي . وعلى بن عيسى جعل التسبيح بمعنى السير بأنه مجاز لأن السير سبب له فلا حاجة إلى القول  
بأنه من السباحة ومع هذا لا يخفى مافيه ، والجملة في موضع الحال من ( الجبال ) أو استئناف مبين لكيفية التسخير  
( ومع ) متعلقة بالتسخير ، وقال أبو البقاء : يسبحن وهو نظير قوله تعالى ( يا جبالي أوبي معه ) والتقديم للتخصيص  
ويعلم منه مافي حمل التسبيح على التسبيح بلسان الحال وعلى ما يكون بالرضا ( وَالطَّيْرُ ) عطف على ( الجبال )  
أو مفعول معه ، وفي الآثار تصريح بأنها كانت تسبح معه عليه السلام كالجبال . وقرئ ( والطيير ) بالرفع على  
الابتداء والخبر محذوف أي والطيير مسخرات ، وقيل : على المطف على الضمير في ( يسبحن ) ومثله جائز  
عند الكوفيين ، وقوله تعالى ( وَكُنَّا فَاعِلِينَ ۗ۷۹ ) تذييل لما قبله أي من شأننا أن نفعل أمثاله فليس ذلك  
يبدع منا وإن كان بدعيًا عندكم ﴿ وَعَلَيْنَاهُ صَنْعَةُ لَبُوسٍ ﴾ أي عمل الدرع وأصله كل ما يلبس ، وأنشد ابن السكيت .  
ليس لكل حالة لبوسها امانعها واما بوسها  
وقيل : هو اسم للسلاح كله درعا كان أو غيره ، واختاره الطبرسي وأنشد للهذلي يصف رجلا :

ومعنى لبوس (۱) اللبئيس كأنه روق بجهة ذى نجاج محمل  
قال قتادة . كانت الدرود قبل ذلك صفائح فأول من سردها وحلقها داود عليه السلام فجمعت الحفنة  
والتحصين ، ويروى أنه نزل ملكان من السماء فரா به عليه السلام فقال أحدهما للأخر : نعم الرجل داود  
إلا أنه يأكل من بيت المال فسأل الله تعالى أن يرزقه من كسبه فألأنت له الحديد فصنع منه الدرع . وقرئ  
( لبوس ) بضم اللام ﴿ لَكُمْ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة للبوس ، وجوز أبو البقاء تعلقه بعلينا أو بصنعة •  
وقوله تعالى ﴿ لَتُحْصِنَكُمْ ﴾ متعلق بعلينا أو بدل اشتغال من ( لَكُمْ ) باعادة الجار مبنين لكيفية الاختصاص  
والمنفعة المستفادة من لام ( لَكُمْ ) والضمير المستتر للابوس ، والتأنيث بتأويل الدرع ، هي مؤنث سماعي أو للصنعة •  
وقرأ جماعة ( ليحصنكم ) بالياء التحتية على أن الضمير للوس أو لداود عليه السلام قيل أو التلميح ، وجوز  
أن يكون لله تعالى على سبيل الاتفات ، وأيد بقراءة أبي بكر عن عاصم (لنحصنكم) بالنون ، وكل هذه القراءات باسكان  
الحاء والتخفيف . وقرأ الفقيمي عن أبي عمرو ، وابن أبي حماد عن أبي بكر بالياء التحتية وفتح الحاء وتشديد  
الصاد ، وابن وثاب . والأعشى بالتاء الفوقية والتشديد ﴿ مَنْ بِأَسْكُمْ ﴾ قيل أى من حرب عدوكم ، والمراد بما  
يقع فيها ، وقيل الكلام على تقدير مضاف أى من آله بأسكم كالسيف ﴿ قَهْلَ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ۝ ۸۰ ﴾ أمر وارد  
صورة الاستفهام لما فيه من التقريرع بالاباء إلى التقصير في الشكر والمبالغة بدلالته على أن الشكر مستحق  
الوقوع بدون أمر فسأل عنه هل وقع ذلك الأمر اللازم الوقوع أم لا ﴿ وَسَلِيمٌ الرِّيحِ ﴾ أى وسخرناله  
الريح ، وجىء باللام هنا دون الأول للدلالة على ما بين التسخيرين من الفوات فان تسخير ما سخر له عليه السلام كان  
بطريق الانقياد الكلى له والامتثال بأمره ونهيه بخلاف تسخير الجبال والطيور لداود عليه السلام فانه كان  
بطريق التبعية والاقتران به عليه السلام في عبادة الله عز وجل ﴿ عَاصِفَةٌ ﴾ حال من الريح والعامل فيها الفعل  
المقدر أى وسخرناله الريح حال كونها شديدة الهبوب ، ولا ينافى وصفها بذلك هنا وصفها في موضع آخر  
بأنها رخاء بمعنى طيبة لينة لأن الرخاء وصف لها باعتبار نفسها والعصف وصف لها باعتبار قطعها المسافة البعيدة  
في زمان يسير كالعاصفة في نفسها فهي مع كونها لينة تفعل فعل العاصفة •  
ويجوز أن يكون وصفها بكل من الوصفين بالنسبة إلى الوقت الذى يريد له ليمان عليه السلام فيه ، وقيل  
وصفها بالرخاء في الذهاب ووصفها بالعصف بالاياب على عادة البشر في الاسراع إلى الوطن فهي عاصفة في وقت رخاء  
في آخر . وقرأ ابن هرمز . وأبو بكر في رواية (الريح) بالرفع مع الافراد •  
وقرأ الحسن . وأبو رجاء (الرياح) بالنصب والجمع ، وأبو حيوة بالرفع والجمع ، ووجه النصب ظاهر ،  
وأما الرفع فعلى أن المرفوع مبتدأ والخبر هو الظرف المقدم و (عاصفة) حال من ضمير المبتدأ والخبر والعامل ما فيه من  
معنى الاستقرار ﴿ تَجْرَى بِأَمْرِهِ ﴾ أى بمشيئته وعلى وفق إرادته وهو استعمال شائع ، ويجوز أن يأمرها حقيقة ويخلق  
الله تعالى لها فهما الأمره كما قيل في محيى الشجر نلانى ﷺ حين دعاها ، والجنة إما حال ثانية أو بدل من الأولى على ما قيل  
وقدم لك غير بعيد الكلام في إبدال الجملة من المفرد فتذكر أو حال من ضمير الأولى ﴿ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ﴾ وهى

الشام بما أخرج ابن عساکر عن السدي ، وكان عليه السلام مسكنه فيها فالمراد أنها تجرى بأمره إلى الشام ورواحا بعد ما سارت به منها بكرة ، ولشيوخ كونه عليه السلام ساكنا في تلك الأرض لم يذكر جرياً بأمره منها واقصر على ذكر جرياتها إياها وهو أظهر في الامتنان ، وقيل كان مسكنه اصطخر وكان عليه السلام يركب الريح منها فتجزي بأمره إلى الشام •

وقيل : يحتمل أن تكون الأرض أعم من الشام ، ووصفها بالبركة لأنه عليه السلام إذا حل أرضاً أمر بقتل كفارها وإثبات الإيمان فيها واثبت العدل ولا بركة أعظم من ذلك ، ويعد أن المتبادر كون تلك الأرض مباركا فيها قبل الوصول إليها وما ذكر يقتضي أن تكون مباركا فيها من بعد. وأبعد جدا منذر بن سعيد بقوله إن السلام قد تم عند قوله تعالى : (إلى الأرض) والتي باركنا فيها صفة للريح ، وفي الآية تقديم وتأخير ، والاصل والسليمان الريح التي باركنا فيها عاصفة تجرى بأمره بل لا يخفى أنه لا ينبغي أن يحمل كلام الله تعالى العزيز على مثل ذلك وكلام أدنى البغاء يحل عنه ، ثم الظاهر أن المراد بالريح هذا العنصر المعروف العام لجميع أصنافه المشهورة ، وقيل : المراد بها الصبا •

وفي بعض الأخبار مآظاهرة ذلك ، فعن مقاتل أنه قال نسجت لسليمان عليه السلام الشياطين بساطا من ذهب وإبريسم فرسخا في فرسخ ووضعت له منبرا من ذهب يقعد عليه وحوله كراسي من ذهب يقعد عليها الأنبياء عليهم السلام وكراسي من فضة يقعد عليها العلماء وحولهم سائر الناس وحول الناس الجن والشياطين بالطير تظله من الشمس وترفع ربح الصبا بساط مسيرة شهر من الصباح إلى الرواح ومن الرواح إلى الصباح • وما ذكر من أنه يحمل على البساط هو المشهور ولعل ذلك في بعض الأوقات والإفاد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال : كان لسليمان عليه السلام مركب من خشب وكان فيه ألف ركن في كل ركن ألف بيت يركب معه فيه الجن والانس تحت كل ركن ألف شيطان يرفعون ذلك المركب فإذا ارتفع أتت الريح الرخاء فسارت به فساروا معه فلا يدري القوم إلا وقد أظلمت منه الجيوش والجنود ، وقيل في وجه الجمع : إن البساط في المركب المذكور وليس بذاك •

وذكر عن الحسن أن إكرام الله تعالى لسليمان عليه السلام بتسخير الريح لما فعل بالخيل حين فاتته بسببها صلاة العصر وذلك أنه تركها لله تعالى فوضه الله سبحانه خيرا منها من حيث السرعة مع الراحة ومن العجب أن أهل لندن قد اتبعوا أنفسهم منذ زمان بعمل سفينة تجرى مرتفعة في الهواء إلى حيث شاؤا بواسطة أبحرة يحبسونها فيها اغترارا بما ظهر منذ سنوات من عمل سفينة تجرى في الماء بواسطة آلات تحركها أبحرة فيها فلم يتم لهم ذلك ولا ظنه يتم حسب إرادتهم على الوجه الأكمل ، وأخبرني بعض المطالعين أنهم صنعوا سفينة تجرى في الهواء لكن لا إلى حيث شاؤا بل إلى حيث ألفت رحلتها ﴿ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَدِيدِينَ ﴾ (٨١) فأعطيناه ما أعطيناه إلا لما نعلمه من الحكمة ﴿ وَمَنْ الشَّيَاطِينِ ﴾ أي وسحرنا له من الشياطين ﴿ مَنْ يَفُوضُونَ لَهُ ﴾ فمن في موضع نصب لسحرنا ، وجوز أن تكون في موضع رفع على الابتداء وخبره ما قبله ، وهي على الوجهين على ما استظهره أبو حيان موصولة وعلى ما اختاره جمع منكرة موصوفة ، ووجه اختيار ذلك على الموصولة أنه لا عهد هنا ، وكون الموصول قد يكون للعهد الذهني خلاف الظاهر ، وحيه بضمير الجمع نظر للمعنى ، وحسنه تقدم جمع

قبله ، والغوص الدخول تحت الماء وإخراج شئ منه ، ولما كان الغائص قد يفوق نفسه وغيره قيل (له) للابذان بأن الغوص ليس لأنفسهم بل لأجله عليه السلام . وقد كان عليه السلام بأمرهم بفغوصون في البحار ويستخرجون له من نفائسه (ويعملون) له (عملاً) كثيراً (دون ذلك) أي غير ما ذكر من بناء المدن والقصور واختراع الصنائع الغريبة لقوله تعالى (يعملون له ما يشاء من محارب وتمانيل) الآية ، قيل : إن الحمام والنورة والطاحون والقوارير والصابون من أعمالهم ، وذكر ذلك الامام الرازي في التفسير ، لكن في كون الصابون من أعمالهم خلافاً . ففي التذكرة الصابون من الصناعة القديمة قيل وجد في كتب هرمس واندوخيا وهو الأظهر . وقيل : من صناعة بقراط وجالينوس انتهى ؛ وقيل هو من صناعة الفارابي وأول ما صنعه في دمشق الشام ولا يصح ذلك ، وما اشتهر أن أول من صنعه البوني فمن كذب العوام وخرافاتهم ، ثم هؤلاء اما الفرقة الأولى أو غيرها المعموم كلمة (من) كأنه قيل : ومن يعملون ، والشياطين أجسام لطيفة نارية عاقلة ، وحصول القدرة على الأعمال الشاقة في الجسم اللطيف غير مستبعد فإن ذلك نظير قلع الهواء الاجسام الثقيلة ، وقال الجبائي : إنه سبحانه كنف أجسامهم خاصة وقوام وزاد في عظيمم ليكون ذلك معجزة لسليمان عليه السلام فلما ترفى ردهم إلى خالقهم الأولى لتلا يقضى إبقاؤهم إلى تلبس المتني وهو كلام ساقط عن درجة القبول كما لا يخفى ❁

والظاهر أن المسخرين كانوا كفاراً لأن لفظ الشياطين أكثر اطلافاً عليهم ، وجاء التنصيص عليه في بعض الروايات ويؤيده قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ۙ﴾ أي من أن يزيعوا عن أمره أو يفسدوا ، وقال الزجاج : كان يحفظهم من أن يفسدوا ماعلوه بالنهار ، وقيل حافظين لهم من أن يهجروا أحداً ؛ والأنسب بالندبيل ما تقدم وذكر في حفظهم أنه وكل بهم جمعا من الملائكة عليهم السلام وجمعا من مؤمنى الجن ، هذا وفي قصتي داود وسليمان عليهما السلام ما يدل على عظم قدرة الله تعالى .

قال الامام : وتسخير أكثف الأجسام لداود عليه السلام وهو الحجر إذ أنطقه الله تعالى بالتسبيح والحديد إذ لأنه سبحانه له وتسخير الأطف الأجسام لسليمان عليه السلام وهو الريح والشياطين وهم من نار وكانوا يفغوصون في الماء فلا يضرهم دليل واضح على باهر قدرته سبحانه وإظهار الضد من الضد وإمكان احياء العظم الرميم وجعل التراب اليابس حيوانا فإذا أخبر الصادق بوقوعه وجب قبوله واعتقاده (وأيوب) الكلام فيه كما مر في قوله تعالى (وداود وسليمان) ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنًى﴾ أي بأنى (مَسَى الضُّرُّ) وقرأ عيسى بن عمر بكسر الهمزة على اصحاب القول عند البصريين أي قائلنا إن ، ومذهب الكوفيين إجراء نادى مجرى قال ، والضر بالفتح شائع في كل ضرر وبالضم خاص بما في النفس من مرض وهزال ونحوهما ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ۙ﴾ أي وأنت أعظم رحمة من كل من يتصف بالرحمة في الجملة وإلا فلأرحم في الحقيقة سواه جل شأنه وعلاه ، ولا يخفى ما في وصفه تعالى بغاية الرحمة بعد ما ذكر نفسه بما يوجبها مكتفياً بذلك عن عرض الطلب من استمطار سحب الرحمة على الأطف وجهه .

ويحكى في التلطف في الطلب أن امرأة شكت إلى بعض ولد سعد بن عباد قلة العار في بيتها فقال : امثلوا بيتها خبز أو مئنا ولماً ، وهو عليه السلام على ما قال ابن جرير : ابن اموص بن زراح بن عيص بن اسحق ، وحكى ابن عساكر



أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بآبراهيم عليه السلام، فلي هذا كان قبل موسى عليه السلام، وقال ابن جرير: كان بعد شعيب عليه السلام، وقال ابن أبي خيثمة، كان بعد ساليان عليه السلام. • وأخرج ابن سعد عن الكلبي قال: أول نبي بعث أدريس ثم نوح ثم إبراهيم ثم اسمعيل. • ولما سحقت ثم يعقوب ثم يوسف ثم لوط ثم هود ثم صالح ثم شعيب ثم موسى. • وهرون ثم إلياس ثم اليسع ثم يونس ثم أيوب عليهم السلام، وقال ابن اسحق: الصحيح أنه كان من بني إسرائيل ولم يصب في نسبه شيء. إلا أن اسم أبيه أموص. • وكان عليه السلام على ما أخرج الحاكم من طريق سمرة عن كعب طويل جعد الشعر واسع العينين حسن الخلق قصير العنق عريض الصدر غليظ الساقين والساعدين وكان قد اصطفاه الله تعالى وبسط عليه الدنيا وكثر أهله وماله فكان له سبعة بنين وسبع بنات وله أصناف البهائم وخمسة فدان يتبعها خمسة عتيد لعل عبد امرأة وولد فإتلاه الله تعالى بذهاب ولده يهدم بيت عليهم ويذهب أمواله وبالمرض في بدنه ثمان عشرة سنة أو ثلاث عشرة سنة أو سبعة وسبعة أشهر وسبعة أيام وسبع ساعات أو ثلاث سنين، وعمره إذ ذاك سبعون سنة، وقيل ثمانون سنة، وقيل أكثر، ومدة عمره على ما روى الطبراني ثلاث وتسعون سنة وقيل أكثر. روى أن أمراته وكونها ماض بنت ميثابن يوسف عليه السلام أو رحمة بنت فراثيم بن يوسف إنه يتسنى على بعض الروايات السابقة في زمانه عليه السلام - قالت له يوماً: لو دعوت الله تعالى فقال: كم كانت مدة الرخاء فذكرت مدة كثيرة وفي بعض الروايات ثمانين سنة فقال عليه السلام: استحي من الله تعالى أن أدعوه وما بلغت مدة بلائني مدقر خائني. وروى أن إبليس عليه اللعنة أتاهما على هيئة عظيمة فقال لها: أنا إله الأرض فعلت بزوجك ما فعلت لأنه تركني وعبد إله السماء فلو سجد لي سجدة رددت عليه وعليك جميع ما أخذت منك. •

وفي رواية لو سجدت لي سجدة لرددت المال والولد وعافيت زوجك فرجعت إلى أيوب عليه السلام وكان ملقى في الكناسة بيت المقدس لا يقرب منه أحد فاخبرته بالقصة فقال عليه السلام: لملك افتنت بقول اللعين لئن عافاني الله عز وجل لأضربنك مائة سوط وحرام على أن أذوق بمد هذا من طعامك وشرابك شيئاً تطردها فبقي طريحاً في الكناسة لا يحوم حوله أحد من الناس فعند ذلك خر ساجداً فقال (رب اني مسني الضر وانت أرحم الراحمين) وأخرج ابن عساکر عن الحسن أنه عليه السلام قال ذلك حين مر به رجلان فقال أحدهما لصاحبه: لو كان لله تعالى في هذا حاجة ما بلغ به هذا كله فسمع عليه السلام فشق عليه فقال (رب) الخ، وروى أنس مرفوعاً أنه عليه السلام نهض مرة ليصلي فلم يقدر على النهوض فقال (رب) الخ وقيل غير ذلك ولعل هذا الأخير أمثل الأقوال، وكان عليه السلام بلاؤه في بدنه في غاية الشدة، فقد أخرج ابن جرير عن وهب بن منبه قال، كان يخرج في بدنه مثل ثدى النساء ثم يتفقأ، وأخرج أحمد في الزهد عن الحسن أنه قال: ما كان بقي من أيوب عليه السلام إلا عيانه وقلبه ولسانه فكانت الدواب تختلف في جسده، وأخرج أبو نعيم. وابن عساکر عنه أن الدودة لتقم من جسد أيوب عليه السلام فيعيدها إلى مكانها ويقول: كلي من رزق الله تعالى، وما أصاب منه إبليس من مرضه كما أخرج البيهقي في الشعب إلا الإنين، وسبب ابتلائه على ما أخرج ابن عساکر من طريق جويبر عن الضحاک عن ابن عباس أنه استعان به مسكين على دره ظلم عنه فلم يعنه. •

وأخرج ابن عساکر عن أبي ادريس الخولاني في ذلك أن الشام أجدب فكتب فرعون اليه عليه السلام أن هلم لنا فان لك عندنا سعة فأقبل بما عنده فأقطعهم ارضا فاتفق أن يدخل شعيب على فرعون وأيوب عليه السلام عنده فقال : أما تخاف أن يغضب الله تعالى غضبة فيغضب لغضبه أهل السموات والارض والجبال والبحار فسكت ايوب فلما خرجا من عنده أوحى الله تعالى إلى ايوب أوسكت عن فرعون لذهابك إلى أرضه استعد للبلاء قال : فدينى قاله سبحانه : أسأله لك قال : لا أبالي ، والله تعالى اعلم بصحة هذه الاخبار ، ثم انه عليه السلام للمسجد فقال ذلك قيل له : ارفع رأسك فقد استجيب لك اركض برجلك فركض فبعت من تحته عين ماء فاعتسل منها فلم يبق في ظاهر بدنه دابة الا سقطت ولا جراحة الا برئت ثم ركض مرة أخرى فبعت عين أخرى فشرب منها فلم يبق في جوفه داء الا خرج وعاد صحيحا ورجع اليه شبابه وجماله وذلك قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَجِبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ ﴾ ثم كسى حلة وجلس على مكان مشرف ولم تعلم امرأته بذلك فادر كرتها الرقة عليه فقالت في نفسها : هب إنه طردني فأتركه حتى يموت جوعا وتأكله السباع لأرجعن فلما رجعت ما رأت تلك الكناسة ولا تلك الحال فجعلت تطوف حيث الكناسة وتبكي وهابت صاحب الحلة أن تأتيه وتسأله فدعاها ايوب عليه السلام فقال : ما تريدن يا أمة الله ؟ فبكت وقالت : أريد ذلك الميتل الذي كان ملقى عنى الكناسة قال لها : ما كان منك ؟ فبكت وقالت : بعلى قال : ما تعرفينه إذا رأيتيه ؟ قالت : وهل يخفى على قديم فقال : أنا ذلك فعرفته بضحكها فاعتنقته ﴿ وَمَاتِنَاهُ أَهْلَهُ وَمَثَلُكُمْ مَعَهُ ﴾ الظاهر أنه عطف على (كشفنا) فيلزم أن يكون داخلها معه في حين تفصيل استجابة الدعاء، وفيه خفاء لعدم ظهور كون الايتان المذكور مدعوا به وإذا عطف على (استجبنا) لا يلام ذلك، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن هذه الآية ، أخرج ابن مردويه . وابن عساکر من طريق جوير عن الضحاک عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال « سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى (وآتيناها) الخ قال : رد الله تعالى امرأته اليه وزاد في شباهها حتى ولدت له ستا وعشرين ذكرا» فالعنى على هذا آتيناها في الدنيا مثل اهلها عددا مع زيادة مثل آخر ، وقال ابن مسعود . والحسن . وقتادة في الآية : إن الله تعالى أحيى له اولاده الذين هلكوا في بلائه وأوى مثلهم في الدنيا ، والظاهر أن المثل من صلبه عليه السلام أيضا ، وقيل : كانوا نوافل ، وجاء في خير أنه عليه السلام كان له أندران أنذر للقمح وأنذر للشعير فبعت الله تعالى أصحابين فافرغت احداهما في أنذر القمح الذهب حتى قاض وافرغت الاخرى في أنذر الشعير الورق حتى قاض ، وأخرج أحمد . والبخارى . وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « بينما ايوب عليه السلام يغتسل عريانا خر عليه جراد من ذهب فجعل ايوب عليه السلام يحثى في ثوبه فناداه ربه سبحانه يا ايوب ألم أكن أغنيتكم عما ترى قال : بلى وعزتك لكن لا عنى في عن بركتك ، وعاش عليه السلام بعد الخلاص من البلاء على ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سبعين سنة ، ويظهر من هذا مع القول بأن عمره حين أصابه البلاء سبعون أن مدة عمره فوق ثلاث . سبعين بكثير ، ولما مات عليه السلام أوصى إلى ابنه حرميل كما روى عن وهب ، والآية ظاهرة في أن الاله ليس المرأة (رحمة من عندنا وذكرى للعابدين ٨٤) اى وآتيناها ماذكر لرحمتنا ايوب عليه السلام وتذكرة لغيره من العابدين ليصبروا كما صبر فينا بوا كما أتيت ، وفرحة نصب على أنه مقول له و(العابدين) متعلق بذكرى ، وجوز أن يكون (رحمة وذكرى) تنازعا في معنى (١١٢ - - ج - - ١٧ - تفسير روح المعاني)

وآتیناه العابدین الذین من جملتهم ایوب علیہ السلام و ذکرنا ایامہ بالاحسان و عدم نسیاننا لهم •  
 و جوز أبو البقاء نصب (رحمة) علی المصدر و هو کا نری ﴿وَأَسْمَعِيلَ وَأَدْرِيَسَ وَذَا الْكُفْلَ﴾ ای واذکرهم؛  
 و ظاهر نظم ذی الکفل فی سلك الانبیاء علیہم السلام أنه منهم و هو الذی ذهب الیه اکثر، و اختلف فی  
 اسمه فقيل بشر و هو ابن ایوب علیہ السلام بعثه الله تعالی نبیا بعدایه و سماه ذا الکفل و أمره سبحانه بالدعاء  
 إلی توحیده، و كان مقبیا بالشام عمره و مات و هو ابن خمس و سبعین سنة و أوصی إلی ابنه عبدان (۱) و أخرج  
 ذلك الحاکم عن وهب، و قيل هو الیاس بن یاسین بن فنحاص بن العیزار بن هرون أخی موسی بن عمران  
 علیهم السلام، و صنیع بعضهم يشعر باختیاره، و قيل یوشع بن نون، و قيل اسمه ذوالکفل، و قيل هو زریا  
 حکمی کل ذلك الکرمانی فی العجائب، و قيل هو الیسع بن أخطوب بن العجوز، و زعمت اليهود أنه حزقیال  
 و جاتہ النبوة و هو فی وسط سبی بختنصر علی نهر خوبار •

وقال أبو موسی الأشعری . و مجاهد : لم یکن نبیا و كان عبدا صالحا استخلفه - علی ما أخرج ابن جریر .  
 و ابن أبی حاتم عن مجاهد - الیسع علیہ السلام بشرط أن یصوم النهار و یقوم اللیل و لا یغضب ففعل و لم یذکر  
 مجاهد ما سمه . و أخرج ابن أبی حاتم عن ابن عباس أنه قال : كان قاضیا فی بنی اسرائیل فحضره الموت فقال :  
 من یقوم مقامی علی أن لا یغضب ؟ فقال رجل : أنا یسمی ذا الکفل الخیر، و أخرج عن ابن حجر الیکبر  
 كان ملك من ملوک بنی اسرائیل فحضرته الوفاة فأتاه رؤس بنی اسرائیل فقالوا : استخلف علينا مسلکا نفزع  
 الیه فقال : من تکفل لی بثلاث فأولیه ملکی ؟ فلم یتکلم إلا فقی من القوم قال : أنا فقال : اجلس ثم قالها ثانية فلم  
 یتکلم أحد إلا الفتی فقال : تکفل لی بثلاث و أولیک ملکی تقوم اللیل فلا ترقد و تصوم فلا تفطر و تحکم  
 فلا تغضب قال : نعم قال : قد ولیتک ملکی الخیر، و فیه و کذا فی الخبر السابق قصة إرادة ابلیس علیہ اللعنة  
 اغضابه و حفظ الله تعالی إیاه منه، و الیکفل الیکفالة و الحظ و الضعف، و إطلاق ذلك علیہ إن لم یکن اسمه إما  
 لأنه تکفل بأمر فوفی به، و إما لأنه کان لهذا حظ من الله تعالی، و قيل لأنه کان له ضعف عمل الانبیاء علیهم  
 السلام فی زمانه و ضعف ثوابهم •

و من قال إنه زکریا علیہ السلام قال : إن إطلاق ذلك علیہ لیکفاله مریم و هو داخل فی الوجه الأول،  
 و فی البحر و قيل : فی تسميته ذا الکفل أقوال مضطربة لا تصح و الله تعالی أعلم •

﴿کُلُّ﴾ ای کل واحد من هؤلاء ﴿مَنِ الصَّابِرِينَ ۸۵﴾ ای علی مشاق التکالیف و شدائد التوب  
 و یعلم هذا من ذکر هؤلاء بعد ایوب علیهم السلام، و الجملة استئناف و وقع جوابا عن سؤال  
 نشأ من الأمر بذکرهم ﴿وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا﴾ السکلام فیہ علی طرز ما سبق من نظیره آنفا •

﴿انهم من الصَّالِحِينَ ۸۶﴾ ای السکاملین فی الصلاح لعصمتهم من الذنوب و الجملة فی موضع التعلیل  
 و لیس فیہ تعلیل الشئی بنفسه من غیر حاجة إلی جعل من ابتدائية كما یظهر بأدنی نظر ﴿وَذَا التَّوْنِ﴾ ای واذکر  
 صاحب الحوت یونس علیہ السلام ابن متی و هو اسم أبیه علی ما فی صحیح البخاری و غیره و صححه ابن حجر

قال: ولم أقب في شيء من الأخبار على اتصال نسبه، وقد قيل إنه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس، وقال ابن الأثير كثيره إنه اسم أمه ولم ينسب أحد من الأنبياء إلى أمه غيره وغير عيسى عليهما السلام. واليهود قالوا بما تقدم الأهم سموه يونه بن اميتاي، وبعضهم يقول يونان بن اماتى، والتون الحوت كما أشرنا إليه ويجمع على نينان كما في البحر وأنوان أيضا كما في القاموس ۵

(إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا) أى غضبان على قومه لشدة شكيتهم وتمادى إصرارهم مع طول دعوته إليهم، وكان ذمابه هذا هجرة عنهم لكنهم لم يؤمر به. وقيل: غضبان على الملك حزقيل، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: كان يونس وقومه يسكنون فلسطين ففزعهم ملك وسبي منهم تسعة أسباط ونصفا فأوحى الله تعالى إلى شعيب النبي أن اذهب إلى حزقيل الملك وقل له بوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك فقال: أوجه يونس ابن متى فانه قوى أمين فدعا الملك وأمره أن يخرج فقال يونس: هل أمرك الله تعالى باخراجه؟ قال: لا قال: هل سباني لك، قال: لا فقال يونس: فههنا أنبياء غيرى فألحوا عليه فخرج مغاضبا فأتى بحر الروم فوجد قوما هيوسافينة فركب معهم فلما وصلوا للبحر تكلمت بهم السفينة وأشرفت على الفرق فقال الملاحون: معنا رجل عاص أو عيب آتق ومن رسمنا اذا ابتلينا بذلك ان نقترع فن وقعت عليه القرعة القيناه في البحر ولأن يعرق أحدنا خير من أن تفرق السفينة فاقترعوا ثلاث مرات فوقعت القرعة فيما كلفها على يونس عليه السلام فقال: أنا الرجل العاصى والعبد الآتق فألقى نفسه في البحر فجات حوت فابتلته فأوحى الله تعالى إليها أن لا تؤذيه بشعرة فاني جعلت بطنك سجنا له ولم أجعله طعاما ثم نجاه الله تعالى من بطنها ونذ به بالعراء وقد رق جلده فأثبت عليه شجرة من يقطان يستظل بها ويأكل من ثمرها حتى اشدت فلما بدت الشجرة حزن عليها يونس عليه السلام فقيل له: اتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون حيث لم تذهب اليهم ولم تطاب راحتهم؟ فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يذهب اليهم فتوجه نحوهم حتى دخل أرضهم وهم منه غير بعيد فأتاهم وقال للملكم: إن الله تعالى ارسل اليك فارسى معى بنى اسرائيل قالوا: ما نعرف ما تقول ولو علمنا علمنا أنك صادق فاعلمنا وقد آتيناكم في دياركم وسبيناكم فلو كان الأمر كما تقول لمنعنا الله تعالى عنكم فطاف فيهم ثلاثة أيام يدعوهم إلى ذلك فأبوا عليه فأوحى الله تعالى إليه قل لهم إن لم يؤمنوا جاعم العذاب فأبلغهم فأبوا فخرج من عندهم فلما فقدوه ندموا على فعلهم فانطلقوا يطلبونه فلم يقدروا عليه ثم ذكروا أمرهم وأمر يونس عليه السلام للعلماء الذين عندهم فقالوا: انظروا واطلبوه في المدينة فان كان فيها فليس كما ذكر من نزول العذاب وإن كان قد خرج فهو كما قال فطلبوه فقيل لهم: إنه خرج المشية فلما يسوا غلقوا باب مدينتهم ولم يدخلوا فيها دوابهم ولا غيرها وعزلوا كل واحدة عن ولدها وكذا الصبيان والامهات ثم قاموا ينتظرون الصبح فلما انشق الصبح نزل العذاب من السماء فشقوا جيوبهم ووضعت الحوامل ما في بطونها وصاحت الصبيان والدواب فرفع الله تعالى العذاب عنهم فبعثوا إلى يونس حتى لقوه فآمنوا به وبعثوا معه بنى اسرائيل، وقيل مغاضبا لربه عز وجل، وحكى في هذه المغاضبة كيفيات، وتمعب ذلك في البحر بانه يجب اطراح هذا القول إذ لا يناسب ذلك منصب النبوة وينبى أن يتأول لمن قال ذلك من العلماء كالحسن. والشعبي. وابن جبير. وغيرهم من التابعين. وابن مسعود من الصحابة رضى الله تعالى عنهم بأن يكون معنى قولهم لربه لأجل ربه تعالى وحمية لدينه، فاللام لام العلة

لا اللام الموصلة للمفعول به انتهى •

وكون المراد مغاضبا لربه عز وجل مقتضى زعم اليهود فانهم زعموا أن الله تعالى أمره أن يذهب إلى نينوى وينذر أهلها فهرب إلى ترسيس من ذلك وانحدر إلى يافا ونزل في السفينة فغطت الامواج وأشرفت السفينة على الفرق فافتزع أهلها فوقمت القرعة عليه فرمى بنفسه إلى البحر فالتقمه الحوت ثم القاه وذهب إلى نينوى فكان ماكان ، ولا يخفى أن مثل هذا الهرب مما يحل عنه الانبياء عليهم السلام واليهود قوم بهت ه ونصب (مغاضبا) على الحال وهو من المفاعلة التي لا تقتضى اشتراكا نحو عاقبت اللص وسافرت ، وكأنه استعمل ذلك هنا للمبالغة ، وقيل المفاعلة على ظاهرها فانه عليه السلام غضب على قومه لكفرهم وهم غضبوا عليه بالذهاب لحرفهم لحوق العذاب . وقرأ أبو سرف (مغضبا) اسم مفعول ﴿ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدَرَ عَلَيْهِ ﴾ أى انه أى الشأن لن نقدر ونقتضى عليه بعقوبة وبحوها أولن نضيق عليه فى أمره بحبس ونحوه ، ويؤيد الأول قراءة عمر بن عبد العزيز . والزهري (نقدر) بالنون مضمومة وفتح القاف وكسر الدال مشددة ، وقراءة على كرم الله تعالى وجهه . واليائى (يقدر) بضم الياء وفتح القاف والدال مشددة فان الفعل فيهما من التقدير بمعنى القضاء والحكم كما هو المشهور ، ويجوز أن يكون بمعنى التضيق فانه ورد بهذا المعنى أيضا كما ذكره الراغب ، وظن معاوية رضى الله تعالى عنه أنه من القدرة فاستشكل ذلك إذ لا يظن أحد فضلا عن النبي عليه السلام عدم قدرة الله تعالى عليه وفزع إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فاجابه بما ذكرناه أولا ، وجوز أن يكون من القدرة وتكون مجازا عن اعمالها أى فظن أن لن تعمل قدرتنا فيه أو يكون الكلام من باب التمثيل أى فعل فعل من ظن أن لن نقدر عليه فى مراغمته قومه من غير انتظار لأمرنا ، وقيل : يجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه عليه السلام بوسوسة الشيطان ثم يردعه ويرد بالبرهان كما يفعل المؤمن المحقق بترغبات الشيطان وما يوسوس اليه فى كل وقت ، ومنه (وتظنون بالله الظنونا) والخطاب للمؤمنين . وتعبه صاحب الفرائد بأن مثله عن المؤمن بعيد فضلا عن النبي المعصوم لانه كفر ، وقوله تعالى (تظنون) الخ ليس من هذا القبيل على أنه شامل للخاص وغيرهم ، وبأن الماهجس ولم يستقر لايسمى ظنا ، وبأن الخواطر لا عتب عليها ، وبأنه لو كان حامله على الخرج لم يكن من قبيل الوسوسة . وأجيب بأن الظن بمعنى المهجس فى الخاطر من غير ترجيح مجاز مستعمل والعتب على ذهابه مغاضبا ولاوجه لجملة حاملا على الخروج ، ومع هذا هو وجه لاوجاهة له . وقرأ ابن أبى ليلى . وابو سرف . والسكبي . وحמיד بن قيس . ويعقوب (يقدر) بضم الياء وفتح الدال مخففا ، وعيسى . والحسن بالياء . مفتوحة وكسر الدال ه ﴿ فَنَادَى ﴾ القاء فضيحة أى فكان ماكان من المساهمة والتقام الحوت فنادى ﴿ فى الظلمات ﴾ أى فى الظلمة الشديدة المتكاثفة فى بطن الحوت جعلت الظلمة لشدها كأنها ظلمات ، وانشد السيرافى :

وليل تقول الناس فى ظلماته سواء صحيجات العيون وعورها

أو اجمع على ظاهرة والمراد ظلمة بطن الحوت وظلمة البحر وظلمة الليل ، وقيل : ابتلع حوته حوت أكبر منه فحصل فى ظلمتى بطنى الحوتين وظلمتى البحر والليل ﴿ أَنْ لآلَهَ إِلَّا أَنْتَ ﴾ أى بأنه لاله إلا أنت على أن أن مخففة من الثقيلة والجار مقدر وضمير الشأن محذوف أو أى لاله إلا أنت على أنها مفسرة ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾

أى أنزهك تنزيها لا تقابك من أن يعجزك شيء أو أن يكون ابتلائي بهذا من غير سبب من جهتي ﴿إني كنت من الظالمين﴾ (۸۷) لأنفسهم بتعريضهم للهلاك حيث بادرت إلى المهاجرة من غير أمر على خلاف معتاد الانبياء عليهم السلام ، وهذا اعتراف منه عليه السلام بذنبه واطهار لتوبته ليفرح عنه كرتبه ﴿فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ﴾ أى دعاه الذى دعاه فى ضمن الاعتراف واطهار التوبة على الطيف وجه واحسنه . أخرج أحمد . والترمذى . والنسائى . والحكيم فى نوادر الاصول . والحاكم وصححه . وابن جرير . والبيهقى فى الشعب . وجماعة عن سعد بن أبى وقاص عن النبي ﷺ قال « دعوة ذى النون اذ هو فى بطن الحوت لاله الا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين لم يدع بها مسلم ربه فى شيء قط الا استجاب له » وأخرج ابن أبى حاتم عن الحسن أن ذلك اسم الله تعالى الاعظم ، وأخرج ذلك الحاكم عن سعد مرفوعا ، وقد شاهدت أثر الدعاء به والله تعالى المحدين أمرنى بذلك من أظن ولايته من الغرباء المجاورين فى حضرة الباز الاشهب وكان قد أصابنى من البلا ما لله تعالى أعلم به وفى شرحه طول وأنت ملول .

وجاء عن أنس مرفوعا أنه عليه السلام حين دعا بذلك أقبلت دعوته تحف بالعرش فقالت الملائكة عليهم السلام : هذا صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة فقال الله تعالى : أمتاعون ذلك ؟ قالوا : يارب ومن هو ؟ قال : ذاك عبدى يونس قالوا : عبدك يونس الذى لم يزل يرفع له عمل متقبل ودعوة مجابة يارب أفلا ترحم ما كان يصنع فى الرخا . فتجيبه من البلا . قال : بلى فأمر الحوت فطرحه وذلك قوله تعالى ﴿وَجِئْنَا مِنْهُ﴾ أى الذى ناله حين التقمه الحوت بأن قذفه إلى الساحل بعد ساعات قال الشعبي : التقمه ضحى ولغظه عشية ، وعن قتادة أنه بقى فى بطنه ثلاثة أيام وهو الذى زعمته اليهود ، وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه بقى سبعة أيام ،

وروى ابن أبى حاتم عن أبى مالك أنه بقى أربعين يوما ، وقيل المراد بالغم غم الخطيئة وما تقدم أظهر ، ولم يقل جل شأه فنجياه كما قال تعالى فى قصة أيوب عليه السلام فكشفنا - قال بعض الأجلة - لأنه دعا بالخلص من الضر فكشف المذكور يترتب على استجابته ويونس عليه السلام لم يدع فلم يوجد وجه الترتيب فى استجابته . ورد بأن الفاء فى قصة أيوب عليه السلام تفسيرية والعطف هنا أيضا تفسيري والتفتن طريقه مسلوكة فى البلاغة ، ثم لانسلم أن يونس عليه السلام لم يدع ولو لم يكن منه دعاء لم تتحقق الاستجابة اه .

وتعبه الخجاجى بأنه لا يحصل له ، وكونه تفسيرا لا يدفع السؤال لأن حاصله لم أتى بالفاء ثم ولم يؤت بها هنا ؟ فالظاهر أن يقال : إن الأول دعا . بكشف الضر على وجه التلطف فلما أجل فى الاستجابة وكان السؤال بطريق الايمان ناسب أن يؤتى بالفاء التفضيلية ، وأما هنا فلما هاجر عليه السلام من غير أمر كان ذلك ذنبا بالنسبة إليه عليه السلام كما أشار إليه بقوله (إني كنت من الظالمين) فأوحى اليه هو الدعاء بعدم مؤاخذته بمصدر منه فالاستجابة عبارة عن قبول توبته وعدم مؤاخذته ، وليس ما بعده تفسيرا له بل زيادة إحسان على مطلوبه ولذا عطف بالواو اه . ولا يخفى أن ما ذكره لا يتسنى فى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الغرّب العظيم) وقره لسبحانه (وزكريا إذ نادى ربه رب لنادرنى فردا وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى) إذ لم يكن سؤال نوح عليه السلام بطريق الايمان مع أنه قال تعالى فى قصته

(فجينا) بالفاء، وذكربا عليه السلام لم يصدر منه ما يمد ذنبا بالنسبة إليه ليتطاف في سؤال عدم المؤاخذة مع أنه قال سبحانه في قصته (ووهبنا) بالواو فلا بد حينئذ من بيان نكتة غير ما ذكر للتعريف في كل موضع من هذين الموضوعين بما عبر، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره الشهاب في الآية الأخيرة، وربما يقال: إنه جىء بالفاء التفصيلية في قصتي نوح. وأيوب عليهما السلام اعتناء بشأن الاستجابة لمكان الاجمال والتفصيل لعظم ما كانا فيه وتفارقه جداً، ألا ترى كيف يضرب المثل بيلاء أيوب عليه السلام حيث كان في النفس والأهل والمال واستمر إلى ماشاء الله تعالى وكيف وصف الله تعالى ما نبجى الله سبحانه منه نوحا عليه السلام حيث قال عز وجل (فنجيناه وأهله من الكرب العظيم) ولا كذلك ما كان فيه ذوالنون. وذكربا عليهما السلام بالنسبة إلى ذلك فلذا جىء في آيتيهما بالواو وهي وإن جاءت للتفسير لكن مجيء الفاء لذلك أكثر، ولا يبعد عندي ما ذكره الخفاجي في هذه الآية من كون الاستجابة عبارة عن قبول توبته عليه السلام والتنجية زيادة إحسان على مطلوبه ويقال فيها سيأتي ما استسمعه إن شاء الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ﴾ أي مثل ذلك الانجاء الكامل (تُنَجَّى الْمُؤْمِنِينَ ٨٨) من غموم دعوا الله تعالى فيها بالاخلاص لالانجاء أدنى منه •

وقرأ الجحدري (ننجي) مشددا مضارع نجي. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (نجي) بنون واحدة مضمومة وتشديد الجيم واسكان الياء، وأختار أبو عبيدة هذه القراءة على القراءة بنونين لكونها أوفق بالرسم العثماني لما أنه بنون واحدة، وقال أبو علي في الحجة: روى عن أبي عمرو (نجي) بالادغام والنون لاتدغم في الجيم وإنما أخفيت لأنها ساكنة تخرج من الحياشيم فخذت من الكتاب وهي في اللفظ، ومن قال: تدغم فقد غلط لأن هذه النون تخفى مع حروف الفم وتسمى الاحرف الشجرية وهي الجيم والشين والضاد وتبينها لحن فلما أخفى ظن السامع أنه مدغم انتهى •

وقال أبو الفتح ابن جنى: أصله تنجى كما في قراءة الجحدري فخذت النون الثانية لتروى المثلين والاخرى جىء بها لمعنى والنقل إنما حصل بالثانية وذلك كما حذفت التاء الثانية في (تظاهرون) ولا يضر كونها أصلية وكذا لا يضر عدم اتحاد حركتها مع حركة النون الاولى فان الداعي إلى الحذف اجتماع المثلين مع تعذر الادغام فقول أبي البقاء: إن هذا التوجيه ضعيف لوجوهين، أحدهما أن النون الثانية أصل وهي فاء الكلمة فحذفها يبعد جدا، والثاني أن حركتها غير حركة النون الاولى فلا يستعمل الجمع بينهما بخلاف (تظاهرون) ليس في حيز القبول، وإنما امتنع الحذف في (تنجاني) لحنوف اللبس بالماضي بخلاف ما نحن فيه لأنه لو كان ماضيا لم يسكن آخره، وكونه سكن تخفيفاً بخلاف الظاهر، وقيل هو فعل ماضٍ مبنى للمالم يسم فاعله وسكنت الياء للتخفيف كما في قراءة من قرأ (وذروا ما بقى من الربا) وقوله:

هو الخائفة فارضوا ما رضى لكم ماضى الزميمة ما في حكمه جنف

ونائب الفاعل ضمير المصدر و (المؤمنين) مفعول به، وقد أجاز قيام المصدر مقام الفاعل مع وجود المفعول به الاخفش. والكوفيون. وأبو عبيدة، وخرجوا على ذلك قراءة أبي جعفر (ليجزى قوما) وقوله:

ولو ولدت فقيرة جرو كلب لسب بذلك الكلب الكلابا

والمشهور عن البصرين أنه متى وجد المفعول به لم يقم غيره مقام الفاعل، وقيل إن (المؤمنين) منصوب باضمار فعل أى وكذلك نجى هو أى الانجاء تنجى المؤمنين، وقيل هو منصوب بضمير المصدر والكل كما ترى ﴿وَزَكْرِيَّا﴾ أى واذكر خبره عليه السلام ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا﴾ أى وحيدا بلا ولد يرثني كما يشعر به التذييل بقوله تعالى ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ۝۸۹﴾ ولو كان المراد بلا ولد يصاحبه ويعاونه لقليل وأنت خير الميتين، والمراد بقوله (وأنت خير الوارثين) وأنت خير حتى يبقى بعد ميت، وفيه مدح له تعالى بالبقاء وإشارة إلى فناء من سواه من الاحياء. وفي ذلك استعمار لسحائب لطفه عز وجل، وقيل أراد بذلك رد الأمر إليه سبحانه كأنه قال: إن لم ترزقني ولدا يرثني فانت خير وارث فحسبي أنت. واعترض بأنه لا يناسب مقام الدعاء إذ من آداب الداعي أن يدعو بمجد واجتهاد وتصميم منه. ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلَا يَقُلْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ اِرْحَمِي إِنْ شِئْتَ ارْزُقِي إِنْ شِئْتَ لِيَعِزَمَ مَسْأَلَتُهُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ لَمْ يَكْرَهْ لَهُ﴾، وفي رواية في صحيح مسلم ﴿وَلَيْسَ لِيَعِزَمَ الْمَسْأَلَةُ وَلِيَعِزَمَ الرَّغْبَةُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَتَعَاطَى شَيْءًا أُعْطَاهُ﴾ ويمكن أن يقال: ليس هذا من قبيل ارزقني إن شئت إذ ليس المقصود منه الا اظهار الرضا والاعتماد على الله عز وجل لو لم يجب دعائه وليس المقصود من ارزقني إن شئت ذلك فتأمل.

﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ دعائه ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ نَجِيًّا﴾ وقد مر بيان كيفية ذلك ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ أى أصلحناها للبعاشرة بتحسين خلقها وكانت سيمية الخاق طويلة اللسان كما روى عن ابن عباس. وعطاء بن أرباب. ومحمد ابن كعب القرظي. وعون بن عبيد الله أو أصلحناها له عليه السلام برد شبابها إليها وجعلها لودا وكانت لا تلد كما روى عن ابن جبير. وقادة، وعلى الأول تكون هذه الجملة عطفًا على جملة (استجبنا) لأنه عليه السلام لم يدع بتحسين خلق زوجته.

قال الخفاجي: ويجوز عطفها على (وهبنا) وحينئذ يظهر عطفها بالواو لأنه لما فيه من الزيادة على المطلوب لا يعطف بالفاء التفضيلية، وعلى الثاني العطف على (وهبنا) وقدم هبة يحيى مع توقعها على إصلاح الزوج للولادة لأنها المطلوب الأعظم، والواو لا تقتضى ترتيبًا فلا حاجة لما قيل: المراد بالهبة إرادتها، قال الخفاجي: ولم يقل سبحانه: فوهبنا لأن المراد الامتنان لا التفسير لعدم الاحتياج اليه مع أنه لا يلزم التفسير بالفاء بل قد يكون العطف التفسيري بالواو انتهى، ولا يخفى ما فيه فتدبر، وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ تعليل لما فصل من فنون احسانه المتعلقة بالانبياء المدكورين سابقا عليهم السلام، فضمائر الجمع للانبياء المتقدمين، وقيل: لزكريا. وزوجه. ويحيى، والجملة تعليل لما يفهم من الكلام من حصول القرين والزلفى والمراتب العالية لهم أو استئناف وقع جوابا عن سؤال تقديره ما حالهم؟ والمعول عليه ما تقدم، والمعنى إنهم كانوا يجتهدون ويرغبون في أنواع الأعمال الحسنة وكثيرا ما يتسرع أسرع بنى لما فيه من معنى الجد والرغبة فليست في معنى إلى أو للتعليل ولا الكلام من قبيل \* يجرح في عراقبها نصلي \* ﴿وَيَدْعُونََنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ أى راغبين في نعمنا وراغبين من نعمنا أو راغبين في قبول أعمالهم وراغبين من ردها، فرغبا ورهبا مصدران في موضع



الحال بتأويلها باسم الفاعل ، ويجوز أن يكون ذلك بتقدير مضاف أى ذوى رغب ، ويجوز إيقاظهما على الظاهر مبالغة ، وجوز أن يكونا جمعين كخدم جمع خادم لكن قالوا . إن هذا الجمع مسموع فى ألفاظ نادرة ، وجوز أن يكونا نصباعلى التعليل أى لأجل الرغبة والرغبة ، وجوز أبو البقاء نصبهما على المصدر نحو قدمت جلوسا وهو كما ترى •

وحكى فى مجمع البيان أن الدعاء رغبة يبطون الألف ورهبة بظهورها ، وقد قال به بعض علمائنا ، والظاهر أن الجملة معطوفة على جملة (يسارعون) فهى داخله معها فى حيز (كانوا) ، وفى عدم إعادتها زلى أن الدعاء المذكور من توابع تلك المسارعة ، وقرأت فرقة (يدعونا) بخذف نون الرفع ، وقرأ طلحة (يدعونا) بنون مشددة أدغم نون الرفع فى نون ضمير النصب ، وقرأ (رغباً ورهباً) بفتح الراء واسكان مابعدهما (ورغباً ورهباً) بالضم والاسكان ﴿ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ۝ ٩ ﴾ أى محتبتين متضرعين أو دائمي الوجل ، وحاصل التعليل أنهم نالوا من الله تعالى ما نالوا بسبب اتصافهم بهذه الخصال الحميدة •

وقوله تعالى ﴿ وَآتَىٰ أَحْسَنَ فَرَجًا ﴾ نصب نصابه نظائره السابقة ، وقيل رفع على الابتداء والخبر محذوف أى ما يتلى عليكم أو هو قوله تعالى ﴿ فَفَتَحْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا ﴾ والفاء زائدة عندمن يحجزه ، والمراد بالوصول مریم عليها السلام ، والاحصان بمعناه اللغوى وهو المنع مطلقاً ، والفرج فى الأصل الشق بين الشئين كالفرجة وما بين الرجلين ويكنى به عن السواة وكثر حتى صار كالصريح فى ذلك وهو المراد به هنا عند جماعة أى منعت فرجها من النكاح بقصميه كما قالت (ولم يمسنى بشر ولم أك بغياً) وكان التبدل إذ ذلك مشروعا للنساء والرجال ، وقيل الفرج هنا جيب قريصها منعت من جبريل عليه السلام لما قرب منها لينفخ حيث لم تعرفه •

وعبر عنها بما ذكر لتفخيم شأنها وتزجها عما زعموه فى حقها ، والمراد من الروح معناه المعروف ، والاضافة إلى ضميره تعالى للتشريف ، ونفخ الروح عبارة عن الاحياء وليس هناك نفخ حقيقة . ثم هذا الاحياء لعيسى عليه السلام وهو لكونه فى بطنها صح أن يقال : نفخنا فيها فان ما يكون فيها فى الشئ يكون فيه فلا يلزم أن يكون المعنى أحييناها وليس بمراد ، وهذا كما يقول الزمار . نفخت فى بيت فلان وهو قد نفخ فى المزمار فى بيته ، وقال ابو حيان : الكلام على تقدير مضاف أى نفخنا فى ابناها •

ويجوز أن يكون المراد من الروح جبريل عليه السلام كما قيل فى قوله تعالى (فارسلنا إليها روحنا) ومن ابتدائية وهناك نفخ حقيقة وإسناده إليه تعالى مجاز أى نفخنا فيها من جهة روحنا ، وكان جبريل عليه السلام قد نفخ من جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها فصاح أن النفخ فيها من غير غبار يحتاج إلى النفخ ، ثم النفخ لازم وقد يتعدى فيقال نفخنا الروح •

وقد جاء ذلك فى بعض الشواذ ونص عليه بمض الاجلة فانكاره من عدم الاطلاع ﴿ وَجَمَلْنَاهَا وَابْنَاهَا ﴾ أى جعلنا قصتها أو حالها ﴿ آيَةً لِلْعَالَمِينَ ۝ ٩١ ﴾ فان من تأمل حالهما تحقق كمال قدرته عز وجل ، فالمراد بالآية ما حصل بهما من الآيات التامة مع تكاثر آيات كل واحد منهما ، وقيل أريد بالآية الجنس الشامل لكل واحد منهما من الآيات المستقلة ، وقيل: المعنى وجعلناها آية وابناها آية فحذفت الأولى لدلالة الثانية عليها

واستدل بذكر مرهم عليها السلام مع الانبياء في هذه السورة على أنها كانت نبية إذ قرنت معهم في الذكر . وفيه أنه لا يلزم من ذكرهم معها كونها منهم ولعلها إنما ذكرت لأجل عيسى عليه السلام ، وناسب ذكرهما هنا قصة زكريا وزوجه وابنهما يحيى للقرابة التي بينهم عليهم السلام ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ ﴾ خطاب للناس قاطبة ، والاشارة إلى ملة التوحيد والاسلام وذلك من باب ( هذا فراق بيني وبينك ) وهذا أخوك تصور المشار اليه في الذهن وأشير اليه ، وفيه أنه متميز لكل التمييز ، لهذا لم يبين بالوصف ، والآية على ما قاله صاحب المطلع أصلها القوم مجتمعون على دين واحد ثم اتسع فيها حتى أطلقت على نفس الدين ، والأشهر أنها الناس المجتمعون على أمر أو في زمان وأطلاقها على نفس الدين مجاز ، وظاهر كلام الراغب أنه حقيقة أيضا وهو المراد هنا ، وأريد بالجملة الخبرية الامر بالمحافظة على تلك الملة ومراعاة حقوقها ، والمعنى أن ملة الاسلام ملتكم التي يجب أن تحافظوا على حدودها وتراعوا حقوقها فافعلوا ذلك ، وقوله تعالى ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ نصب على الحال من ( أمة ) ( العامل فيها اسم الاشارة ، ويجوز أن يكون العامل في الحال غير العامل في صاحبها وإن كان الاكثر الاتحاد كما في شرح التسهيل لأبي حيان ، وقيل بدل من ( هذه ) ومعنى وحدتها اتفاق الانبياء عليهم السلام عاينها أى إن هذه أمتكم أمة غير مختلفة فيما بين الانبياء عليهم السلام بل أحصوا كلهم عليها فلم يتبدل في عصر من الأعصار كما تبدلت الفروع ، وقيل معنى وحدتها عدم مشاركة غيرها وهو الشرك لها في القبول وصحة الاتباع •

وجوز أن تكون الاشارة إلى طريقة الانبياء المذكورين عليهم السلام والمراد بها التوحيد أيضا ، وقيل : هي اشارة إلى طريقة ابراهيم عليه السلام والسكلام متصل بقصته وهو بعيد جدا ، وأبعد منه بمراحل ما قيل إنها اشارة إلى ملة عيسى عليه السلام والسكلام متصل بما عنده كأنه قيل وجعلناها وابنها آية العالمين قائلين لهم إن هذه أى الملة التي بعث بها عيسى أمتكم الخ بل لا يدعى أن يلتفت اليه أصلا ، وقيل : إن ( هذه ) اشارة إلى جماعة الانبياء المذكورين عليهم السلام والامة بمعنى الجماعة أى إن هؤلاء جماعتكم التي يازمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحق غير مختلفين ، وفيه جهة حسن كما لا يخفى ، والأول أحسن وعليه جمهور المفسرين وهو المروى عن ابن عباس . ومجاهد . وقتادة ، وجوز بعضهم كون الخطاب للمؤمنين كافة ، وجعله الطيبي للمعاندين خاصة حيث قال في وجه ترتيب النظم الكريم : إن هذه السورة نازلة في بيان النبوة وما يتعلق بها والمخاطبون المعاندون من أمة محمد ﷺ فلما فرغ من بيان النبوة وتكريمه تقريراً ومن ذكر الانبياء عليهم السلام مسليا عاد إلى خطابهم بقوله تعالى شأنه ( إن هذه أمتكم ) الخ أى هذه الملة التي كررتها عليكم ملة واحدة اختارها لكم لتمسكوا بها وبعبادة الله تعالى والبول بالتوحيد وهي التي أدعوكم اليها لتعضوا عليها بالنواجذ لأن سائر الكتب نازلة في شأنها والانبياء كلهم مبعثون للدعوة اليها ومتفقون عليها ، ثم لما علم اصرارهم قيل ( ونقطعوا ) الخ ، وحاصل المعنى الملة واحدة والرب واحد والانبياء عليهم السلام متفقون عليها وهؤلاء اليمداء جعلوا أمر الدين الواحد فيما بينهم قطعا كما يتوزع الجماعة الشيء الواحد انتهى ، والظاهر العموم ، وأمر النظم عليه يؤخذ من كلام الطيبي بادنى التفات . وقرأ الحسن ( أمتكم ) بالنصب على أنه بدل من ( هذه ) أو عطف بيان

عليه (أمة واحدة) بالرفع على أنه خبر إن . وقرأ هو أيضا وابن اسحق . والاشبه العقيلي . وأبو حنيفة . وابن أبي عتبة . والجمع . وهرون عن أبي عمرو . والزعفراني برفعهما على أنهما خبرا إن ، وقيل : الأول خبر والثاني بدل منه بدل نكرة من معرفة أو هو خبر مبتدا محذوف أي هي أمة واحدة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أي أنا الحكيم اله واحد ﴿ فَأَعْبُدُونِ ٩٢ ﴾ خاصة ؛ وتفسير الرب بالاله لأنه رتب عليه الامر بالعبادة ، والدلالة على الوحدة من حدة الملة ، وفي لفظ الرب اشعار بذلك من حيث أن الرب وإن توهم جواز تعدده في نفسه لا يمكن أن يكون لسلك مرئوب الارب واحد لأنه مفيض الوجود وبالاته معا ، وفي العدول إلى لفظ الرب ترجيح جانب الرحمة وأنه تعالى يدعوهم إلى عبادته بلسان الترغيب والبسط قاله في الكشف ه

﴿ وَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ ﴾ أي جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا على أن تقطع مضمن معنى الجمل فلذا تعدى إلى (أمرهم) بنفسه ، وقال أبو البقاء : تقطعوا أمرهم أي في أمرهم أي تفرقوا ، وقيل : عدى بنفسه لأنه بمعنى قطعوا أي أفرقوا ، وقيل : (أمرهم) تمييز محمول عن الفاعل أي تقطع أمرهم انتهى ، وما ذكر أولا أظهر وأمر التمييز لا يخفى على ذي تمييز ، ثم أصل السلام وتقطعت أمركم بينهم على الخطاب فالتفت إلى الغيبة لينبئ عليهم ما فعلوا من التفرق في الدين وجعله قطعا موزعة وينتهي ذلك إلى الآخرين كأنه قيل ألا ترون إلى عظم ما ارتكب هؤلاء في دين الله تعالى الذي أجمعت عليه كافة الانبياء عليهم السلام وفي ذلك ذم للاختلاف في الاصول ه

﴿ كُلُّ ﴾ أي كل واحدة من الفرق المتقطعة وكل واحد من أحاد كل واحدة من تلك الفرق ﴿ أَلَيْسَ رَاجِعُونَ ٩٣ ﴾ بالبعث لا إلى غيرنا فنجاز بهم حينئذ بحسب أعمالهم ، ولا يخفى ما في الجملة من الدلالة على الثبوت والتحقق ه وقوله تعالى ﴿ قَنْ يَمَعَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ ﴾ تفصيل للجزاء أي فمن يعمل بعض الصالحات وبعضها من الصالحات ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ بما يجب الايمان به ﴿ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ ﴾ أي لا حرمان لثواب عمله ذلك ، عبر عنه بالكفران الذي هو ستر النعمة وجودها لبيان حال نزاهته تعالى عنه بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من القبائح ، وابرز الاثابة في معرض الامور الواجبة عليه تعالى ونفى الجنس المفيد للعموم للبالغ في التنزيه ، والظاهر أن التركيب على طرز «لامانع لما أعطيت» والكلام فيه مشهور بين علماء العربية ؛ وعبر عن العمل بالسعي لظاهر الاعتماد به ، وفي حرف عبد الله (فلا كفر) والمعنى واحد ﴿ وَأَنَا لَهُ ﴾ أي لسعيه ، وقيل : الضمير لمن وليس بشئ . ﴿ كَاتِبُونَ ٩٤ ﴾ أي مثبتون في صحيفة عمله لا يضيع بوجه ما، واستدل بالآية على أن قبول العمل الصالح مطلقا مشروط بالايمان وهو قول لبعضهم ، وقال آخرون : الايمان شرط لقبول ما يحتاج إلى التنية من الاعمال ، وتحقيقة في موضعه ه

﴿ وَحَرَّامٌ عَلَى قَرْبَةٍ ﴾ أي على أهل قرية فالكلام على تقديره . صاف أو القرية مجاز عن أهلها . والحرام مستعار للمتعمق وجوده بجماع أن كل واحد منهما غير مرجو الحصول ، وقال الراغب : الحرام المنوع منه إما بتسخير إلهي وإما بمنع قهري وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يرتسم أمره ، وذكر أنه قد حمل في هذه الآية على التحريم بالتسخير كما في قوله تعالى : (وحرمتنا عليه المراضع) وقرأ أبو حنيفة وحرة والكسائي . وأبو بكر . وطلحة والأعمش . وأبو عمرو في رواية (وحرم) بكسر الحاء وسكون الراء . ه

وقرأ قتادة . ومطار الوراق . ومحبوب عن أبي عمرو بفتح الحاء وسكون الراء ، وقرأ عكرمة ( وحرم ) الحاء وكسر الراء والتونين . وقرأ ابن عباس . وعكرمة أيضا . وابن المسيب . وقاتدة أيضا بكسر الراء وفتح الحاء والميم على المضى . وقرأ ابن عباس . وعكرمة بخلاف عنهما . وأبو العالية . وزيد بن علي بضم الراء وفتح الحاء والميم على المضى أيضا ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قرأ بفتح الحاء والراء والميم على المضى أيضا . وقرأ الباقى ( وحرم ) بضم الحاء وكسر الراء مشددة وفتح الميم على أنه فعل ماض مبنى لما لم يسم فاعله .

( أَهْلَكْنَاهَا ) أى قدرنا هلاكها أو حكمنا به فى الأزل لغاية طغيانهم وعترهم فيما لا يزال \*

وقرأ السلى . وقاتدة ( أهلكتها ) ببناء المتكلم ، وقوله تعالى : ( أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ٩٥ ) فى تأويل اسم مرفوع على الابتداء خبره ( حرام ) قال ابن الحاجب فى أماليه : ويجب حينئذ تقديمه لما تقرر فى النحو من أن الخبر عن أن يجب تقديمه ، وجوز أن يكون ( حرام ) مبتدأ ( أنهم ) فاعله سد مسد خبره وإن لم يعتمد على نفي أو استفهام بناء على مذهب الأخفش فإنه لا يشترط فى ذلك الاعتداد خلافا للجمهور كما هو المشهور . وذهب ابن مالك أن رفع الوصف الواقع مبتدأ للكتفى به عن الخبر من غير اعتماد جائز بلاخلاف وإنما الخلاف فى الاستحسان وعدمه فسيبويه يقول : هو ليس بحسن والاختش يقول : هو حسن وكذا الكوفيون كما فى شرح التسهيل ، والجملة لتقرير ما قبلها من قوله تعالى ( كل الينا راجعون ) وما فى أن من معنى التحقيق معتبر فى النفي المستفاد فى ( حرام ) لا فى المنفى أى بمنع البتة عدم رجوعهم الينا للجزاء لأن عدم رجوعهم المحقق بمنع ، وتخصيص امتناع عدم رجوعهم بالذكر مع شمول الامتناع لعدم رجوع الكل حسبا ، نطق به قوله تعالى ( كل الينا راجعون ) لأنهم المنكرون للبعث والرجوع دون غيرهم ، وهذا المعنى يحكى عن أبى مسلم بن بحر ، ونقله أبو حيان عنه لكنه قال : إن الغرض من الجملة على ذلك ابطال قول من ينكر البعث ، وتحقيق ما تقدم من أنه لا كفران لسمى أحد وأنه يجزى على ذلك يوم القيامة ، ولا يخفى ما فيه . وقال أبو عتبة : المعنى ويمتنع على قرية قدرنا هلاكها أو حكمنا به رجوعهم الينا أى توتهم على أن ( لا ) سيف خطيب مثلها فى قوله تعالى ( ما منعك أن لاتسجد ) فى قول ، وقيل ( حرام ) بمعنى واجب كما فى قول الخنساء :

وان حراما لا أرى الدهر باكيا على شجرة الايبكيت على صخر

ومن ذلك قوله تعالى ( قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لاتسركوا ) الخ فان ترك الشرك واجب ، وعلى هذا قال مجاهد . والحسن ( لا يرجعون ) لا يتوبون عن الشرك .

وقال قتادة . ومقاتل : لا يرجعون إلى الدنيا ، والظاهر على هذا أن المراد بأهلكناها أو جدنا اهلاكها بالعمل ، والمراد بالهلاك الهلاك الحسى ، ويجوز على القول بأن المراد بعدم الرجوع عدم التوبة أن يراد به الهلاك المندوبى بالكفر والمعاصى . وقرئ ( أنهم ) بكسر الهزة على أن الجملة استئناف تدل على ما قبلها ، فحرام خبر مبتدأ محذوف أى حرام عليها ذلك وهو ما ذكر فى الآية السابقة من العمل الصالح المشفوع بالايان والسمى المشكور ثم علل بقوله تعالى ( أنهم لا يرجعون ) عمائم عليه من الكفر فكيف لا يمتنع ذلك ، ويجوز حمل الكلام على قراءة الجمهور بالفتح على هذا المعنى محذوف حرف التعليل أى لأنهم لا يرجعون . والزجاج قدر المبتدأ فى ذلك أن يتقبل عملهم فقال : المعنى وحرام على قرية حكمنا بهلاكها أن يتقبل عملهم لأنهم لا يتوبون

ودل على ذلك قوله تعالى قبل : ( فلا كفران لسعيه ) حيث أن المراد منه يتقبل عمله و( حتى ) في قوله تعالى :  
**( حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ )** ابتدائية والكلام بعدها غاية لما يدل عليه ما قبلها كأنه قيل: يستمرون  
على ما هم عليه من الهلاك حتى اذا قامت القيامة يرجعون اليها ويقولون يا ويلنا الخ أو غاية للحرمة أى يستمر  
امتناع رجوعهم الى التوبة حتى اذا قامت القيامة يرجعون اليها وذلك حين لا يتفهم الرجوع أو غاية لعدم  
الرجوع عن الكفر أى لا يرجعون عنه حتى اذا قامت القيامة يرجعون عنه وهو حين لا يتفهم ذلك ، وهذا بحسب  
تعدد الأقوال في معنى الآية المتقدمة والتوزيع غير خفي، وقال ابن عطية: حتى متعلقة بقوله تعالى : ( تقطعوا ) الخ  
قال أبو حيان : وفيه بعد من كثرة الفصل ولكنه من جهة المعنى جيد ، وحاصله أنهم لا يزالون مختلفين  
غير مجتمعين على دين الحق إلى قرب مجيء الساعة فاذا جاءت الساعة انقطع ذلك الاختلاف وعلم الجميع أن  
مولاهم الحق وأن الدين المنجى كان دين التوحيد ، ونسبة الفتح إلى يأجوج ومأجوج مجاز وهي حقيقة  
إلى السد أو الكلام على حذف المضاف وهو السد وإقامة المضاف اليه مقامه . وقرأت فرقة ( فتحت ) بالتشديد،  
وتقدم الكلام في يأجوج ومأجوج ( **وَمَمَّ** ) أى يأجوج ومأجوج ، وقيل الناس وروى عن مجاهد  
( **مَنْ كُلَّ حَدَبٍ** ) أى مرتفع من الارض كجبل وأكمة . وقرأ ابن عباس ( حدث ) بالجيم والثاء المثلثة وهو  
القبر ، وهذه القراءة تؤيد رجوع الضمير إلى الناس ، وقرأه بالجيم والثاء عند تميم ولا يختص  
ابداها عندهم في آخر الكلمة فانهم يقولون معثور مكان مغفور ( **يَسْأَلُونَ ٩٩** ) أى يسرعون ، وأصل  
النسبان بفتحين مقاربة الخطو مع الأمرار ، قيل ويختص وضعا بالذنب وعليه يكون مجازا هنا . وقرأ ابن  
اسحق . وأبو السمال بضم السين ( **وَأَقْرَبَ** ) أى قرب ، وقيل هو أبلغ في القرب من قرب ( **الْوَعْدُ الْحَقُّ** )  
وهو ما بعد النفخة الثانية من البعث والحساب والجزاء لا النفخة الأولى ، والجملة عطف على ( فتحت  
يأجوج ) ثم ان هذا الفتح في زمن نزول عيسى عليه السلام من السماء وبعد قتله الدجال عند باب لد الشرقى،  
فقد أخرج مسلم . وأبو داود . والترمذى . والنسائي . وابن ماجه من حديث طويل « ان الله تعالى يوحى  
إلى عيسى عليه السلام بعد ان يقتل الدجال انى قد اخرجت عبادا من عبادى لا يدان لك بقاتلهم فحرز عبادى  
إلى الطور فيبعث الله تعالى يأجوج ومأجوج وهم كما قال الله تعالى ( من كل حدب يسفلون ) فيرغب عيسى  
عليه السلام وأصحابه إلى الله عز وجل فيرسل عليهم نفسا في رقابهم فيصيحون موتى كموت نفس واحدة  
فيهبط عيسى عليه السلام وأصحابه فيرسل عليهم طيرا كاعتناق البخت فتحملهم فتنزلهم حيث شاء الله تعالى  
ويرسل الله عز وجل مطرا لا يكن منه نبت مدر ولا وبر اربعين يوما فينسل الارض حتى يتركها زلفة ويقال  
للارض انبى ثم ترك فيومئذ يأكل النفر من الرماة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى ان اللقحة من  
الابل لتكفى الفتام من الناس واللقحة من البقر تكفى الفخذ والشاة من الغنم تكفى البيت فبينما هم على ذلك إذ  
بعث الله تعالى ريحا طيبة تحت آباطهم فتقبض روح كل مسلم ويبقى شرار الناس يهارجون تهارج المحرو عليهم  
تقوم الساعة « وجاء من حديث رواه أحمد . وجماعة « ان الساعة بعد أن يهلك يأجوج ومأجوج كالحاميل  
الم لا يدري أهلها حتى تفجأهم بولادها ليلاً أو نهاراً » وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال : ذكر لنا ان

النبي ﷺ قال « لو تجت فرس عند خروجهم ما ركب فلوها حتى تقوم الساعة » وهذا مبالغة في القرب بالخبر الذي قبله .

( فاذا هي شاخصه ابصار الذين كفروا ) جواب الشرط ، وإذا لل مفاجأة وهي تسد مسد الغاء الجزائية في الربط وليست عوضا عنها فمتى كانت الجملة الاسمية الواقعة جزاء مقترنة بهم لم تحتج إلى الغاء نحو ( إذا هم يقنطون ) وإذا جىء بها معاً كما هنا يتقوى لربط ، والضمير للقصة والشأن وهو مبتدأ و ( شاخصه ) خبر مقدم و ( ابصار ) مبتدأ مؤخر ، والجملة خبر الضمير ، ولا يجوز أن يكون ( شاخصه ) الخبر و ( ابصار ) مرفوعاً به لأن خبر الضمير الشأن لا يكون إلا جملة مصححاً بحزمها ، وأجاز بعض الكوفيين كونه مفرداً فيجوز ما ذكر عنده وعن الفراء أن « هي » ضمير الأبصار فهو ضمير مبهم يفسره ما في حيز خبره ؛ وعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة في مثل ذلك جائز عند ابن مالك . وغيره كما في ضمير الشأن ، ومن ذلك قوله :

• هو الجدد حتى تفضل الدين أختها • بل نقل عن الفراء أنه متى دل الكلام على المرجع وذكر بعده ما يفسره وإن لم يكن في حيز خبره لا يضر تقدمه ، وأشد قوله :

فلا وأبها لا تقول خليلي أافرغني مالك بن أبي كعب

ونقل عنه أيضا أن ( هي ) ضمير فصل و عماد يصلح موضعه هو وأشد قوله :

ثوب ودينار وشاة ودرهم فهل هو مرفوع مما ههنا رأس

وهذا لا يتمشى الأعلى أحد قولى الكسائي من إجازته تقديم الفصل مع الخبر على المبتدأ وقول من أجاز :  
 بونه قبل خبر نكرة ؛ وذكر العياشي أن الكلام قد تم عند قوله تعالى : ( فاذا هي ) أى إذا هي أى الساعة حاصله  
 أو بارزة أو واقعة ثم ابتدئ فقيل ( شاخصه ابصار الذين كفروا ) وهو وجه متكلف متناظر التركيب ،  
 وقيل : جواب الشرط ( اقترب ) والواو سيف خطيب . ونقل ذلك في مجمع البيان عن الفراء •

ونقل عن الزجاج أن البصريين لا يجوزون زيادة الواو وأن الجواب عندهم قوله تعالى : ( يَا وَيْلَتَا )  
 أى القول المقدر قبله فإنه بتقدير قالوا يا ويلنا ، ومن جعل الجواب ما تقدم قدر القول ههنا أيضا وجمله حالا  
 من الموصول يقولون أو قائلين « يا ويلنا » وجوز كون جملة يقولون يا ويلنا استثناء ، وشخص الأوبار رفع  
 أجفانها إلى فوق من دون أن تطرف وذلك للكفرة يوم القيامة . من شدة الهول ، وأرادوا من نداء الويل التحسر  
 وكأنهم قالوا : يا ويلنا تعال فهذا أو انت حضورك ( قَدْ كُنَّا ) في الدنيا ( في غفلة ) تامة ( من هذا )  
 الذى دهمنا من البعث والرجوع اليه عز وجل للجزاء ، وقيل : من هذا اليوم ولم نعلم أنه حق ( بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ۙ )  
 اضرب عن وصف أنفسهم بالغفلة أى لم تكن في غفلة منه حيث نهينا عليه بالآيات والنذر بل كنا ظالمين  
 بترك الآيات والنذر مكذبين بها أو ظالمين لأنفسنا بتمريرها للعذاب الخالد بالتكذيب •

وقوله تعالى ( إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ) خطاب للكفار مكة وتصريح بمآل أمرهم  
 مع كونه معلوماً مسبقاً على وجه الإجمال مبالغة في الإنذار وإزاحة الأعداء ، فإشارة عن أصنامهم ، والتعبير  
 عنها بما على بابها لأنها على المشهور لما لا يعقل فلا يرد أن عيسى . وعزيراً . والملائكة عليهم الصلاة والسلام

عبدوا من دون الله تعالى منع أن الحكم لا يشملهم ، وشاع أن عبد الله بن الزبيرى (١) القرشى اعترض بذلك قبل اسلامه على رسول الله ﷺ فقال له عليه الصلاة والسلام : يا غلام ما أجرك بلغة قومك لاني قلت ( وما تعبدون ) وما لم يقل ولم أقل ومن تعبدون . وثقه ابن حجر في تخريج احاديث الكشاف بأنه اشهر على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم (٢) وهو لأصل له ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مستنداً ولا غير مستند ، الوضع عليه ظاهر والمعجب من نقله من المحدثين انتهى ، وبشكل على ما قلنا ، أخرجه أبو داود في ناسخه . وابن المنذر . وابن مردويه . والطبراني عن ابن عباس قال : لما نزل ( إنكم وما تعبدون ) الخ شق ذلك على أهل مكة وقالوا : أتشتتم آلهتنا فقال ابن الزبيرى : أنا أخصم لكم محمداً ادعوه لى فدعى عليه الصلاة والسلام فقال : يا محمد هذا شيء لآلهتنا خاصة أم لكل من عبد من دون الله تعالى ؟ قال : بل لكل من عبد من دون الله تعالى فقال ابن الزبيرى : خصمت ورب هذه البنية - يعنى الكعبة - ألت تزعم يا محمد أن عيسى عبد صالح وأن عزيراً عبد صالح وأن الملائكة صالحون ؟ قال : بلى قال : فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيراً وهذه بنو ملبح (٣) تعبد الملائكة فضح أهل مكة وفرحوا فنزلت ( إن الذين سبقت لهم منا الحسنى ) الخ ( وما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون ) الخ ، وجاء في روايات أخر ما يعضده فان ظاهر ذلك أن ما هنا شامل للعقلاء وغيرهم . وأجيب بأن الشمول للعقلاء الذى ادعاه رسول الله ﷺ كان طريق دلالته النص بجامع الشركة في العبودية من دون الله تعالى فلذا أشار ﷺ إلى عموم الآية بطريق الدلالة اعترض ابن الزبيرى بما اعترض وتوهم أنه قد بلغ الغرض فتولى الله تعالى الجواب بنفسه بقوله عز وجل ( إن الذين سبقت لهم منا الحسنى ) الآية . وحاصله تخصيص العموم المهوم من دلالته النص بما سوى الصالحات الذين سبقت لهم الحسنى فيبقى الشياطين الذين عبدوا من دون الله سبحانه داخلين والحكم بحكم دلالته النص فيفيد النص بعد هذا التخصيص عبارة ودلالة حكم الاصنام والشياطين ويندع الاعتراض ، وقال بعضهم : ان (١٠) نعم العقلاء ، غيرهم وهو مذهب جمهور أئمة اللغة كما قال العلامة الثانى في التلويح . ودليل ذلك النص والاطلاق . والمعنى . أما النص فقوله تعالى ( وما خلق الذكر والاثير ) وقوله سبحانه ( والسما وما بناها ) وقوله سبحانه ( ولا أتمم عابدون ما أعبد ) وأما الاطلاق فن وجيه ، الاول أن ( ما ) قد تطلق بمعنى الذى باتفاق أهل اللغة والذى يصح اطلاقه على من يعقل بدليل قولهم الذى جاء زيد فما كذلك ، الثانى أنه يصح أن يقال ما فى دارى من العبيد أحرار ، وأما المعنى فمن وجهين أيضاً ، الاول أن مشركى قريش كما جاء من عدة طرق عن ابن عباس لما سمعوا هذه الآية اعترضوا بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام . وهم من فصحاء العرب فلزم يفهموا العموم لما اعترضوا ، الثانى أن ( ما ) لو كانت مختصة بغير العالم لما احتجج إلى قوله تعالى ( من دون الله ) وحيث كانت بعمومها متناولة له عز وجل احتجج إلى التقييد بقوله سبحانه ( من دون الله ) وحينئذ تكون الآية شاملة عبادة لاولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام ويكون الجواب الذى تولاها الله تعالى بنفسه جواباً بالتخصيص ، وفى ذلك حجة للشافعى فى قوله يجوز تخصيص العام بكلام مستقل متراخ خلفاً للحنفية . وأجيب بأن ما ذكر من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز اطلاق ( ما ) على من يعلم ولا يلزم من ذلك

(١) أى سبى الخلق اه منه (٢) كشرح المواقف وغيره مما لا يحصى اه منه (٣) بالتصغير بطن من خرافاه منه

أن تكون ظاهرة فيه أو فيها يعمله بل هي ظاهرة في غير العالم لاسيما هنا لأن الخطاب مع عبدة الأصنام وإذا كانت ظاهرة فيما لا يعقل وجب تنزيلها عليه ، وما ذكر من الوجه الأول في المعنى فليس بنص في أن المعتضدين إنما اعترضوا لفهمهم العموم من (ما) وضعا لجواز أن يكون ذلك لفهمهم إياه من دلالة النص كما مر ، وما ذكر من الوجه الثاني من عدم الاحتياج إلى قوله تعالى ( من دون الله ) فإما يصح أن لو لم تكن فيه فائدة ، وفائدته مع التأكيد تقييح ما كانوا عليه ، وإن سلمنا أن (ما) حقيقة فيمن يعقل فلا نسلم أن بيان التخصيص لم يكن مقارنا للآية فإن دليل العقل صالح للتخصيص خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين ، والعقل قد دل على امتناع تعذيب أحد بجرم صادر من غيره اللهم إلا أن يكون راضيا بجرم ذلك الغير ، وأحد من العقلاء لم يخطئ بياله رضا المسيح . وعزير . والملائكة عليهم السلام بعبادة من عبدهم ومماثل هذا الدليل العقلي فلا نسلم عدم مقارنته للآية ، وأما قوله تعالى ( إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى ) الآية فإما ورد تأكيذا بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي مع الاستغناء عن أصله أما أن يكون هو المستقل بالبيان فلا ، وعدم تعرضه ﷺ للدليل العقلي لم يكن لأنه لم يكن بل لأنه عليه الصلاة والسلام لما رآهم لم يلتفتوا إليه وأعرضوا عنه فاعترضوا بما اعترضوا مع ظهوره انتظار ما يقويه من الدليل السمعي أو لأن الوحي سبقه عليه الصلاة والسلام فنزلت الآية قبل أن يذهبهم على ذلك ، وقيل : إنهم تعنتوا بنوع من المجاز فنزل ما يدفعه . وقيل : إن هذا خبر لا تكليف فيه والاختلاف في جواز تأخير البيان مخصوص بما فيه تكليف ، وفيه نظر ، وقال العلامة ابن السكال : لا خلاف بيننا وبين الشافعي في قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل . تراخ إنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي أو نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج بقوله تعالى ( وما تعبدون من دون الله ) لأن الثابت به على تقدير التمام قصر العام بالمتراخي والخلاف فيما وراءه والهيل قاصر عن بيانه وللجواب بأن ما تعبدون لا يتناول عيسى . وعزيرا والملائكة عليهم السلام لأن (ما) لغير العقلاء لما أنه على خلاف ما عليه الجمهور بل لأنهم ما عبدوا حقيقة على ما أفصح عنه ﷺ حين قال ابن الزبيرى : أليس اليهود عبدوا عزيرا والصابري عبدوا المسيح وبنو ماريح عبدوا الملائكة بقوله ﷺ : بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فقوله تعالى ( إن الذين ) الآية لدفع ذهب الوهم إلى تناول لهم نظرا إلى الظاهر •

وجوابه ﷺ بذلك مما رواه ابن مردويه . والواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفيه فائز الله تعالى ( إن الذين سبقتم ) الآية ، وعلى وفق هذا ورد جواب الملائكة عليهم السلام في قوله تعالى ( ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أمؤلات إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت وإينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن ) والجمع بين هذه الرواية والرواية السابقة أنه ﷺ بعد أن ذكر لابن الزبيرى أن الآية عامة لكل من عبد من دون الله تعالى بطريق دلالة النص وقال ابن الزبيرى : ليس اليهود الخ ذكر عدم تناولها المذكورين عليهم السلام من حيث أنهم لم يشار كوا الأصنام في العبودية من دون الله تعالى لعدم أمرهم ولا رضام بما كان الكفرة يفعلون ، وأعل فيه رمزا خفيا إلى الدليل العقلي على عدم مؤاخذتهم ثم نزلت الآية تأكيدا لعدم التناول ، لكن لا يخفى أن هذه الرواية إن صحت تقتضى أن لا تكون الأصنام معبودة أيضا لأنهم لم تأمرهم بالعبادة فلا تكون ( ما ) مطلقة عليها بل على الشياطين بناء على أنها هي الأمرية الراضية بذلك فهي معبوداتهم ، ولذا قال إبراهيم عليه السلام ( يا أبت لا تعبد الشيطان ) مع أنه كان يعبد الأصنام ظاهرا •



ووجه إطلاقها عليها بناء على أنها ليست لذوى العقول أنها أجريت مجرى الجمادات لكفرها، وفي قوله **وَاللَّيْلِ** التي أمرتهم دون الذين أمرهم إشارة إلى ذلك، ثم في عدم تناول الآية الأصنام هنا من البعد ما فيه فاعلم هذه الرواية لم تثبت، ولولا أنها أبي السعود كلام مبناه خبر أنه **وَاللَّيْلِ** رد على ابن الزبير بقوله ما أجهلك بلغة قومك النخ، وقد علمت ما قاله الحافظ ابن حجر فيه وهو أمثاله المعول عليهم في أمثال ذلك فلا ينبغي الاعتراض بذكره في أحكام الآدمي. وشرح المواقب. وفصول البدائع للفنارى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فها. ولا كصدا. ومرعى ولا للسعدان. وأورد على القول بأن العموم بدلالة النص والتخصيص بما نزل بعد حديث الخلاف في التخصيص بالمستقل المتراخي ويعلم الجواب عنه مما تقدم، وقيل هنا زيادة على ذلك. إن ذلك ليس من تخصيص العموم المختلف فيه لأن العام هناك هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا وهو ظاهر فيما فيه الدلالة عبارة والعموم هنا إما فهم من دلالة النص، ولا يخفى أن الأمر المانع من التأخير ظاهر في عدم الفرق فتدبر فالقسام حرى به، والحصب ما يرمى به وتوهيج به النار من حصبه إذا رماه بالحصاء وهى صغار الحجارة فهو خاص وضعا عام استعمالا. وعن ابن عباس أنه الحطب بالزنجية. وقرأ على. وأبى. وعائشة وابن الزبير. وزيد بن على رضى الله تعالى عنهم (حطب) بالطاء. وقرأ ابن أبى السميع. وابن أبى عبيدة. ومحبوب. وأبو حاتم عن ابن كثير (حصب) بالكان الصاد، ورويت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وهو مصدر وصف به للبالغة، وفي رواية أخرى عنه أنه قرأ (حصب) بالضاد المعجمة المفتوحة، وجاء عنه أيضا اسكانها وبه قرأ كثير عزة، ومعنى الكل واحد وهو معنى الحصب بالصاد (أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ٩٨) استئناف نحوى مؤكد لما قبله أو بدل من (حصب جهنم) وتبدل الجملة من المفرد ولا يضر كونه في حكم النتيجة، وجوز أبو البقاء كون الجملة حالا من (جهنم) وهو كما ترى، واللام معوضة من على للدلالة على الاختصاص وأن ورودهم لأجلها، وهذا مبنى على أن الأصل تعدى الورد إلى ذلك بعلى كما أشار إليه فى القاموس بتفسيره بالاشراف على الماء وهو فى الاستعمال كثير، وإلا فقد قيل إنه متعدد بنفسه كما فى قوله تعالى (وردوها) فاللام التقوية لكون المعمول مقدما والعامل فرعى، وقيل إن اللام بمعنى إلى كما فى قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وليس بذلك ۞

والظاهر أن الورد هنا ورود دخول والخطاب للكفرة وما يعبدون تغليا (لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً) كما تزعمون أيها العابدون أيها (مَا وَرَدُوها) وحيث تبين ورودهم أيها على أنهم وجه حيث أنهم حصب جهنم امتنع كونهم آلهة بالضرورة، وهذا ظاهر فى أن المراد مما يعبدون الأصنام لا الشياطين لأن المراد به اثبات نقيض ما يدعونه وهم يدعون إلهية الأصنام لا إلهيتها حتى يحتج بورودها النار على عدمها، نعم الشياطين التي تعبد داخلة فى حكم النص بطريق الدلالة فلا تغفل ۞

(وَكُلٌّ) من العبدية والمعبودين (فِيهَا خَالِدُونَ ٩٩) باقون إلى الأبد (لَهُمْ فِيهَا زَوَجٌ) هو صوت نفس المغموم يخرج من أقصى الجوف، وأصل الزفربا قال الراغب: ترديد النفس حتى تنتمخ منه الصلوح والظاهر أن ضمير (لهم) للكل أعنى العبدية والمعبودين، وفيه تغليب العقلاء على غيرهم من الأصنام حيث

جاء بضمير العقلاء راجعا إلى الكل ، ويجرى ذلك في (خالدون) أيضا ، وكذا غلب من يتأني منه الزفير ممن فيه حياة على غيره من الأصنام أيضا حيث نسب الزفير للجميع ، وجوز أن يجعل الله تعالى للأصنام التي عبدت حياة فيكون حالها حال من معها ولها ما لهم فلا تغليب ، وقيل : الضمير المخاطبين في (إنسكم) خاصة على سبيل الالتفات فلا حاجة إلى القول بالتغليب أصلا . ورد بأنه يوجب تنافر النظم الكريم ألا ترى قوله تعالى : (أنتم لها وادون) كيف جمع بينهم تغليبا للمخاطبين فلو خص (لهم فيها زفير) لزم التفكيك ، وكذا الكلام في قوله تعالى : ﴿وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ۝ ١٠٠﴾ أي لا يسمع بعضهم زفير بعض لشدة الهول وفضاعة العذاب على ما قيل ، وقيل : لا يسمعون لو نودي عليهم لشدة زفيرهم ، وقيل : لا يسمعون ما يسمعون من الكلام إذ لا يكلمون إلا بما يكرهون ، وقيل : إنهم يتلون بالصمم حقيقة لظاهر قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصما) وهو كما ترى ، وذكر في حكمة إدخال المشركين النار مع معبوداتهم أنها زيادة عنهم برؤيتهم إياها معذبة ملهم وقد كانوا يرجون شفاعتها ، وقيل : زيادة عنهم برؤيتها معهم وهي السبب في عذابهم فقد قيل :

واحتمال الأذى ورؤية جانيه غذاء تضنى به الأجسام

وظاهر بعض الأخبار أن نهاية المخلدن أن لا يرى بعضهم بعضا فقد روى ابن جرير . وجماعة عن ابن مسعود أنه قال : إذا بقي في النار من يخلد فيها جعلوا في توابت من حديد فيها مساهير من حديد ثم جعلت تلك التوابت في توابت من حديد ثم قذفوا في أسفل الحجيم فما يرى أحدهم أنه يعذب في النار غيره ثم قرأ الآية (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) ومنه يعلم قول آخر في «لا يسمعون» والله تعالى أعلم .

﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحَسَنَةِ﴾ أي الخصلة المفضلة في الحسن وهي السعادة ، وقيل : التوفيق للطاعة ، والمراد من سبق ذلك تقديره في الأزل ، وقيل : الحسنى الكلمة الحسنى وهي المتضمنة للبخارة بثوابهم وشكر أعمالهم ، والمراد من سبق ذلك تقدمه في قوله تعالى : (فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإن له كاتبون) وهو خلاف الظاهر ، والظاهر أن المراد من الموصول كل من اتصف بعنوان الصلة وخصوص السبب لا يخصص ، وما ذكر في بعض الآثار من تفسيره بيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام فهو من الاقتصار على بعض أفراد العام حيث أنه السبب في النزول ، وينبغي أن يجعل من باب الاقتصار ما أخرجه ابن أبي شيبة . وغيره عن محمد بن حاطب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الموصول بعثمان وأصحابه رضی الله تعالى عنهم .

وروى ابن أبي حاتم . وجماعة عن النعمان بن بشير أن عليا كرم الله تعالى وجهه قرأ الآية فقال . أنا منهم وعمر منهم وعثمان منهم والزيد منهم وطالحة منهم وسعد وعبد الرحمن منهم كذا رأيته في الدر المنثور ، ورأيت في غيره عد العشرة المبشرة رضی الله تعالى عنهم ، والجار متعلقان بسبقت .

وجوز أبو البقاء في الثاني كونه متعلقا بمحذوف وقع حالا من (الحسنى) وقوله تعالى ﴿أُوْتِيتُكَ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، وما فيه معنى البعد لا يذان بعلو درجته وبعد منزلته في الشرف

والفضل أى أولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل (عَنَّا) أى عن جهنم (مُبْعَدُونَ ١٠١) لأنهم فى الجنة وشتان بينها وبين النار (لَا يَسْمَعُونَ حَسِيهَا) أى صوتها الذى يحس من حركتها، والجملة بدل من (مبعدون)، وجوز أن تكون حالا من ضميره، وأن تكون خبراً بعد خبر، واستظهر كونها مؤكدة لما أفادته الجملة الأولى من بعدهم عنها، وقيل إن الابعاد يكون بعد القرب فيفهم منه أنهم وردوها أولاً، ولما كان مظنة التاذى بهادفع بقوله سبحانه (لا يسمعون) فبى مستأنفة لدفع ذلك، فعلى هذا يكون عدم سماع الحسيس قبل الدخول إلى الجنة، ومن قال به قال: إن ذلك حين المرور على الصراط وذلك لأنهم على ماورد فى بعض الآثار يملكون عليها وهى خامدة لا حركة لها حتى أنهم يظنون وهم فى الجنة أنهم لم يمرواعليها، وقيل لا يسمعون ذلك لسرعة مرورهم وهو ظاهر ما أخرجه ابن المنذر. وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى الآية: أولئك أولياء الله تعالى يملكون على الصراط مرا هو أسرع من البرق فلا تصيبهم ولا يسمعون حسيها ويبقى الكفار جنباً، لكن جاء فى خبر آخر رواه عنه ابن أبى حاتم أيضاً. وابن جرير أنه قال فى (لا يسمعون) الخ لا يسمع أهل الجنة حسيس النار إذا نزلوا منازلهم فى الجنة، وقيل إن الابعاد عنها قبل الدخول إلى الجنة أيضاً، والمراد بذلك حفظ الله تعالى إياهم عن الوقوع فيها كما يقال أبعد الله تعالى فلان عن فعل الشر، والأظهر أن كلا الأمرين بعد دخول الجنة وذلك بيان للخلاصهم عن المهالك والمعاطب.

وقوله تعالى (وَمَنْ فِي مَا شِئْتُمْ أَنفُسَهُمْ خَالِدُونَ ١٠٢) بيان بفوزهم بالمطالب بعد ذلك الخلاص، والمراد أنهم دائمون فى غاية التمتع، وتقديم الطرف للقصر والاهتمام ورعاية الفواصل.

وقوله تعالى (لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرْعُ الْأَكْبَرُ) بيان لنجاتهم من الافراع بالكلية بعد نجاتهم من النار لأنهم إذالم يحزنهم أكبر الافراع لم يحزنهم ماعداه بالضرورة كذا قيل، وليلحظ ذلك مع ما جاء فى الاخبار أن النار تزفر فى الموقف زفرة لا يبقى نبي ولا ملك إلا جثا على ركبته فانقلنا: إن ذلك لا ينافى عدم الحزن فلا إشكال وإذا قلنا: إنه يتأذى فهو مشكل إلا أن يقال: إن ذلك لقلّة زمانه وسرعة الامن مما يترتب عليه نزل منزلة عدم فتأمل، والفرع كما قال الراغب انقباض ونفار يعترى الانسان من الشيء الخيف وهو من جنس الجزع وبطاق على الذهب بسرعة لما يهول. واختلف فى وقت هذا الفرع فمن الحسن. وابن جرير. وابن جريج أنه حين انصراف أهل النار إلى النار.

ونقل عن الحسن أنه فسر الفرع الأكبر بنفس هذا الانصراف فيكون الفرع بمعنى الذهاب المتقدم، وعن الضحاك أنه حين وقوع طبق جهنم عليها وغلقها على من فيها، وجاء ذلك فى رواية ابن أبى الدنيا عن ابن عباس، وقيل حين ينادى أهل النار (اخشوا فيها ولا تكلمون) وقيل حين يذبح الموت بين الجنة والنار، وقيل يوم تطوى السماء، وقيل حين النفخة الأخيرة، وأخرج ذلك ابن جرير. وابن أبى حاتم عن ابن عباس، والطاهر أن المراد بها النفخة للقيام من القبور لرب العالمين، وقال فى قوله تعالى: (وَتَلْقَاهُمْ الْمَلَكُ) أى تستقبلهم بالرحمة عند قيامهم من قبورهم، وقيل بالسلام عليهم حينئذ قائلين (هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ١٠٣) فى الدنيا بحبيبه وتبشرون بما فيه لكم من الثوابات على الايمان

والطاعة . وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال في الآية : تتلقاها الملائكة الذين كانوا قرناهم في الدنيا يوم القيامة فيقولون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة لانفارقكم حتى تدخلوا الجنة ، وقيل تتلقاها عند باب الجنة بالهدايا أو بالسلام ، والأظهر أن ذلك عند القيام من القبور وهو كالقرينة على أن عدم الحزن حين النفخة الأخيرة ، وظاهر أكثر الجمل يقتضى عدم دخول الملائكة في الموصول السابق بل قوله تعالى (وتلقاها) الخ نص في ذلك فلعل الاسناد في ذلك عند من أدرج الملائكة عليهم السلام في عموم الموصول لسبب النزول على سبيل التغليب أو يقال : إن استثناءهم من العموم السابق لهذه الآية بطريق دلالة النص كما أن دخولهم فيما قبل كان كذلك . وقرأ أبو جعفر (لا يحزنهم) مضارع أحزن وهي لغة تميم وحزن لغة قريش •

(يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ) منصوب باذكر ، وقيل ظرف للايحزنهم ، وقيل للفرع ، والمصدر المعرف وإن كان ضعيفا في العمل لاسيما وقد فصل بينه وبين معموله بأجنبي إلا أن الظرف محل التوسع قاله في الكشف •

وقال الخفاجي : إن المصدر الموصوف لا يعمل على الصحيح وان كان الطرف قد يتوسع فيه ، وقيل ظرف لتلقاها ، وقيل هو بدل من العائد المحذوف من (توعدون) بدل كل من كل وتوهم أنه بدلا شتمال ، وقيل حال مقدرة من ذلك العائد لأن يوم العلى بعد الوعد •

وقرأ شيبة بن نصاح . وجماعة (يطوى) بالياء والبناء للفاعل وهو الله عز وجل . وقرأ أبو جعفر . وأخرى بالتاء اللوقية والبناء للمفعول ورفع (السماء) على النيابة ، والعلی ضد الفتر ، وقيل (١) الافناء والازالة من قولك : اطو عني هذا الحديث ، وأنكر ابن القيم افناء السماء واعدامها اعداءا صرفا وادعى أن النصوص إنما تدل على تبديلها وتغييرها من حال إلى حال ، ويبعد القول بالافناء ظاهر التشبيه في قوله تعالى (كَطَيِّ السَّجَلِ) وهو الصحيفة على ما أخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد ونسبه في مجمع البيان إلى ابن عباس . وقادة . والسكبي . أيضا ، وخصه بعضهم بصحيفة العهد ، وقيل : هو في الاصل حجر يكتب فيه ثم سمي به كل ما يكتب فيه من قرطاس وغيره ، والجار والمجرور في موضع الصفة لمصدر مقدر أي طيا كطي الصحيفة ، وقرأ أبو هريرة ، وصاحبه أبو زرعة بن عمرو بن جرير (السجل) بضم السين وشد اللام ، والاعمش . وطلحة . وأبو الصالح (السجل) بفتح السين ، والحسن . وعيسى بكسرهما والجيم في هاتين القراءتين ساكنة واللام مخففة ، وقال أبو عمرو : قرأ أهل مكة كالحسن ، واللام في قوله تعالى (لَلْكَتَبِ) متعلق بمحذوف هو حال من (السجل) أو صفة له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أي كطي السجل كأننا للسكتب أو السكائن للسكتب فان الكتب عبارة عن الصحائف وما كتب فيها فسجلها بعض أجزاءها وبه يتعلق العلى حقيقة ، وقرأ الاعمش (للكتب) بأسكان التاء ، وقرأ الأكثر (للكتاب) بالافراد وهو امام مصدر واللام للتعليل أي كما يطوى الطومار للكتابة أي يكتب فيه وذلك كناية عن اتخاذها ووضع مسوى مطويا حتى إذا احتيج إلى الكتابة لم يتجثج الى تسويته فلا يرد أن المعهود نشر الطومار للكتابة لا طيه لها ، وإما اسم كالامام فاللام كما ذكر أولا •

وأخرج عبد بن حميد عن علي كرم الله تعالى وجهه أن السجل اسم ملك ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وابن عساکر عن الباقر رضي الله تعالى عنه ، وأخرج ابن جرير : وغيره عن السدي نحوه إلا أنه قال : انه موصل

بالصنف فإذا مات الانسان وقع كتابه اليه فطواه ورفعته إلى يوم القيامة، واللام على هذا قيل متعلقة بطل، وقيل سيف خطيب، وكونها بمعنى على كما ترى. واعترض هذا القول بأنه لا يحسن التشبيه عليه إذ ليس المشبه به أقوى ولا أشهر. وأجيب بأنه أقوى نظراً لما في أذهان العامة من قوة الطاوى وضمف المطوى وصغر حجمه بالنسبة للسما. أى نظراً لما في أذهانهم من مجموع الامرين فتأمل، وأخرج أبو داود. والنسائي. وجماعة منهم البيهقي في سننه وصححه عن ابن عباس أن السجل كاتب للنبي ﷺ وأخرج جماعة عن ابن عمر رضی الله تعالی عنهما نحوه، وضعف ذلك بل قيل إنه قول واه جدا لأنه لم يعرف أحد من الصحابة رضی الله تعالی عنهم اسمه السجل ولا حسن للتشبيه عليه أيضاً، وأخرج النسائي. وابن جرير. وابن أبي حاتم. وابن عساكر. وابن مردويه عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أن الرجل زاد ابن مردويه بلغة الحيشة ونقل ذلك عن الزجاج، وقال بعضهم: يمكن حمل الرواية السابقة عن ابن عباس على هذا والاكثر على ما قيل على تفسير السجل بالصحيفة. واختلف في أنه عري أو معرب فذهب البصريون إلى أنه عري، وقال أبو الفضل الرازي: الاصح أنه فارسي معرب، هذا ثم ان الآية نص في ثور السماء وهو خلاف ما شاع عن الملائكة، نعم ذكر صدر الدين الشيرازي في كتابه الاسفار أن مذهب اساطين الفلاسفة المتقدمين القول بالثور والقول بخلاف ذلك إنما هو لتأخيرهم لتصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم، فن الاساطين انكسباتس الملطي قال: إنما ثبت هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم وأراد به عالم المجردات المحضة، وإلا لما ثبت طريقة عين ويبقى ثباته إلى أن يصفي جزؤه المتمزج جزأها المختلط فاذا صفي الجزآن عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة ومنهم فيثاغورس نقل عنه أنه قيل له: لم قلت بإبطال العالم؟ فقال: لأنه يبلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته، ومنهم أفلاطون حكى الشيخ أبو الحسن العامري أنه ذكر في كتابه المعروف بطبعاوس أن العالم مكون وأن البارئ تعالی قد صرفه من لا نظام إلى نظام وأن جواهره كلها مركبة من المسادة والصورة وأن كل مركب معرض للاختلال، نعم انه قال في أسولو طيقوس أى تدبير البدن: إن العالم ابدى غير ممكن دائم البقاء وتملق بهذا ابرقلس فين كلاميه تناف، وقد وفق بينهما تليذه أرسطاطاليس بما فيه نظر، ولعل الأوفق أن يقال على مشرهم: أراد بالعالم الابدى عالم المعارفات المحضة، ومنهم ارسطاطاليس قال في كتاب اثولوجيا. إن الاشياء العقلية تلازم الاشياء الحسية والبارئ سبحانه لا يلزم الاشياء الحسية والعقلية بل هو سبحانه ممسك لجميع الاشياء غير أن الاشياء العقلية هي آليات حقيقة لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط، وأما الاشياء الحسية فهي آليات دائرة لأنها رسوم الآليات الحسية ومثالها وإنما قوامها ودوامها بالكون (١) والتناسل كي تدمر وتبقى تشبهها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة، وقال في كتاب الربوبية: ابداع العقل صورة النفس من غير أن يتحرك تشبيهاً بالواحد الحق وذلك أن العقل ابداعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابداعها العقل وهو ساكن أيضاً غير أن الواحد الحق ابداعه هوية العقل وأبداع العقل صورة النفس ولما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلمها بغير حركة بل فعلته بحركة وأبدعت صنما وإنما سمى صنما لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق

(١) قيل أراد بالكون الوجود التدريجي على نعمت الاتصال كما في العليات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الاتصال كما في العناصر من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل الحيوان والنبات اه منه

لأنه كان يحركة والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشيء الدائر وإلا لكان فعلها أكرم منها وهو قبيح جداً، وسأله بعض الدهرية إذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه؟ فقال: لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضى عالية والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معل فوته وليس بمركب يتحمل ذاته العال فلم عنه منفية فأنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل: يجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل فقال: معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضى أولا واجتماع أن يكون ما لا أول له وذا أول في القول والذات محض متناقض، فقيل: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم فقيل: فإذا أبطله بطل الجود فقال: يبطل ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد لأن هذه الصيغة تحتمل الفساد، ومنهم فرور يوس واضح إيساغو جي قال المكنونات كلها إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بتخلو الصورة إلى غير ذلك من الفلاسفة وأقوالهم وذكر جميع ذلك ما يفيض إلى الملل، ومن أرادته فليرجع إلى الاسفار وغيره من كتب الصدر، والحق أنه قد وقع في كلام متقدمي الفلاسفة كثيرا أما هو ظاهر في مخالفة مدلول الآية الكريمة ولا يكاد يتحمل التأويل وهو مقتضى أصولهم وما يترامى منه المرافقة فأنما يترامى منه المرافقة والجملة والالتزام التوفيق بين ما يقوله المسلمون في أمر العالم بأسره وما يقوله الفلاسفة في ذلك كالتزام التوفيق بين الضب والنون بل كالتزام الجمع بين الحركة والسكونه

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان  
هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا ما استقل يمانى

فعلبك بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق الأمين عليه السلام، وما عليك إذا خالفت العلاسفة فأغلب ما جاؤا به جهل وسفه، ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس وباض وفسخ في صدورهم الوسواس الخناس وهو جمعجة بلا طحن وقعقة كقعقة شن ولولا الضرورة التي لا أهدياها والعلة التي عز مداويها لما أضعت في درسه وتدريسه شرح شبابي ولما ذكرت شيئا منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا أسأل الله تعالى التوفيق للتمسك بحبل الحق الوثيق، ثم إن الظاهر من الاخبار الصحيحة أن العرش لا يطوى كما تطوى السماء، فإن كان هو المحدد كما يزعمه الفلاسفة ومن تبع آثارهم فعدم دثوره بخصوصه مما صرح به من الفلاسفة الاسكندر الإفروديسي من كبار أصحاب ارسطاطاليس وإن خالفه في بعض المسائل، ومن حمل كلامه على خلاف ذلك فقد تمسف وأتى بما لا يسلم له، وظاهر الآية الكريمة أيضا مشعر بعدم طيه للاقتصار فيها على طي السماء، والشائع عدم اطلاقها على العرش، ثم أن الطي لا يختص بسماه دون سماه بل تطوى جميعها لقوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) •

(كابدأنا أول خلق نعيده) الظاهر أن الكاف جارة ومصدرية والمصدر مجرور بها والمجرور صفة مصدر مقدر (أول) مفعول بدأنا أي نعيد أول خلق إعادة مثل بدئنا إياه أى في السهولة وعدم التعذر وقيل أى في كونها إيجاداً بعد العدم أو جمعا من الأجزاء المتفرقة، ولا يخفى أن في كون إعادة إيجاداً بعد العدم مطلقا بحثا، نعم قال اللقاني: مذهب الأكثرين أن الله سبحانه يعدم الذوات بالكيفية ثم يعيدها وهو قول أهل السنة والمعتزلة القائنين بصحة الفناء على الأجسام بل بوقوعه •  
وقال البدر الزركشي: واللامدى: إنه الصحيح، والقول بأن إعادة عن تفريق محض قول الأقل وحكاه

جمع بصيغة التبريض لكن في المواضع وشرحه هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لم يثبت في ذلك شيء. الاجزم فيه نفياً وإثباتاً لعدم الدلائل على شيء من الطرفين. وفي الاقتصاد لحجة الاسلام الغزالي فإن قيل هل تعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعاً أو تعدم الاعراض دون الجواهر وتعاد الاعراض؟ قلنا: بل ذلك ممكن، والحق أنه ليس في الشرع دليلاً قاطعاً على تعيين أحد هذه الممكنات.

وقال بعضهم: الحق وقوع الأمرين جميعاً إعادة ما نعدم بعينه وإعادة ما تفرق باعراضه، وأنت تعلم أن الأخبار صحيحة ببقاء عجب الذنب من الإنسان فاعادة الإنسان ليست كبدنه، وكذا روى أن الله تعالى عز وجل حرم على الأرض أجساد الأنبياء وهو حديث حسن عند ابن العربي، وقال غيره: صحيح، وجاء نحو ذلك في المؤذنين احتساباً وحديثهم في الطبراني، وفي حمله القرآن وحديثهم عند ابن منده، وفيه لم يعمل خطيئة نط وحديثهم عن المروزي فلا تغفل، وكذا في كور البدن جمعاً من الأجزاء المتفرقة إن صح في المركب من العناصر كالإنسان لا يصح في نفس العناصر. مثلاً لأنها لم تخلق أولاً من أجزاء متفرقة باجماع المسادين فلعل ما ذكرناه في وجه الشبهة أبعد عن القول والقيل.

واعترض جعل (أول) مفعول بدأنا بأن تملق البداءة بأول الشيء المشروع فيه ركيك لا يقال بدأت أول كذا وإنما يقال بدأت كذا وذلك لأن بداية الشيء هي المشروع فيه والمشروع يلاقى الأول لا محالة فيكون ذكره تكراراً ونظر فيه بأن المراد بدأنا ما كان أولاً سابقاً في الوجود وليس المراد بالأول أول الأجزاء حتى يتوهم ما ذكر، وقيل (أول خلق) مفعول نعيد الذي يفسره (نعيده) والكاف مفعول بما أي نعيد أول خلق نعيده وقدم السلام بذلك ويكون (بأبدأنا) جملة منقطعة عن ذلك على معنى تحقق ذلك مثل تحققه، وليس المعنى على إعادة مثل البدن، ومحل الكاف في مثله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف جئ به تأكيداً، والمقام يقتضيه كما يشعر به التذييل فلا يقال: إنه لا داعي إلى ارتكاب خلاف الظاهر، وتفسير (خلق) لارادة التفصيل وهو قائم مقام الجمع في إفادة تناول الجميع فكان قيل نعيد المخلوقين الأولين.

وجوز أن تنصب الكاف بفعل مضمر يفسره (نعيده) ومأموصولة (أول) ظرف لبدأنا لأن الموصول يستدعي عائداً فإذا قدر هنا يكون مفعولاً، ولأول قابلية النصب على الظرفية فينصب عليها، ويجوز أن يكون في موضع الحال من ذلك العائد، وحاصل المعنى نعيد مثل الذي بدأناه في أول خلق أو كنا نأول خلق، والخلق على الأول مصدر وعلى الثاني بمعنى المخلوق، وجوز كون مأموصوفة و باقي الكلام بحاله.

وتعقب أبو حيان نصب الكاف بأنه قول باسميتها وليس مذهب الجمهور وإنما ذهب إليه الأخفش، ومذهب البصر بين سواه أن كونها اسماً مخصوصاً بالشعر، وأورد نحوه على القول بأن محلها الرفع في الوجه السابق، وإذا قيل بأن للكفوفة متعاقبا كما اختاره بعضهم خلافاً للرضي ومن معه فليكن متعلقة خبر مبتدأ محذوف هناك، ورجح كون المراد نعيد مثل الذي بدأناه في أول خلق بما أخرجه ابن جرير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: دخل على رسول الله ﷺ وعندى عجوز من بني عامر فقال: من هذه العجوز يا عائشة؟ فقلت: إحدى غلاتي فقالت: ادع الله تعالى أن يدخلني الجنة فقال عليه الصلاة والسلام: إن الجنة لا يدخلها

العجز فأخذ العجوز ما أخذها فقال ﷺ: إن الله تعالى ينشئن خلقا غير خلقهن ثم قال: تخشرون حفاة عراة غلغا فقال: حاش لله تعالى من ذلك فقال رسول الله ﷺ: بلى إن الله تعالى قال (يا بدأنا أول خلق نعيده) ومثل هذا المعنى حاصل على ما جوزه ابن الحاجب من كون (يا بدأنا) في موضع الحال من ضمير (نعيده) أى نعيد أول خلق مماثلا للذي بدأناه، ولا تغفل عما يقتضيه التشبيه من معايرة الطرفين، وأياما كان فالمراد الاخبار بالبعث وليست مافى شيء من الأوجه خاصة بالسبأ إذ ليس المعنى عليه ولا اللفظ يساعده \*  
وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن معنى الآية نهلك كل شيء كما كان أول مرة ويحتاج ذلك إلى تدبر فتدبر \*

(وعدا) مصدر منصوب بفعله المحذوف تأ كيداً له، والجملة مؤكدة لما قبلها أو منصوب بنعيده لأنه عدا بالاعادة وإلى هذا ذهب الزجاج، واستجود الأول الطبرسى بأن القراء يقفون على (نعيده) (علينا) في موضع الصفة لوعدا أى وعدا لازما علينا، والمراد لزوم انجازه من غير حاجة إلى تكلف الاستخدام (إنا كنا فاعلين ١٠٤) ذلك بالفعل لا محالة، والأفعال المستقلة التي علم الله تعالى وقوعها كالماضية في التحقق ولذا عبر عن المستقبل بالماضى في مواضع كثيرة من الكتاب العزيز أو قادرين على أن نفعل ذلك واختاره الزمخشري، وقيل عليه: إنه خلاف الظاهر (ولقد كتبنا في الزبور) الظاهر أنه زبور داود عليه السلام وروى ذلك عن الشعبي \*

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه الكتب، والذكر في قوله تعالى (من بعد الذكركم) التوراة. وروى تفسيره بذلك عن الضحاك أيضا. وقال في الزبور: الكتب من بعد التوراة. وأخرج عن ابن جرير أن الذكر التوراة والزبور القرآن. وأخرج عن ابن زيد أن الزبور الكتب التي أنزلت على الأنبياء عليهم السلام والذكر أم الكتاب الذى يكتب فيه الأشياء قبل ذلك وهو اللوح المحفوظ كما في بعض الآثار، واختاره تفسيره بذلك الزجاج وإطلاق الذكر عليه مجاز. وقد وقع في حديث البخارى عنه ﷺ «كان الله تعالى ولم يكن قبله شيء. وكان عرشه على الماء. ثم خلق الله السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء.» وقيل الذكر العلم وهو المراد بأم الكتاب، وأصل الزبور كل كتاب غليظ. الكتابة من زبرت الكتاب أزبر بفتح الموحدة وضمها كما في المحكم إذا كتبه كتابة غليظة وخص في المشهور بالكتاب المنزل على داود عليه السلام، وقال بعضهم: هو اسم للكتاب المقصور على الحكمة العقلية دون الأحكام الشرعية ولهذا يقال المنزل على داود عليه السلام إذ لا يتضمن شيئا من الأحكام الشرعية \*

والظاهر أنه اسم عربى بمعنى المزبور، ولذا جوز تعاقب (من بعد) به كما جوز تعلقه بكتبنا، وقال حمزة: هو اسم مرياني، وأياما كان فإذا أريد منه الكتب كان اللام فيه للجنس أى كتبنا في جنس الزبور \*

(أن الأرض يرثها عبادى الصالحون ١٠٥) أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم. وغيرهما عن ابن عباس أن المراد بالأرض أرض الجنة. قال الامام: ويؤيده قوله تعالى: (وأورثنا الأرض تقبوا من الجنة حيث نشاء) ولما الأرض التي يختص بها الصالحون لأنها لهم خلقت، وغيرهم إذا حصلوا فيها فملى وجه التبع وأن



الآیة ذكرت عقیب ذکر الاعادة و لیس بعد الاعادة أرض یستقر بها الصالحون و یتز بها علمهم سوى أرض الجنة ، و روی هذا القول عن مجاهد . و ابن جیر . و عكرمة . و السدی . و أبی العالیة . و فی رواية أخرى عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أن المراد بها أرض الدنيا یرتھا المؤمنون و یتولون علیها و هو قول السكبي و أید بقوله تعالی : ( لیستخلفنهم فی الأرض ) ۰

و أخرج مسلم . و أبو دارد . و الترمذی . عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالی زوی لی الأرض فرأیت مشارفها و مغاربها و أن امتی سیبلغ ملکها ما زوی لی منها » و هذا و عد منه تعالی باظهار الدین و إعزاز أهله و استیلائهم علی أكثر المعمورة التي یکثر تردد المسافرین الیها و إلا فمن الأرض مالم یطأها المؤمنون کالأرض الشهيرة بالدنيا الجديدة و بالهند الغری ، و إن قلنا بأن جمیع ذلك یکون فی حوزة المؤمنین أيام المهدي رضی الله تعالی عنه و نزول عیسی علیه السلام فلا حاجة إلی ما ذکر ، و قبل : المراد بها الأرض المقدسة ، و قبل : الشأم و لعل بقاء الکفار و حدم فی الأرض جمیعها فی آخر الزمان کما سجت به الأخبار لا یضر فی هذه الوریة لما أن بین استقلالهم فی الأرض حیث یتد و قیام الساعة زما ینسیر لا یمتد به و قد عد ذلك من المبادئ القریبة لیوم القیامة ، و الأولى أن تفسر الأرض بأرض الجنة کما ذهب الیه اکثر و هو أوفق بالمقام ۰ و من الغرائب قصة تفاؤل السلطان سلیم بهذه الآیة حین أضمر محاربتة للغوری و بشارة ابن کماله أخذها بما مرزت الیه الآیة بملک مصر فی سنة کذا و وقوع الأمر کما یشر و هو قصة شهيرة و ذلك من الامور الاتفاقیة و مثله لا یعول علیه ( إن فی هذا ) أى فیما ذکر فی هذه السورة السکریمة من الأخبار و المواعظ البالغة و الوعد و الوعد و البراهین القاطعة الدالة علی التوحید و صحة النبوة ، و قبل : الاشارة إلی القرآن طه ( لَبَلَّأَعًا ) أى کغفابة أو سبب بلوغ إلی البغیة أو نفس البلوغ الیها علی سبیل المبالغة ( لَقَوْمٌ عَابِدِينَ ۱۰۶ ) أى لقوم مهمهم العبادة دون العادة ، و أخرج ابن أبی حاتم عن الحسن أنهم الذین یصلون الصلوات الخمس بالجماعة ۰ و أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله صلی الله تعالی علیه و سلم قرأ ذلك فقال : هی الصلوات الخمس فی المسجد الحرام جماعة ، و ضمیر « هی » للعابدة المفهومة من « عابدين » و قال أبو هريرة . و محمد بن کعب و مجاهد : هی الصلوات الخمس و لم یقیدوا بشئ ، و عن کعب الأخبار تفسیرها بصیام شهر رمضان و صلاة الخمس و الظاهر العموم و أن ما ذکر من باب الاقتصار علی بعض الافراد لنسکتة ( وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ ) بما ذکر و بأمانته من الشرائع و الاحکام و غیر ذلك مما هو مناط لسعادة الدارين ( لِأَرْحَمَ لِلْعٰلَمِیْنَ ۱۰۷ ) استثناء من أعم العلل أى و ما أرسلناک بما ذکر لعله من العلل لإلتراح العالمین بارسالک أو من أعم الاحوال أى و ما أرسلناک فی حال من الاحوال إلا حال کونک رحمة أو ذارحة أو راحلهم ببيان ما أرسلت به ، و الظاهر أن المراد بالعالمین ما یشمل الکفار ، و وجه ذلك علیه أنه علیه الصلاة و السلام أرسل بما هو سبب لسعادة الدارين و مصلحة النشأتین إلا أن الکافر فوت علی نفسه الانتفاع بذلك و أعرض لفساد استعداده عما هنالك ، فلا یضر ذلك فی کونه صلی الله تعالی علیه و سلم أرسل رحمة بالنسبة الیه ایضا کما لا یضر فی کون العین العذبة مثلا نافعة عدم انتفاع الکسلان بها لکسله و هذا ظاهر خلاف لمن ناقش فیه ، و هل یراد بالعالمین ما یشمل الملائکة علیهم السلام ایضا فی خلاف مبني

على الخلاف في عموم بعثته ﷺ لهم ، فإذا قلنا بالعموم بآرجه من الشافعية البارزي. وتقى الدين السبكي والجلال المحلى في خصائصه ، ومن الحنابلة ابن تيمية . وابن حامد . وابن مفلح في كتاب الفروع ، ومن المالكية عبد الحق قلنا بشمول العالمين لهم هنا . وكونه ﷺ أرسل رحمة بالنسبة إليهم لأنه جاء عليه الصلاة والسلام أيضا بما فيه تكليفهم من الأوامر والنواهي وإن لم نعلم ما هنا ، ولا شك أن في امتثال المكلف ما لطف به فعلا له وسعادة ، وإن قلنا بعدم العموم كاجزيمه الحليمي . والبيهقي . والجلال المحلى في شرح جمع الجوامع . وزين الدين العراقي في نكتته على ابن الصلاح من الشافعية . ومحمود بن حمزة في كتابه العجائب والغرائب من الحنفية بل نقل البرهان النسفي . والفخر الرازي في تفسيريهما الإجماع عليه وإن لم يسلم قلنا بعدم شموله لهم هنا وإرادة من عداهم منه ، وقيل : هم داخلون هنا في العموم وإن لم نقل بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم إليهم لأنهم وقفوا بواسطة إرساله عليه الصلاة والسلام على علوم جملة وأسرار عظيمة مما أودع في كتابه الذي فيه بناء ما كان وما يكون عبارة وإشارة وأى سعادة أعظم من التحلى بزينة العلم ؛ وكونهم عليهم السلام لا يجولون شيئا مما لم يذهب إليه أحد من المسلمين ، وقيل : لأنهم أظهر من فضالهم على لسانه الشريف ما أظهره .

وقال بعضهم : إن الرحمة في حق الكفار أمثهم ببعثته ﷺ من الحسف والمسخ والقذف والاستئصال ، واخرج ذلك الطبراني . والبيهقي . وجماعة عن ابن عباس ، وذكر أنها في حق الملائكة عليهم السلام الأيمن من نحو ما ابتلى به هاروت وماروت ، وأيد بها ذكره صاحب الشفاء أن النبي ﷺ قال لجبريل عليه السلام : هل أصابك من هذه الرحمة شيء . قال : نعم كنت أخشى العاقبة فأمنت لثناء الله تعالى على في القرآن بقوله سبحانه ( ذى قوة عند ذى العرش مكين ) وإذا صح هذا الحديث لزم القول بشمول العالمين للملائكة عليهم السلام إلا أن الجلال السيوطي ذكر في تزيين الأرائك أنه لم يوقف له على استناد ، وقيل المراد بالعالمين جميع الخلق فإن العالم ما سوى الله تعالى وصفاته جل شأنه ، وجمع جمع العقلاء تغليبا للاشرف على غيره . وكونه ﷺ رحمة للجميع باعتبار أنه عليه الصلاة والسلام واسطة الفيض الإلهي على الممكنات على حسب القوابل ، ولذا كان نوره ﷺ أول المخلوقات ، ففي الخبر أول ما خلق الله تعالى نور نبيك يا جابر ، وجاء « أفه تعالى المعطى وأنا القادم » وللصوفية قدست أسرارهم في هذا الفصل كلام فوق ذلك ، وفي مفتاح السعادة لابن القيم أنه لولا النبوات لم يكن في العالم علم نافع البتة ولا عمل صالح ولا صلاح في معيشة ولا قوام للمملكة ولكن الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التي يعدو بعضها على بعض ، وكل خير في العالم فمن آثار النبوة وكل شر وقع في العالم أو سيقع فيسبب خفاء آثار النبوة ودروسها فالعالم جسده النبوة ولا قيام للجسد بدون روحه ، ولهذا إذا انكسفت شمس النبوة من العالم ولم يبق في الأرض شيء من آثارها البتة انشقت سماؤه وانتشرت كواكبها وكورت شمسها وخسف قمره ونسقت جباله وزلزات أرضه وأهلك من عليها فلا قيام للعالم إلا بآثار النبوة اه ؛ وإذا سلم هذا علم منه بواسطة كونه ﷺ أكمل النبيين وما جاء به أجل مما جاؤا به عليهم السلام وإن لم يكن في الأصول اختلاف وجه كونه عليه الصلاة والسلام أرسل رحمة للعالمين أيضا لكن لا يخلو ذلك عن بحث .

وزعم بعضهم أن العالمين هنا خاص بالمؤمنين وليس بشيء ، ولو احد من الفضلاء كلام طويل في هذه الآية الكريمة نقض فيه وأبرم ومنع وسلم ولا أرى له منشأ سوى قلة الاطلاع على الحق الحقيقي بالاتباع ،

وأنت متى أخذت العناية بيدك بعد الاطلاع عليه سهل عليك رده ولم يهولك هزله وجده ، والذي اختاره أنه صَلَّى إنها بعث رحمة لكل فرد فرد من العالمين ملائكتهم وانسهم وجنهم ولا فرق بين المؤمن والكافر من الانس والجن في ذلك ، والرحمة متفاوتة ولبعض من العالمين المعلى والرقيب منها ، وما يرى أنه ليس من الرحمة فهو إما منها في النظر الدقيق أو ليس مقصودا بالقصد الاولي كسائر الشرور الواقعة في العالم بناء على ما حقق في محله أن الشر ليس داخلا في قضاء الله تعالى بالذات ، وبما هو ظاهر في عموم العالمين الكفار ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله ادع على المشركين قال : «إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة» ولعله يؤيد نصب (رحمة) في الآية على الحال كقوله صَلَّى الذي أخرجه البيهقي في الدلائل عن أبي هريرة «إنما أنا رحمة مهداة» ولا يشين احتمال التعليل ما ذهب إليه الأشاعرة من عدم تليل أفعاله عز وجل فإن المتردية وكذا الحنابلة ذهبوا إلى خلافه ووردوه بالماز يدعليه ، على أنه لا مانع من أن يقال فيه كما قيل في سائر مظاهره التعليل ووجود المانع هنا تورم محض تدبير ؛ ثم لا يخفى أن تعلق (للعالمين) برحمة هو الظاهر .

وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بأرسلناك ، وفي البحر لا يجوز على المشهور أن يتعلق الجار بعد إلا بالفعل قبلها إلا إن كان العامل مفرغا له نحو ما مررت إلا يزيد .

(قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ) ذهب جماعة إلى أن في الآية حصرين بناء على أن أنما المقترحة تفيد ذلك كالمكسورة ، والأول لقصر الصفة على الموصوف والثاني لقصر الموصوف على الصفة فالثاني قصر فيه الله تعالى على الوحدانية والأول قصر فيه الوحي على الوحدانية ، والمعنى ما يوحى إلى إلا اختصاص الله تعالى بالوحدانية .

واعترض بأنه كيف يقصر الوحي على الوحدانية وقد أوحى إليه صَلَّى أمور كثيرة غير ذلك ذلك تكاليف والقصاص ، وأجيب بوجهين . الأول أن معنى قصره عليه أنه الأصل الأصيل وما عداه راجع إليه أو غير منظور إليه في جنبه فهو قصر ادعائي ، والثاني أنه قصر قلب بالنسبة إلى الشرك الصادر من الكفار ، وكذلك الكلام في القصر الثاني . وأنكر أبو حيان إفادة أنما المقترحة الحصر لأنها مؤولة بمصدر واسم مفرد وليست كالمكسورة المؤولة بما وإلا وقال : لا نعلم خلافا في عدم إفادتها ذلك والخلاف إنما هو في إفادة إنما المكسورة إياه .

وأنت تعلم أن الزمخشري . وأكثر المفسرين ذهبوا إلى إفادتها ذلك ، والحق مع الجماعة ، ويؤيده هنا أنها بمعنى المكسورة لوقوعها بعد الوحي الذي هو في معنى القول ولأنها مقولة (قل) في الحقيقة ولا شك في إفادتها التأكيد فإذا اقتضى المقام القصر كما فيما نحن فيه انضم إلى التأكيد ولكنه ليس بالوضع كما في المكسورة فقد جاء بما لا يحتمله كقوله تعالى : (وظن داود أنما فتناه) ولذا فسره الزمخشري بقوله ابتليناه لخالحة مع تصريحه بالحصر هنا ، نعم في توجيه القصر هنا بما سمعت من كونه قصر الله تعالى على الوحدانية ما سمعته في آخر سورة الكهف فتذكر .

وجوز في - ما - نفي «إنما يوحى» أن تكون موصولة وهو خلاف الظاهر . وتجويزه فيما بعد بعيد جدا موجب لتكلف لا يخفى (قُلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ١٠٨) أي منقادون لما يوحى إلى من التوحيد ، وهو استفهام يتضمن الأمر بالانقياد ، وبعضهم فسر الاسلام بلازمه وهو إخلاص العباداة له تعالى وما أشرنا إليه أولى .

والغناء للدلالة على أن ما قبلها هو واجب لما بعدها قالوا فيه دلالة على أن صفة الوجدانية يصح أن يكون طريقها السمع بخلاف إثبات الواجب فان طريقه العقل لثلا يلزم الدور .  
قال في شرح المقاصد : ان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وصدقهم لا يتوقف على الوجدانية فيجوز التمسك بالدلالة السمعية كاجماع الانبياء عليهم السلام على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك كالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك ، وما قيل إن التعدد يستأزم الامكان لما عرفت من أدلة التوحيد وما لم تعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء . لأن غاية استأزام الوجوب الوحدة لا استأزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ، وسبب الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى .

وتفريع الاستفهام هنا صريح في ثبوت الوجدانية بما ذكر ، وقول صاحب الكشف : إن الآية لا تصاح دليلا لذلك لأنه إنما يوحى إليه ﷺ ذلك مبرهنا لا على قانون الخطابة فالعلم نزلوها كان مصحوبا بالبرهان العقلي ليس بشيء . لظهور أن التفريع على نفس هذا الموحى ، وكون نزوله مصحوبا بالبرهان العقلي والتفريع باعتباره غير ظاهر ﴿ فَاَنْ تَوَلَّوْا ﴾ عن الاسلام ولم يلتفتوا إلى ما يورجه ﴿ فَقُلْ ﴾ لهم ﴿ مَا آذَنُكُمْ ﴾ أى اعلنتكم ما أمرت به أو حربي لكم ، والايذان إفعال من الاذن وأصله العلم بالاجازة في شيء . وترخيصه ثم تجوز به عن مطاق العلم وصيغ منه الافعال ، وكثيرا ما يتضمن معنى التحذير والانذار وهو يتعدى لمفعولين الثاني منهما مقدر كما أشير إليه . وقوله تعالى ﴿ عَلَيَّ سَوَاءٌ ﴾ في موضع الحال من المفعول الأول أى كائنين على سواء في الاعلام بذلك لم أخص أحدا منكم دون أحد . وجوز أن يكون في موضع الحال من الفاعل والمفعول معا أى مستويا أنا وأنتم في المعادة أو في العلم بما اعلنتكم به من وجدانية الله تعالى لقيام الأدلة عليها . وقيل ما اعلنتكم ﷺ به يجوز أن يكون ذلك وأن يكون وقوع الحرب في البين واستوائهم في العلم بذلك جاء من اعلامهم به وهم يعلمون أنه عليه الصلاة والسلام الصادق الأمين وإن كانوا يجحدون بعض ما يخبر به عناداً فقدر به . وجوز أن يكون الجار والمجرور في موضع الصفة لمصدر مقدر أى إيذانا على سواء . وأن يكون في موضع الخبر لأن مقدره أى اعلنتكم أى على سواء أى عدل واستقامة رأى بالبرهان والنبره وهذا خلاف المتبادر جداً . وفي الكشاف أن قوله تعالى (آذنتكم) الخ استعارة تمثيلية شبه بين بينه وبين أعدائه هدنة فأحس بقدرهم

فنبذ اليهم العهد وشهر النذ وأشاعهم جميعا بذلك وهو من الحسن بمكان ﴿ وَإِنْ أَدْرَى ﴾ أى ما أدرى ﴿ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَا تَوَعَّدُونَ ۙ ۱۰۹ ﴾ من غلبة المسلمين عليكم وظهور الدين والأحشر مع كونه آتيا لا محالة ، والجملة في موضع نصب بأدرى . ولم يحى التركيب أقرب ما توعدون أم بعيد لرعاية الفواصل .  
﴿ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ أى ما تجهرون به من الطعن في الاسلام وتكذيب الآيات التي من جملتها ما نطق بحجى الموعود ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ۙ ۱۱۰ ﴾ من الاحن والاحقاد للمسلمين فيجازيكم عليه نقيرا وقطميرا ﴿ وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَّهُ فَنَنَّ لَكُمْ ﴾ أى ما أدرى لعل تأخير جزائكم ( ۱ ) استدرج لكم وزيادة في

افتتاحكم أو امتحانكم كيف تعملون . وجملة ( لعله ) الخ في موضع المفعول على قياس ما تقدمه . والكوفيون يحرون لعل مجرى هل في كونها معلقة . قال أبو حيان : ولا أعلم أحدا ذهب إلى أن لعل من أدوات التعليق وإن كان ذلك ظاهراً فيها . وعن ابن عباس في رواية أنه قرأ ( أدري ) بفتح الياء في الموضعين تشبيها لها بياء الإضافة لعظا وإن كانت لام الفعل ولا تفتح إلا بإعمال . وأنكر ان مجاهد فتح هذه الياء .

( وَمَنَعَ إِلَىٰ حِينٍ ۚ ) أي وتمنع لكم وتأخير إلى أجل مقدر تقتضيه مشيئته المنبئة على الحكم البالغة ليكون ذلك حجة عليكم . وقيل المراد بالحين يوم بدر . وقيل يوم القياسة . **﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ﴾** حكاية لدعائه **﴿ صَلَّى ﴾** . وقرأ الأكثر ( قل ) على صيغة الأمر . والحكم القضاء . والحق العدل أي رب اقض بيننا وبين أهل مكة بالعدل المقتضى لتعجيل العذاب والتشديد عليهم فهو دعاء بالتعجيل والتشديد وإلا فكل قضائه تعالى عدل وحق . وقد استجيب ذلك حيث عذبوا بيدر أي تعذيبه .

وقرأ أبو جعفر ( رب ) بالضم على أنه منادى مفرد كما قال صاحب اللوامح ، وتعقبه بأن حذف حرف النداء من اسم الجنس شاذ بإبه الشعر . وقال أبو حيان : إنه ليس بمنادى مفرد بل هو منادى مضاف إلى الياء حذف المضاف إليه وبنى على الضم كقبل وبعد وذلك لغة حكاها سيويوه في المضاف إلى ياء المتكلم حالندائه ولا شذوذ فيه . وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والجحدري . وابن محيصن ( ربي ) بياء ساكنة ( أحكم ) على صيغة التفضيل أي انفذ أو عدل حكما أو أعظم حكمة . فربى أحكم مبتدا وخبره .

وقرأت فرقة ( أحكم ) فعلا ماضيا **﴿ وَرَبَّنَا الرَّحْمَنُ ﴾** مبتدا وخبر أي كثير الرحمة على عباده . وقوله سبحانه **﴿ الْمُسْتَعَانُ ﴾** أي المطلوب منه العون خير آخر للبتداء . وجوز كونه صفة للرحمن بناء على اجرائه مجرى العلم . وإضافة الرب فيها سبق إلى ضميره **﴿ صَلَّى ﴾** خاصة لما أن الدعاء من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام كما أن إضافته ههنا إلى ضمير الجمع المنتظم للدؤمين أيضا لما أن الاستماتة من الوظائف العامة لهم .

( **﴿ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ۚ ۱۱۳ ﴾** ) من الحال فانهم كانوا يقولون : إن الشركة تكون لهم وإن راية الاسلام تخفق ثم تسكن وإن المتوعد به لو كان حقا لنزل بهم إلى غير ذلك ، لا خير فيه فاستجاب الله عز وجل دعوة رسوله **﴿ صَلَّى ﴾** فخبب أمهاتهم وغير أحوالهم ونصر أوليائه عليهم فاصابهم يوم بدر ما أصابهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله . وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام قرأ على أبي رضى الله تعالى عنه ( يصفون ) بياء الغيبة ورويت عن ابن عامر . وعاصم . هذا وفي جعل خانم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما يتعلق به . خاتمة سورة الانبياء طيب كما قال الطيبي بتضوع منه مسك الختام .

( **﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾** ) ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل « قبل ذلك الرشد إيتار الحق جل شأنه على ما سواه سبحانه ، وسئل الجنيد متى آتاه ذلك ؟ فقال : حين لامتي « قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم » فيه إشارة إلى أن طلب المحتاج من المحتاج سفة في رأيه وضلة في عقله .

وقال حمدون القصار : استماتة الخلق بالخلق كاستماتة المسجون بالمسجون (قلنا يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) قال ابن عطية : كان ذلك لسلامة قلب إبراهيم عليه السلام وخلوه من الالتفات إلى الأسباب وصحة

توبه على الله تعالى ، ولذا قال عليه السلام حين قال له جبريل عليه السلام : ألك حاجة؟ أما إليك فلا (فمنها ما سئلان) فيه إشارة إلى أن الفضل بيد الله تعالى يؤتبه من يشاء. ولا تعلق له بالصغر والكبر فكم من صغير أفضل من كبير بكثير (وكلا آتينا حكما) قيل معرفة بأحكام الربوبية (وعلما) معرفة بأحكام العبودية (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) قيل كان عليه السلام يخولف الكهوف لذكوره تعالى وتسبيحه فيشاركه في ذلك الجبال ويسبحن معه ، وذكر بعضهم أن الجبال لكونها خالية عن صنع الخلق حالية بأنوار قدر الخلق يحب العاشقون الخلو فيها ، ولذا تحث صلى الله عليه وسلم في غار حراء •

واختار كثير من الصالحين الانقطاع للعبادة فيها (وأيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين) ذكر أنه عليه السلام قال ذلك حين قصدت دودة قلبه. ودودة لسانه فخاف أن يشغل موضع فكره وموضع ذكره ، وقال جعفر : بأن ذلك منه عليه السلام استدعاء للجواب من الحق سبحانه ليسكن إليه ولم يكن شكوى وكيف يشكو المحب حبيبه وكل ما فعل المحبوب محجرب وقد حفظ عليه السلام آداب الخطاب (وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) قيل إن ذلك رشحة من دن خمر الدلال ، وذكروا أن مقام الدل دون مقام العبودية المحضة لعدم فناء الإرادة فيه ولذا نادى عليه السلام (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) أى حيث احتاج في سرى أن أريد غيره ما أردت (وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرنى فردا وأنت خير الوارثين) قيل إنه عليه السلام أراد ولدا يصلح لأن يكون محلا لأشياء الأمور الإلهية إليه فان العارف متى كان فردا غير واجد من يفشى اليه السر ضاق ذرعه (ويدعوننا رغبا ورهبا) قيل أى رغبة فينا ورهبة عما سوانا أو رغبة في قاتنا ورهبة من الاحتجاب عنا (وكانوا لنا خاشعين) •

قال أبو يزيد : الخشوع خمود القلب عن الدعاوى ، وقيل الفناء تحت أذيال العظمة ورداء الكبرياء (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) أكثر الصوفية قدست أسرارهم على أن المراد من العالمين جميع الخلق وهو صلى الله عليه وسلم رحمة لكل منهم إلا أن المحظوظ متفاوتة ويشترك الجميع في أنه عليه الصلاة والسلام سبب لوجودهم بل قالوا : إن العالم كله مخلوق من نوره صلى الله عليه وسلم ، وقد صرح بذلك الشيخ عبد الغنى النابلسي قدس سره في قوله وقد تقدم غير مرة :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وأشار بقوله لو ترك القطا إلى أن الجميع من نوره عليه الصلاة والسلام وجه الانقسام إلى المؤمن والكافر بعد تكونه فتأمل ، هذا ونسأل الله تعالى أن يجعل حظنا من رحمته الحظ الوافر وأن يبسر لنا أمور الدنيا والآخرة بلطفه المتواتر •

### (سورة الحج ٢٢)

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبيرى رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بالمدينة وهو قول الضحاك وقيل لها مكية ، وأخرج أبو جعفر النحاس عن مجاهد عن ابن عباس أنها مكية سوى ثلاث آيات (هذان خصمان) إلى تمام الآيات الثلاث فانها نزلت بالمدينة ، برواية عن ابن عباس إلا أربع آيات (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : (عذاب الحريق) •

وأخرج ابن المنذر عن قتادة أنها مدنية غير أربع آيات (وما أرسلنا من قبلك من رسول - إلى - عذاب يوم عقيم) فانها مكيات ، والأصح القول بأنها محتلطة فيها مدني ومكي وإن اختلف في التبعين وهو قول الجمهور. وعدة آياتها ثمان وتسعون في الكوفي وسبع وتسعون في المدني وخمس وتسعون في البصري وأربع وتسعون في الشامي . ووجه منابتها للسورة التي قبلها ظاهر ، وجاء في فضلها ما أخرجه أحمد . وأبو داود . والترمذي . وابن مردويه . والبيهقي في سننه عن عقبه بن عامر رضى الله تعالى عنه قال : قلت يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدين ؟ قال : نعم فمن لم يسجد لهما فلا يقراهما . والروايات في أن فيها سجدين متعددة مذكورة في الدر المنثور ، نعم أخرج ابن أبي شيبة من طريق الربيعان الجاشعي عن ابن عباس قال : في الحج سجدة واحدة وهي الأولى كما جاء في رواية • (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ه يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ) خطاب يعم حكمه المكلفين عند النزول ومن سينتظم في سلكهم بعد من الموجودين القاصرين عن رتبة التكليف والحادثين بعد ذلك إلى يوم القيامة لكن لا بطريق الحقيقة عندنا بل بطريق التغليب أو تعميم الحكم بدليل خارجي فان خطاب المشافهة لا يتناول من لم يكلف بعد وهو خاص بالمكلفين الموجودين عند النزول خلافا للحنابلة وطائفة من السلفيين والفقهاء حيث ذهبوا إلى تناوله الجميع حقيقة ، ولا خلاف في دخول الاناث كما قال الآدمي في نحو الناس مما يدل على الجمع ولم يظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث وإنما الخلاف في دخولهن في نحو ضمير (اتقوا) والمسلمين فذهبت الشافعية . والأشعرية . والجمع الكثير من الحنفية . والمعتزلة إلى نفيه ، وذهبت الجنبالة . وابن داود . وشذوذ من الناس إلى إثباته ، والدخول هنا عندنا بطريق التغليب •

وزعم بعضهم أن الخطاب خاص بأهل مكة وليس بذلك ، والمأمور به مطلق التقوى الذي هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل وترك ويندرج فيه الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر حسبا ورد به الشرع اندراجا أوليا لكن على وجه يعم الإيجاد والدوام ، والمناسب لتخصيص الخطاب بأهل مكة أن يراد بالتقوى المرتبة الأولى منها وهي التوفى عن الشرك ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لتأييد الأمر وتأکید لإيجاب الامتثال به ترهيبا وترغيبا أى احذروا عقوبة مالك أمركم ومريركم ، وقوله تعالى :

(إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝) تعليل لموجب الأمر بذكر أمر هائل فان ملاحظة عظم ذلك وهوله وفضاعة ما هو من مبادئه ومقدماته من الأحوال والأحوال التي لا ماجأ منها سوى التدرع بلباس التقوى مما يوجب مزيد الاعتناء بالاستسنة ملازمة له بالمحالة . والزلزلة التحريك الشديد والازعاج العنيف بطريق التكرير بحيث يزيل الأشياء من مقارها وبخرجها عن مراكرها ، وإضافتها إلى الساعة إما من إضافة المصدر إلى فاعله لكن على سبيل المجاز في النسبة كما قيل في قوله تعالى : ( بل مكر الليل والنهار ) لأن المحرك حقيقة هو الله تعالى والمفعول الأرض أو الناس أو من إضافته إلى المفعول لكن على أجزائه مجرى المفعول به اتساعا كما في قوله : • ياسارق الليلة أهل الدار • وجوز أن تكون الاضافة على معنى في وقد أثبتنا بعضهم وقال بهاني الآية السابقة ، وهي عند بعض المذكورة في قوله تعالى : ( إذا زلزلت الأرض زلزالها ) وتكون على ما قيل عند الفسخ الثانية وقيام الساعة بل روى عن ابن عباس أن زلزلة الساعة قيامها •

وأخرج أحمد . وسعيد بن منصور . وعبد بن حميد . والنسائي والترمذي . والحاكم وصحاحه عن عمران

ابن حصين قال : لمازلت ( يا أيها الناس - إلى - ولكن عذاب الله شديد ) كان صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر (١) فقال : أتدرون أى يوم ذلك ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : ذلك يوم يقول الله تعالى لأدم عليه السلام ابعث بعث النار قال : يارب وما بعث النار ؟ قال : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار وواحدا إلى الجنة فانثأ المسلمون يكون فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : قاربوا وسددوا وأبشروا فانها لم تكن نبوة قط إلا كان بين يديها جاهلية فتنؤخذ العدة من الجاهلية فان تمت وإلا كملت من المنافقين ومماثلكم في الأمم إلا كملت الرقة في ذراع الدابة أو كالشامة في جنب البعير ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا قال : ولا أدري قال الثلثين أم لا ، وحديث البعث المذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة وهو المروى عن الحسن .

وأخرج ابن المنذر وغيره عن علقمة . والشعبي . وعبيد بن عمير أنها تكون قبل طلوع الشمس من مغربها ، وإضافتها إلى الساعة على هذا لكونها من أماراتها ، وقد وردت آثار كثيرة في حدوث زلزلة عظيمة قبل قيام الساعة هي من أشراتها إلا أن في كون تلك الزلزلة هي المراد هنا نظرا إذا يناسب ذلك كون الجملة تعليلا لموجب أمر جميع الناس بالتقوى ، ثم أنها على هذا القول على معناها الحقيقي وهو حركة الأرض العنيفة ، وتحدث هذه الحركة بتحريك ملك بناء على ما روى أن في الأرض عروفا تنتهي إلى جبل قاف وهي بيد ملك هناك فاذا أراد الله عز وجل أمرا أمره أن يحرك عرقا فاذا حركه زلزلت الارصه .

وعند الفلاسفة أن البحار إذا احتبس في الأرض وغلظ بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحسافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه فزلزلت الأرض ، وربما اشتدت الزلزلة فحسفت الارض فيخرج نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما إذا امتزجا امتزجا مقربا إلى الدهنية ، وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة ، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالى وهدات في باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتزلزل به الأرض ، وقليل ما تتزلزل بسقوط قتل الجبال عليها لبعض الاسباب . ومما يستأنس به للقول بأن سببها احتباس البخار الغليظ وطلبه للخروج وعدم تيسره له كثرة الزلازل في الأرض الصلبة وشدتها بالنسبة إلى الأرض الرخوة ، ولا يخفى أنه إذا صح حديث في بيان سبب الزلزلة لا ينبغي العدول عنه وإلا فلا بأس بالقول برأى الملاسفة في ذلك وهو لا يتنافى القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم ، وهي على القول بانها يوم القيامة قال بعضهم : على حقيقتها أيضا ، وقال آخرون : هي بحجاز عن الاحوال والشدائد التي تكون في ذلك اليوم ، وفي التعبير عنها بالشيء . إندان بأن العقول قاصرة عن إدراك كنهها والعبرة ضيقة لا تحيط بها إلا على وجه الاجتهاد . وفي البحر أن إطلاق الشيء عليه مع أنه لم توجد بعد يدل على أنه يطلق على المعلوم ، ومن من ذلك قال : إن إطلاقه عليها لتيقن وقوعها وصيرورتها إلى الوجود لا محالة .

(يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ) الظاهر أن الضمير المنصوب في ( ترونها ) للزلزلة لأنها المحدث عنها ، وقيل هو للساعة وهو كما ترى ، و ( يوم ) منتصب بتذهل قدم عليه للاهتمام ، وقيل بمعظم ، وقيل

(١) وذلك في غزوة بني المصطلق فأصرح به في بعض الروايات اه منه .



باعتبار اذكر ؛ وقيل هو بدل من (الساعة) وفتح لبنائه كما قيل في قوله تعالى (هذا يوم ينفع) على قراءة يوم بالفتح ، وقيل بدل من (زلزلة) أو منصوب به إن اغتفر الفصل بين المصدر ومعومه الظرف بالخبر ، وجملة (تذهل) على هذه الأوجه في موضع الحال من ضمير المفعول والعائد مخذوف أى تذهل فيها ، والذهور لشغل يورث حزنا ونسيانا ، والمرضعة هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها وهي بخلاف المرضع بلاها فانها التي من شأنها أن ترضع وإن لم تتأثر الإرضاع في حال وصفها به ، وخص بعض نحاة الكوفة أم الصبي بمرضعة بالهاء والمستأجرة بمرضع ويرده قول الشاعر :

كمرضعة أولاد أخرى وضعت بني بطنها هذا الضلال عن القصد

والتعبير به هنا يدل على شدة الأمر وتفاقم الهول ، والظاهر أن ما موصولة والعائد مخذوف أى عن الذي أرضعته ، والتعبير بما لنا كيد الدهول وكون الطفل الرضيع بحيث لا يخطر ببالها أنه ماذا لانها تعرف شيبته لكن لاتدرى من هو بخصوصه ، وقيل مصدرية أى تذهل عن إرضاعها ، والأول دل على شدة الهول وكمال الاتزاع ، والكلام على طريق التمثيل وأنه لو كان هناك مرضعة ورضيع لذهلت المرضعة عن رضيعها في حال إرضاعها اياه لشدة الهول وكذا ما بعد ، وهذا ظاهر اذا كانت الزلزلة عند النفخة الثانية أو في يوم القيامة حين أمر آدم عليه السلام ببعث النار وبعث الجنة ان لم نقل بأن كل أحد يحشر على حاله التي فارق فيها الدنيا فتحشر المرضعة مرضعة والحامل حاملة كإرود في بعض الآثار ، وأما اذا قلنا بذلك أو يكون الزلزلة في الدنيا فيجوز أن يكون الكلام على حقيقته ، ولا يضركونه تمثيلا أن الأمر اذذاك أشد وأعظم وأهول مما وصف واطم لشيوع ما ذكر في التهويل كما لا يخفى على المصنف النبيل •

وقرى (تذهل) من الأذهال مبني بالفعول ، وقرأ ابن أبي عملة . واليماني (تذهل) منه مبني للفاعل و «كل» بالنصب أى يوم تذهل الزلزلة ، وقيل : الساعة كل مرضعة ﴿ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾ أى تلقى ذات جنين جنينها الغير تمام ، وإنما لم يقل وتضع كل حاملة ما حملت على وزان ما تقدم لما أن ذلك ليس نصا في المراد وهو وضع الجنين بخلاف ما في النظم الجليل فإنه نص فيه لأن الحمل بالفتح ما يحمل في البطن من الولد ، وإطلاقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بحمل المرأة ، وللتنصيص على ذلك من أول الأمر لم يقل وتضع كل حاملة حملا كذا قيل . وتعقب بأن في دعوى تخصيص الحمل بما يحمل في البطن من الولد وإن اطلاقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بخلاف في البحر الحمل بالفتح ما كان في بطن أو على رأس شجرة •

وفي القاموس الحمل ما يحمل في البطن من الولد جمعه حمل وآحمال وحملت المرأة تحملت ولا يقال حملت به أو قليل وهي حامل وحاملة ، والحمل ثمر الشجر ويكسر أو الفتح لما بطن من ثمره والكسر لما ظهر أو الفتح لما كان في بطن أو على رأس شجرة والكسر لما على ظهر أو رأس أو ثمر الشجر بالكسر ما لم يكبر فاذا كبر بالفتح لجمعه آحمال وحمول وحماله ، وقيل : المتبادر وضع الجنين بأى عبارة كان التعبير إلا أن ذات حمل أبغى في التهويل من حامل أو حاملة لاشعاره بالصحة المشعرة بالملازمة فيشعر الكلام بأن الحامل تضع اذذاك الجنين المستقر في بطنها المتمكن فيه هذا مع ما في الجمع بين ما يشعر بالمصاحبة وما يشعر بالمفارقة وهو الوضع من اللطف فتأمل فلسلك الذهن اتساح • ﴿ وَتَرَى النَّاسَ ﴾ بفتح التاء . والراء على خطاب كل واحد من المخاطبين برؤية الزلزلة والاختلاف بالجمعية

والافراد لما أن المرئي في الأول هي الزلزلة التي يشاهدها الجميع وفي الثاني حال من عدا المخاطب منهم فلا بد من افراد المخاطب على وجه يعم كل واحد منهم لكن من غير اعتبار اتصافه بتلك الحالة فان المراد بيان تأثير الزلزلة في المرئي لافي الراى باختلاف مشاعره لان مداره حيشية رؤيته للزلزلة لالغيرها كأنه قيل وتصير الناس سكارى الخ ، وإنما أوثر عليه ما في التنزيل للايدان بكمال ظهور تلك الحال فيهم وبلوغها من الجلاء إلى حد لا يكاد يخفى على أحد قاله غير واحد .

وجوز بعضهم كون الخطاب للنبي ﷺ ، والأول أبلغ في التحويل ، والرؤية بصرية و(الناس) مفعولها ، وقروله تعالیٰ (سُكَّارَى) حال منه أى يراهم كل واحد مشاهبين للسكارى ، وقروله تعالیٰ (وَمَا هُمْ بِسُكَّارَى) أى حقيقة حال أيضا لكنها مؤكدة والحال المؤكدة تقترن بالواو لا سيما إذا كانت جملة اسمية . فلا يقال : إنه إذا كان معنى قوله تعالیٰ ( ترى الناس سكارى ) على التشبيه يكون (وما هم بسكارى) بالمعنى المذكور مستغنى عنه ، ولا وجه لجمعه حالا مؤكدة لمكان الواو ، وجوز أن يكون ( ترى ) بمعنى تظن فسكارى مفعول ثان ، وحينئذ يجوز أن يكون الكلام على التشبيه والجملة الاسمية في موضع الحال المؤكدة ، ويجوز أن يكون على الحقيقة فلا تأكيد هنا ، وأمر افراد الخطاب وما فيه من المبالغة بحاله ، وأياما كان فالمراد في قوله تعالیٰ (وما هم بسكارى) استمرار النبي ، وأكذب زيادة البلاء للتنبيه على أن ما هم فيه ليس من المجهود في شئ . وإنما هو أمر لم يهدوا قبله مثله ، وأشير إلى سببه بقوله تعالیٰ ﴿ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ أى ان شدة عذابه تعالیٰ تجعلهم كما ترى ، وهو استدراك على ما في الاتصاف راجع إلى قوله تعالیٰ (وما هم بسكارى) وزعم أبوحيان أنه استدراك عن بمقدر كأنه قيل هذه أى الذهول والوضع ورؤية الناس سكارى أحوال هيئة ولكن عذاب الله شديد وليس بهين وهو خلاف الظاهر جداً .

وقرأ زيد بن على رضی الله تعالیٰ عنهما ( ترى ) بضم التاء وكسر الراء أى ترى الزلزلة الخالق جميع الناس سكارى . وقرأ الزعفراني ( ترى ) بضم التاء وفتح الراء ( الناس ) بالرفع على اسناد الفعل المجهول اليه ، والتأنيث على تأويل الجماعة . وقرأ أبو هريرة . وأبو زرعة . وابن جرير . وأبو نهيك كذلك إلا أنهم نصبوا ( الناس ) وترى على هذا متعد إلى ثلاثة مفاعيل كما في البحر ، الأول الضمير المستتر وهو نائب الفاعل ، والثاني ( الناس ) والثالث ( سكارى ) وقرأ أبو هريرة . وابن نهيك ( سكارى ) بفتح السين في الموضعين وهو جمع تكسير . واحده سكران ، وقال أبو حاتم : هي لغة تميم ، وأخرج الطبراني . وغيره عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قرأ ( سكرى ) كعطشى في الموضعين ، وكذلك روى أبو سعيد الخدرى وهي قراءة عبد الله . وأصحابه . وحذيفة . وبها قرأ الأخوان . وابن سعدان . ومسعود بن صالح ، وتجمع الصفة على فعلى إذا كانت من الآفات والأمراض كقتلى وموتى وحمقى ، ولكون السكر جاريا مجرى ذلك لما فيه من تعطيل القوى والمشاعر جمع هذا الجمع فهو جمع سكران ، وقال أبو على الفارسي : يصح أن يكون جمع سكر كزمنى وزن ، وقد حكى سيبويه رجل سكر بمعنى سكران . وقرأ الحسن والأعرج . وأبو زرعة . وابن جبير والأعشى ( سكرى ) بضم السين فيهما ، قال الزمخشري : وهو غريب ، وقال أبو المتح : هو اسم مفرد كالشبرى ( ۲ - ۱۵ - ج - ۱۷ - تفسير روح المعاني )

وبهذا أقتنى أبو علي وقد سأله عنه انتهى •

وإلى كونه اسماً مفرداً ذهب أبو الفضل الرازي فقال: فعلى بضم الفاء من صفة الواحدة من الإناث لكنها لما جعلت من صفات الناس وهم جماعة أجريت الجماعة بمنزلة المؤنث الموحد، وعن أبي زرعة (سكري) بفتح السين (بسكري) بضمها، وعن ابن جبير (سكري) بفتح السين من غير الف (بسكاري) بالضم والالف كما في قراءة الجمهور، والخلاف في فعالى أهو جمع أو اسم جمع مشهور •

﴿ وَمَنْ النَّاسُ مِّنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ نزلت كما أخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك رضى الله تعالى عنه في النظر بين الحرث وكان جدلاً يقول الملائكة عليهم السلام بنات الله سبحانه والقرآن أساطير الأولين ولا يقدر الله تعالى شأنه على أحياء من بلى وصار تراباً، وقيل في أبي جهل، وقيل في أبي بن خلف وهى عامة في كل من تعاطى الجدل فيما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه من الصفات والأفعال ولا يرجع إلى علم ولا برهان ولا نصفة، وخصوص السبب لا يخرجها عن العموم، وكان ذكرها اثر بيان عظم شأن الساعة المنبئة عن البعث لبيان حال بعض المتكبرين لها؛ ومحل الجار الرفع على الابتداء إما بحمله على المعنى أو بتقدير ما يتدقق به، و (بغير علم) في موضع الحال من ضمير (يجادل) لا يوضح ما تشعر به المجادلة من الجهل أى وبعض الناس أو بعض كائن من الناس من ينازع في شأن الله عز وجل ويقول مالاخبر فيه من الأباطيل ملبساً بالجهل ﴿ وَيَتَّبِعْ ﴾ فيما يتعاطاه من المجادلة أو في كل ما يأتى وما يذمر من الأمور الباطلة التى من جعلتها ذلك ﴿ كُلُّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٌ ﴾ متجرد للفساد معرى من الخير من قولهم: شجرة مرداء لا ورق لها، ومنه قيل: رملة مرداء إذ لم تثبت شيئاً، ومنه الأمر لتجرده عن الشعر، وقال الزجاج: أصل المريد والمراد المرتفع الاملس وفيه معنى التجرد والتعري، والمراد به إما ابليس وجنوده واما رؤساء الكفرة الذين يدعون من دونهم إلى الكفر. وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنها (ويتبع) خفيفاه

﴿ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَانَّهُ يَضِلُّ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ ضمير (عليه) للشيطان وكذا الضمير المنصوب في (تولاه) والضمير في (فانه) والضميران المستتران في (يضله ويهديه) وضمير «أنه» للشأن وباقي الضمائر لمن. واختلف في إعراب الآية فقيل إن «أنه من تولاه» النخ نائب فاعل «كتب» والجملة في موضع الصفة الثانية لشيطان و «من» جزائية وجزاؤها محذوف و «فانه يضل» النخ عطف على «انه» مع ما في حيزها وما يتصل بها أى كتب على الشيطان أن تولاه أى اتخذه لياً وتبعه يهاك فانه يضل عن طريق الجنة وثوابها ويهديه إلى طريق السعير وعذابها، والفاء لانهصيل الاهلاك كما في قوله تعالى «فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم» وعلى ذلك حمل الطيبي كلام الكشاف وهو وجه حسن إلا أن في كونه مراد الزمخشري خفاء، وقيل (من) موصولة مبتدأ وجملة (تولاه) صلته والضمير المستتر عائده و (انه يضل) في تأويل مصدر خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره والجملة خبر الموصول، ودخول الفاء في خبره على التشبيه بالشرط أى كتب عليه أن الشيطان من تولاه فشأنه أو فحق أنه يضل النخ. ويجوز أن تكون من شرطية والفاء جوابية وما بعدها مع المقدر جواب الشرط. وقيل ضمير «انه» للشيطان

وهو اسم ان و من ، موصولة أو موصوفة - والاول أظهر - خبرها والضمير المستتر في « تولاه » لبعض الناس والضمير البارز لمن والجملة صلة أو صفة ، وقوله تعالى « فانه يضل » عطف على (أنه من تولاه) والمعنى ويتبع كل شيطان كتب عليه أنه هو الذي اتخذه بعد الناس وليا وانه يضل من اتخذه وليا فالاول كأنه توطئه للثاني أى يتبع شيطانا مختصا به مكتوبا عليه أنه وليه وأنه مضله فهو لا يالوجهداً في إضلاله ، وهذا المعنى أبين من المعنى السابق على احتمال كون من جزائية لدلالته على أن لكل واحد من المجادلين واحداً من مرادة الشياطين ، وارتضى هذا في الكشف وحمل عليه مراد صاحب الكشاف \*

وعن بعض الفضلاء أن الضمير في (أنه) للمجادل أى كتب على الشيطان أن المجادل من تولاه وقوله تعالى (فانه) الخ عطف على (أنه من تولاه) واعترض بأن اتصاف الشيطان بتولى المجادل إياه مقتضى المقام لا العكس وأنه لو جمعت من في (من تولاه) موصولة كما هو الظاهر لزم أن لا يتولاه غير المجادل وهذا الحصر يفوت المبالغة • وفي البحر الظاهر أن الضمير في (عليه) عائد على من لانه المحدث عنه ، وفي أنه وتولاه ، وفي فانه عائد عليه أيضا والماعل بتولى ضمير من وكذا الهاء في يضل ، ويجوز أن يكون الهاء في أنه على هذا الوجه ضمير الشأن والمعنى أن هذا المجادل لكثرة جداله بالباطل واتباعه الشيطان صار اماما في الضلال ان يتولاه فشأنه أن يضل من يتولاه انتهى ، وعابه تكون جملة كتب الخ مستأنفة لاصفة لشيطان ، والظاهر جعل ضمير (عليه) عائد على الشيطان وهو المروى عن قتادة ، وأياما كان فكاتب بمعنى مضى وقدر ويجوز أن يكون على ظاهره ، وفي الكشاف أن الكتابة عليه مثل أى كما كتب عليه ذلك لظهوره في حاله ، ولا يخفى ما في (يهديه) من الاستعارة التمثيلية التكبئية • وقرى (كتب) مبيضا لقال أى كتب الله وقرى (فانه) بكسر الهمزة فالجملة خبر من أو جواب لها ، وقرأ الاعمش . والجمعى عن أبى عمرو (إنه فانه) بكسر الهمزة فيهما ووجه الكسر في الثانية ظاهر ، وأما وجهه في الأولى فهو كما استظهر أبو حيان اسناد (كتب) إلى الجملة اسنادا لفظيا أى كتب عليه هذا الكلام كما تقول كتبت إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان أو تقدير قول وجعل الجملة معمولة له أو تضمنه الفعل معنى ذلك أى كتب عليه مقولا في شأنه أنه من تولاه ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ ﴾ الخ إقامة للحجة التي تاقم المجادلين في البعث حجرا اثر الاشارة إلى ما يؤل إليه أمرهم ، واستظهر أن المراد بالناس هنا الكفرة والمجادلون المنكرون للبعث ، والتعبير عن اعتقادهم في حقه بالريب أى الشك مع أنهم جازمون بعدم امكانه اما لا يذيان بأن أقصى ما يمكن صدوره عنهم وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الازتياب في شأنه ، وأما الجزم بعدم الامكان فخارج من دائرة الاحتمال كما أن تكبيره وتصديره بكلمة الشك للاشعار بأن حقه أن يكون ضعيفا مشكوك الوقوع ، وإما للتنبيه على أن جرهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف السكال وضوح دلائل الامكان ونهاية قوتها . وإتمام بقل وإن ارتبتم في البعث للمبالغة في تنزيه أمره عن شائبة وقوع الريب والاشعار بأن ذلك إن وقع فمن جهتهم لا من جهته ، واعتبار استقرارهم فيه واحاطته بهم لا ينافى اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابستهم به لا قوته وكثرته ، ومن ابتدائية متعلقة بحذوف وقع صفة للريب ، واستظهر أن المراد في ريب من امكان البعث لانه الذى يقتضيه ما بعد ، وجوز أن يكون المراد من وقوع البعث ، واعترض بأن الدليل المشار إليه فيما بعد إنما يدل على الامكان مع ما يلزم من التكرار مع قوله تعالى الآتى (أن الله يبعث من فى القبور) وفيه

تأمل فتأمل، وقرأ الحسن (من البعث) بفتح العين وهي لغة فيه كالجلب والطردي والجلب والطردي عند البصريين، وعند الكوفيين اسكان العين تخفيف وهو قياسي في كل ما وسطه حرف حلق كالهمز والهمز والشعر والشعره وقوله تعالى ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ دليل جواب الشرط وهو الجواب بتأويل أى وإن كنتم في ريب من البعث فانظروا إلى مبدأ خلقكم ليزول ريبكم فإنا خلقناكم الخ، وقيل: التقدير فاخرم واعدكم انا خلقناكم الخ وليس بذلك، وخلقهم من تراب في ضمن خلق آدم عليه السلام منه أو بخلق الاغذية التي يتكون منها المني منه وهي وإن تكونت من سائر العناصر معه إلا أنه أعظم الاجزاء على ما قيل فلذلك خصه بالذكر من بينها، واختير الاول وجعل المعنى خلقناكم خلقا اجماليا من تراب ﴿تُمُّ﴾ خلقناكم خلقا تفصيليا ﴿مِنْ نُطْفَةٍ﴾ أى مني من النطفة بمعنى التقاطر، وقال الراغب: النطفة الماء الصافي ويعبر بها عن ماء الرجل، قيل والتخصيص على هذا مع أن الحائق من مامين لأن معظم اجزاء الانسان مخلوق من ماء الرجل، والحق أن النطفة كما يعبر بها عن مني الرجل يعبر بها عن المني مطلقا وكلام الراغب ليس نصا في نفي ذلك، والظاهر أن المراد النطفة التي يخلق منها كل واحد بلا واسطة، وقيل: المراد نطفة آدم عليه السلام وحيى ذلك عن النقاش وهو من البعد في غابته ﴿تُمُّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ أى قطعة من الدم جامدة متكونة من المني ﴿تُمُّ مِنْ مُضْغَةٍ﴾ أى قطعة من اللحم متكونة من العاقلة وأصاها قطعة لحم بقدر ما يعضغ ﴿مُخَلَّقَةٍ﴾ بالجر صفة (مضغعة) وكذا قوله تعالى ﴿وغيرُ مُخَلَّقَةٍ﴾ وقرأ ابن ابي عمير بالنصب فيهما على الحال من النكرة المتقدمة وهو قليل وقاسه سيويه، والمشهور المتبادر أن المخلفة المستبينة الحائق أى مضغعة مستبينة الحائق مصورة ومضغعة لم يستبن خلقها وصورتها بعد، والمراد تفصيل حال المضغعة وكونها أولا قطعة لم يظهر فيها شئ من الاعضاء ثم ظهرت بعد ذلك شيئا فشيئا وكان مقتضى الترتيب المبني على التدرج من المبادئ البعيدة إلى القريبة ان يقدم غير المخلفة وإنما أخرت لكونها عدم ملكة وصيغة التفعيل لكثرة الاعضاء المختصة كل منها بخلق وصورة، وقيل: المخلفة المسواة للمساء من نقصان والعيب يقال خلق السواك والعردسواه وماسه وصخرة خلقا أى لمساء وجبل أخلق أى أملكس، فالعنى من نطفة مسواة لانقص فيها ولا عيب في ابتداء خلقها ونطفة غير مسواة عيب فانطف التي يخلق منها الانسان متفاوتة منها ما هو كامل الخلفة أملكس من العيوب ومنها ما هو على عكس ذلك فيتبع ذلك التفاوت تفاوت الناس في خلقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتامهم ونقصانهم، وعن مجاهد . وقادة . والشعبي . وأبي العالية . وعكرمة أن المخلفة التي يتم لها مدة الحمل وتوارد عليها خلق بعد خلق وغير المخلفة التي لم يتم لها ذلك وسقطت، واستدل له بما أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول . وابن جرير . وابن ابي حاتم عن ابن مسعود قال: النطفة إذا استقرت في الرحم أخذها ملك الارحام بكفه فقال: يارب مخلقة أم غير مخلقة؟ فان قيل: غير مخلقة لم تكن نسمة وقذفها الرحم دما وإن قيل: مخلقة قال: يارب ذكر أم أنثى شقى أم سعيد ما الاجل وما الاثر وما الرزق وماى ارض تحوت؟ الخبير وهو في حكم المرفوع، والمراد أنهم خلقوا من جنس هذه النطفة الموصوفة بالتامة والساقطة لانهم خلقوا من نطفة تامة ومن نطفة ساقطة إذ لا يتصور الخلق من النطفة الساقطة وهو ظاهر، وكان التعرض على هذا لوصفها بما ذكر لتعظيم شأن القدرة وفي جعل كل واحدة من هذه المراتب مبدءا لخلقها بما بعدها

من المراتب كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العاعة. ضعة الآية من يدلالة على عظم قدرته تعالى ﴿لنبين لكم﴾ متعلق بخلقنا، وترك المفعول لتفخيمه كما وكيفا أى خلقناكم على هذا الخط البديع لنبين لكم ما لا يحصره العارفة من الحقائق والدقائق التي من جعلتها أمر البعث فان من تأمل فيما ذكر من الخلق التدريجي جزم بأن من قدر على خلق البشر أولا من تراب لم يذق ماء الحياة قط وانشائه على وجه مصحح لتوليد مثله مرة بعد أخرى بتصرفه في اطوار الخلقه وتحويله من حال إلى حال مع ما بين تلك الاطوار والاحوال من المخالفة والتباين فهو قادر على اعادته بل هي أهون في القياس، وقدر بعضهم المفعول خصوصا أى لنبين لكم أمر البعث وليس بذلك، وأبعد جدا من زعم أن المعنى لنبين لكم أن التخليق اختيار من الفاعل المختار ولولا ذلك ما صار بعض أفراد المضغعة غير مخلق، وقرأ ابن أبي عمير (لبيّن) بالياء على طريق الالتفات وكذا قرأ قوله تعالى:

﴿ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ ﴾ وقرأ الجمهور بالنون، والجملة استئناف مسوق لبيان حالهم بعد تمام خلقهم وتوارد الاطوار عليهم أى ونقر في الارحام بعد ذلك ما نشاء أن نقره فيها ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ هو وقت الوضع وأدناه ستة أشهر وأقصاه عندنا ستان وعند الشافعي عليه الرحمة أربع سنين، وعن يعقوبه قرأ (ونقر) بفتح النون وضم القاف من قدرت الماء إذا صببته، وقرأ يحيى بن وثاب ما نشاء بكسر النون \*

﴿ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ﴾ أى من الارحام بعد اقراركم فيها عند تمام الاجل المسمى ﴿طِفْلًا﴾ حال من ضمير الخطابين، والافراد إما باعتبار كل واحد منهم أو بارادة الجنس الصادق على الكثير أولا لأنه مصدر فيستوى فيه الواحد وغيره كما قال المبرد أو لأن المراد طفلا طفلا فاختصر كما نقله الجلال السيوطي في الأشباه النحويّة وقرأ عمر بن (شبة) بنخرجكم بالياء ﴿ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾ أى خالكم في القوة والعقل والتميز، وفي القاموس حتى يبلغ أشده ويضم أوله أى قوته وهو ما بين ثمانى عشرة سنة إلى ثلاثين واحد جاء على بناء الجمع كآذك ولا نظير لها أو جمع لا واحد له من لفظه أو واحد شدة بالكسر مع أن فعلة لا يجمع على أفعال أى قياسا فلا يرد نعمة وأنعم أو شد ككلب وأكلب أو شد كذئب وأذؤب وماهما يسمون عين بل قياس (لتبلغوا) ، قال العلامة: أبو السعود: علة لنخرجكم معطوف على علة أخرى مناسبة لها كأنه قيل ثم نخرجكم لتكبروا شيئا فشيئا ثم لتبلغوا الخ، وقيل علة لمحدوف والتقدير ثم نهلكم لتبلغوا الخ

وجوز العلامة الطيبي أن يكون التقدير (ثم لتبلغوا أشدكم) كان ذلك الاقرار والاخراج؛ وقيل إنه عطف على نبين، وتعقبه العلامة بأنه محل مجزأة النظم الكريم وجعله كثيره عطفًا عليه على قراءة (نقر). ونخرج بالنصب وهي قراءة المفضل. وأبي حاتم لأن الأول قرأ بالنون والثاني قرأ بالياء، وكذا جعل الفعلين عطفًا عليه وقال: المعنى خلقناكم على التدريج المذكور لأمرين، أحدهما أن نبين شؤوننا، والثاني أن نقركم في الارحام ثم نخرجكم صغارًا ثم لتبلغوا أشدكم، وتقديم التبيين على ما بعده مع أن حصوله بالفعل بعد الشكل لا يبان بأنه غاية الغايات ومقصود بالذات، وإعادة اللام في (لتبلغوا) مع تجر يدنقر (ونخرج) عنها اللام بصالة البلوغ بالنسبة إلى الاقرار والاخراج اذ عليه يدور التكليف المؤدى الى السعادة والشقاوة، واثار البلوغ مستندا الى المخاطبين على التبليغ مستندا اليه تعالى كالأفعال السابقة لأنه المناسب لبيان حال اتصافهم بالكمال واستقلالهم

عبدية الآثار والأفعال اه •

وما ذكره من عطف (نقر) ونخرج. بالنصب على (نبيين) لم يرتضه الشيخ ابن الجاجب، قال في شرح المفصل: إنه ما يتعذر فيه النصب اذ لو نصب عطفا على (نبيين) ضعف المعنى اذ اللام في انبين للتعايل لما تقدم والمقدم سبب للتبيين فلو عطف (ونقر) عليه امكن ادخاله في مسببية (انا خلقناكم) الخ وخلقهم من تراب ثم ما تلاه لا يصلح سببا للاقرار في الأرحام، وقال الزجاج: لا يجوز في (ونقر) الالرفع ولا يجوز أن يكون معناه فعلنا ذلك لنقر في الأرحام لأن الله تعالى لم يخلق الأنام ليقدم في الأرحام وانا خلقهم ليدلهم على رشدهم وصلاتهم وهو قول بعدم جواز عطفه على نبيين ه

وأجيب بأن الغرض في الحقيقة هو بلوغ الأشد والصلوح للتكليف لكن لما كان الاقرار وما تلاه من مقدماته صح ادخاله في التعايل، وما ذكره من أن العطف على نبيين على قراءة الرفع محل بجزالة النظم الكريم فالظاهر أنه تعريض بالمخشوشى حيث جعل العطف على ذلك، وقيل فإن قلت: كيف يصح عطف «لتبلغوا أشدكم» على (لنبيين) ولا طباق قلت: الطابق حاصل لأن قوله تعالى (ونقر) قرين للتعايل ومقارنته له التباسه به بنزلاته منزلة نفسه فهو راجع من هذه الجهة الى مائة القراءة بالنصب اه. وفيه ما يوصى الى أن قراءة النصب أوضح بما أنها أمين، ولم يرتض ذلك المحققون ففي الكشف أن القراءة بالرفع هي المشهورة الثابتة في السبع وهي الأولى وقد أصيب بتركيبها هكذا شاكلة الرمي حتى لم يجعل الاقرار في الأرحام علة بل جعل الغرض منه بلوغ الأشد وهو حال الاستكمال علما وعملا وحيث لم يعطف على (لنبيين) الا بعد أن قدم عليه (ونقر) ثم نخرج مجعولا (نقر) عطفا على (انا خلقناكم) والعدول الى المضارع لتصوير الحال والدلالة على زيادة الاختصاص فالطباق حاصل لفظا ومعنى مع أن في الفصل بين العاتين من النكتة ما لا يخفى على ذى احسن موقعها بعد التأمل، وكذلك في الايتان يتم في قوله سبحانه «ثم لتبلغوا» دلالة على أنه الغرض الاصيل الذى خلق الانسان له وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ولما كانت الأوائل فى الدلالة على البعث أظهر قدم قوله تعالى «لنبيين» على الاقرار والاخراج اه •

ويعلم منه ما فى قول العلامة: إن عطف «لتبلغوا» الخ على «لنبيين» محل بجزالة النظم الكريم وأنه لا يتعين الاستئناف فى «ونقر» وفيه أيضا ان قوله تعالى ﴿ وَمَنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى ﴾ الخ استئناف لبيان أقسام الاخراج من الرحم كما استوفى أقسام الأول وفيه تبيين تفضيل حال بلوغ الأشد وانهم الحقيق بان تكون مقصودة من الانشاء لكن منهم من لا يصل اليها فيحضر ومنهم من يجاوزها فيحترق أى منكم من يموت قبل بلوغ الأشد ﴿ وَمَنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ ﴾ أى أرده وأذانه، والمراد بردى مثل زمن الطفولية ﴿ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ ﴾ أى علم كثير ﴿ شَيْئًا ﴾ أى شيئا من الاشياء أو شيئا من العلم، واللام متعلقة بىردوهى لام العاقبة والمراد المبالغة فى انتقاص علمه وانتكاس حاله وليس لزمان ذلك الرد حد محدود بل هو مختلف باختلاف الأزمنة على ما فى البحر وإيراد الرد والتوفى على صيغة المبني للفعل للجري على سنن الكبرياء لتعين الفاعل كما فى ارشاد العقل السليم، وفى شرح الكشف للطبى بعد تجوز أن يكون (ثم لتبلغوا) بتقدير (ثم لتبلغوا) كان ذلك الاقرار والاخراج أن فائدة ذلك الايدان بأن بلوغ الأشد أفضل الأحوال والاخراج أبدها والرد الى أردل العمر

أسوأها وتغيير العبارة لذلك ومن ثم نسب الاخراج إلى ذاته تعالى المقدسة وحذف المعامل في الثاني ولم ينسب الثالث إلى فاعله وساب فيه ما أثبت للانسان في تلك الحالة من اتصافه بالعلم والقدرة المومي. إليه بالأشد كأنه قيل ثم يخرجكم من تلك الأطوار الحديسة طفلا انشاء غريبا كما قال سبحانه (فتبارك الله أحسن الخالقين) ثم لتباخوا أشدكم دبر ذلك التدبير العجيب لانه أو ان رسوخ العلم والمعرفة والتدبير من العمل المقصودين من الانشاء ثم يبيتكم أو يردكم إلى أرذل العمر الذي يساب فيه العلم والقدرة على العمل اهـ

ويفهم منه جواز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى بعد بلوغ الاشد، ومن الناس من جوز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى عند البلوغ، وقيل: إن ذلك يجعل الجملة حالية ومن صيغة المضارع وهو كما ترى. وقريء (يتوفى) على صيغة المعلوم وفاعله ضمير الله تعالى أي من يتوفاه الله تعالى، وجوز أن يكون ضمير من أي (من) يستوفى مدة عمره، وروى عن أبي عمرو. ونافع تسكين ميم العمر. هذا ثم لا يخفى ما في اختلاف أحوال الانسان بعد الاخراج من الرحم من التنبيه على صحة البعث كما في اختلافها قبل فتأمل جميع ما ذكر والله تعالى در التنزيل ما أكثر احتمالاته ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً ﴾ حجة أخرى على صحة البعث معطوفة على (إننا خلقناكم) وهي حجة آفاقية وما تقدم حجة انفسية والخطاب لكل أحد من تنأى منه الرؤية، وقيل: للمجادل، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار وهي بصرية لا علمية كما قيل، و(هامدة) حال من (الارض) أي ميتة يابسة يقال همدت الارض إذا يبست ودرست وهمد الثوب إذا بلى، وقال الاعشى:

قالت قتيلة ما لجسمك شاحبا وأرى ثيابك باليات همدا

وأصله من همدت النار إذا صارت رمادا ﴿ فَأَذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ ﴾ أي ماء المطر، وقيل: ما يدمعه وماء العيون والانهار وظاهر الانزال يقتضى الاول ﴿ اهْتَزَّتْ ﴾ تحرك نباتها فالاسناد مجازى أو تخلخلت وانفصل بعض أجزائها عن بعض لأجل خروج النبات وحمل الاهتزاز على الحركة في الكيف بعيد ﴿ وَرَبَّتْ ﴾ ازدادت وانتفخت لما يتداخلها من الماء والنبات هـ

وقرأ أبو جعفر. وعبد الله بن جعفر. وخالد بن الياس. وأبو عمرو في رواية (وربات) بالهمز أي ارتفعت يقال فلان يربأ بنفسه عن كذا أي يرتفع بها عنه، وقال ابن عطية: هو من ربات القوم إذا علوت شرفا من الأرض طليعة عليهم فكان الأرض بالماء تتناول وتعلم ﴿ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ ﴾ أي صنف ﴿ بِمَبِيعٍ هـ ﴾ حسن سار للناظر ﴿ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ كلام مستأنف جيء به اثر تحقيق حقيقة البعث وإقامة البرهان عليه على أتم وجه لبيان أن ما ذكر من خلق الانسان على أطوار مختلفة وتصريفه في أحوال متباينة وإحياء الأرض بعد موتها الكاشف عن حقيقة ذلك من آثار ألوهيته تعالى وأحكام شؤنه الذاتية والوصفية والفعلية وأن ما ينكرونه من آيات الساعة والبعث من أسباب تلك الآثار العجيبة المملومة لهم ومبادئ صدورها عنه تعالى، وفيه من الايدان بقوة الدليل واصالة المدلول في التحقق وإظهار بطلان انكاره ما لا يخفى فان انكار تحقق السبب مع الجرم بتحقيق المسبب مما يقضى بطلانه بدمية العقول فذلك إشارة إلى خلق الانسان على أطوار مختلفة وما معه والافراد باعتبار المذكور وما فيه من معنى البعد للايدان يبعد منزله في الكمال وهو



مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والمراد بالحق هو الثابت الذي يحق ثبوته لا محالة لكونه لذاته لا الثابت مطلقا فوجه الحصر ظاهر أى ما ذكر من الصنع البديع حاصل بسبب أنه تعالى هو الحق وحده ذاتة وصفاته وأفعاله المحقق لما سواه من الاشياء ( وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى ) أى شأنه وعادته تعالى شأنه إحياء الموتى ، وحاصله أنه تعالى قادر على إحيائها بدماء وإعادة وإلا لما أحيا النطفة والأرض الميتة مرة بعد مرة وما تفيد صيغة المضارع من التجدد إنما هو باعتبار تعلق القدرة ومتعلقها لا باعتبار نفسها لأن القدم الشخصى ينافى ذلك • ( وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٦ ) أى البالغ فى القدرة وإلا لما أوجد هذه الموجودات الفاتنة للحصر التى من جملتها ما ذكر ، وتخصيص إحياء الموتى بالذكر مع كونه من جملة الاشياء المقدور عليها للتصريح بما فيه النزاع والدفع فى محور المنكرين ، وتقديمه لبراز الاعتناء به ( وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ ) أى فيما سيأتى ، والتعبير بذلك دون الفعل للدلالة على تحقق إتيانها وتقرر البتة لاقتضاء الحكمة إياه لا محالة ، وقوله تعالى ( لَا رَيْبَ فِيهَا ) إما خبر ثان لأن أحوال من ضمير (الساعة) فى الخبر ، ومعنى نفي الريب عنها أنها فى ظهور أمرها ووضوح دلائلها بحيث ليس فيها مظنة أن يرتاب فى إتيانها •

وأن وما بعدها فى تأويل مصدر عطف على المصدر المجرور بباء السببية داخل معه فى حيزها كالمصدرين الحاصلين من قوله تعالى : ( وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى ) وقوله سبحانه ( وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ) وكذا قوله عز وجل : ( وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ٨ ) لكن لا من حيث أن اتيان الساعة وبعث من فى القبور مؤثران فيما ذكر من أفعاله تعالى تأثير القدرة فيها بل من حيث أن كلامهما بسبب داع له عز وجل بموجب رأته بالعباد المبنية على الحكم البالغة إلى ما ذكر من خلقهم ومن احياء الارض الميتة على نخط بديع صالح للاستشهاد به على امكانها ايتاموا فى ذلك ويستدلوا به عليه أو على وقوعهما ويصدقوا بذلك ليتناولوا السعادة الابدية ولولا ذلك لما فعل بل لما خلق العالم رأسا ، وهذا يأتى من احكام حقيقته تعالى فى أفعاله وابتنائها على الحكم الباهرة كما أن ما قبله من احكام حقيقته تعالى فى صفاته وكونها فى غاية السكال ، هذا ما اختاره العلامة أبو السعود فى تفسير ذلك وهو مما يميل اليه الطبع السليم ، وجعل صاحب الكشاف الاشارة إلى ما ذكر أيضا لإلانه بحسب الظاهر جعل اتيان الساعة وبعث من فى القبور حيث إن ذلك من روادف الحكمة كناية عنها فكان الاصل ذلك حاصل بسبب أن الله تعالى هو الحق الثابت الموجود وأنه قادر على احياء الموتى وعلى كل مقدور وأنه حكيم فاكنتى بمقتضى الحكمة عن الوصف بالحكمة لافى الكناية من التكنية خصوصا والكلام مع منكرى البعث للدفع فى محورهم ولا يخلو عن بعد ، ونقل النيسابورى عبارة الكشاف واعترضها بما لا يخفى رده وأبدى وجهها فى الآية ذكر أنه عالم يخظر لغيره ورجا أن يكون صوابا وهو مع اقتضائه حمل الباء على ما يعم السببية الفاعلية والسببية الغائية مما لا يخفى ما فيه ، وقيل : ذلك اشارة إلى ما ذكر إلا أن قوله تعالى ( وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ ) الخ ليس معطوفا على المجرور بالباء ولاداخلا فى حيز السببية بل هو خير والمبتدأ محذوف لفهم المعنى والتقدير والامر أن الساعة آتية الخ ، وعليه اقتصر أبو حيان وفيه قطع للكلام عن الانتظام ، وقيل : ذلك اشارة إلى ما ذكر إلا أن الباء صلة لكون خاص وليست سببية أى مشعر بأن الله هو الحق الخ ، وفيه أنه لاقربته على هذا الـ يكون الخاص

وقيل: المعنى ذلك ليعلموا أن الله هو الحق الخ، وفيه تلويح ما إلى معنى الحديث القدسي المشهور على الالسة وفي كتب الصوفية وإن لم يثبت عند المحدثين وهو «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» وهو كما ترى، وقيل: الإشارة إلى البعث المستدل عليه بما سبق واستظهره بعضهم، ولا يخفى عليك ما يحتاج إليه من التكلف، ونقل في البحر أن ذلك منصوب بفعل مضمرة أى فعلنا ذلك بأن الخ. وأبو علي اقتصر على القول بأنه مرفوع على الابتداء والجار والمجرور خبره؛ وقال: لا يجوز غير ذلك وكأنه عنى بالغير ما ذكر، وما نقله العكبري من أنه خبر لمبتدأ محذوف أى الامر ذلك والحق الجواز إلا أنه خلاف الظاهر جدا، ثم أن المراد من الساعة قيل يوم القيامة المشتتمل على النشر والحشر وغيرهما، وقال سعدى جاني: المراد بها هنا قضاء العالم بالكلية لثلاث تكرر مع البعث، وقول الطيبي: إن سبيل قوله تعالى (أن الساعة آتية) من قوله سبحانه (أن الله يبعث من في القبور) سبيل قوله جل وعلا (أن الله على كل شيء قدير) من قوله عز وجل «وأنه يحيى الموتى» لكن قدم وأخر لرعاية الفواصل ظاهر في الأول. هذا وفي الاتقان للجلال السيوطي أن الإسلاميين من أهل المنطق ذكروا أن في أول سورة الحج إلى قوله تعالى (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج تستنتج من عشر مقدمات ثم بين ذلك بما يقضى منه العجب ويدل على تصور باعه في ذلك العلم، وقد يقال في بيان ذلك: إن النتائج الخمس هي الجمل المتعاطفة الداخلة في حيز الباء، واستنتاج الأولى بأنه لو لم يكن الله سبحانه هو الحق أى الواجب الوجود لذاته لما شوهده بعض الممكنات من الانسان والنبات وغيرها والتالى باطل ضرورة فالتعالى هو الحق، ودليل الملازمة برهان التامع، واستنتاج الثانية بأنه لو لم يكن سبحانه قادرا على احياء الموتى لما طور الانسان أطوارا مختلفة حتى جعله حيا وأزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها والتالى باطل ضرورة أن الخصم لا ينكر أنه تعالى احياء الانسان واهيا الارض فالتعالى قادر على احياء الموتى ووجه الملازمة ظاهر. واستنتاج الثالثة بأنه إذا كان الله تعالى قادرا على احياء الموتى فهو سبحانه على كل شيء قدير لكنه تعالى قادر على احياء الموتى فهو على كل شيء قدير، ووجه الملازمة أن المراد من الشيء الممكن وحياء الموتى يمكن والقدرة على بعض الممكنات دون بعض تنافي وجوب وجوده تعالى الذاتي؛ وأيضا احياء الموتى أصعب الامور عند الخصم المجادل حتى زعم أنه من المنتعات فاذا ثبت أنه سبحانه قادر عليه بما سبق ثبت أنه تعالى قادر على سائر الممكنات بالطريق الأولى. واستنتاج الرابعة بأن الساعة أمر يمكن وعد الصادق باتيانه وظل أمر يمكن وعد الصادق باتيانه فهو آت فالساعة آتية أما أن الساعة أمر يمكن فلانه لا يلزم من فرض وقوعها محال وأما أنها وعد الصادق باتيانه فلا إليات القرآنية المتحدية بها وأما أن كل أمر يمكن وعد الصادق باتيانه فهو آت فلا استحالة للكذب، واستنتاج الخامسة بنحو ذلك ولا يتعين استنتاج كل بما ذكر بل يمكن بغير ذلك واختياره لتسارعه إلى الذهن، وربما يقتصر على ثلاث من هذه الخمس بناء على ما علمت بين قوله تعالى (وأنه يحيى الموتى) وقوله تعالى «وأنه على كل شيء قدير» وكذا بين قوله سبحانه (وأن الساعة آتية) وقوله سبحانه «وأن الله يبعث من في القبور» ويعد من الخمس قوله تعالى «إن زلزلة الساعة شيء عظيم» واستنتاجها بأن يقال: زلزلة الساعة تدهل كل مرضعة عما أرضعت وكل ما هذا شأنه فهو شيء عظيم فزلزلة الساعة شيء عظيم، والتقوى واجبة عليكم المدلول عليه بقوله تعالى «اتقوا ربكم» واستنتاجه بأن يقال: التقوى يندفع بها ضرر الساعة وكل ما يندفع به الضرر واجب عليكم فالتقوى واجبة عليكم، ولا يخفى أن ما ذكر

أولا أولى لإثباته لو كان مرادهم لسان الظاهر أن يقولوا : إن في قوله تعالى (ذلك بأن الله هو الحق) إلى قوله سبحانه (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج دون أن يقولوا : إن في أول سورة الحج إلى آخره ويناسب هذا القول ما ذكرنا ثانيا إلا أنه يرد عليه أن المتبادر من كلامهم كون كل من النتائج المذكور صريحا، ولا شك أن التقوى واجبة عليكم ليس مذكورا كذلك وإنما المذكور ما يدل عليه في الجملة وهو أيضا ليس بقضية كما لا يخفى، وقد تكلم بعض الناس لبيان ذلك غير ما ذكرنا رأينا ترك ذكره أولى فتأمل .

(وَمَنْ النَّاسَ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ) نزلت على ماروى عن محمد بن كعب في الاخنس بن شريق ؛ وعلى ماروى عن ابن عباس في أبي جهل ، وعلى ما ذهب اليه جمع في النضر كالآية السابقة فإذا اتحد المجادل في الآيتين فالتكرار مبالغة في الذم أو لكون كل من الآيتين مشتملة على زيادة ليست في الاخرى ، وقال ابن عطية : كررت الآية على جهة التوبيخ فكأنه قيل هذه الامثال في غاية الوضوح والبيان ومن الناس مع ذلك من يجادل إلى آخره فالواو هنا واو الحال وفي الآية المتقدمة واو العطف عطفت جملة الكلام على ما قبلها على معنى الاخبار لا للتوبيخ انتهى ، وهو كما ترى . وفي الكشف أن الاظهر في النظم والوقوف للمقام كون هذه الآية في المقلدين بفتح اللام وتلك في المقلدين بكسر اللام فالواو للعطف على الآية الأولى ، والمراد بالعلم الضرورى بأن المراد بالهدى في قوله تعالى (وَلَا هُدًى) الاستدلال والنظر الصحيح المهادى إلى المعرفة (وَلَا كِتَابٌ مُنِيرٌ) وحى مظهر لاحق أى يجادل في شأنه تعالى شأنه من غير تمسك بمقدمة ضرورية ولا بحجة ولا ببرهان سمعى .

(ثَانِي عَطْفُهُ) حال من ضمير «يجادل» كالجار والمجرور السابق أى لا وبالجانبه وهو كناية عن عدم قبوله ، وهو مراد ابن عباس بقوله متكبراً والضحاك بقوله شامخاً بأنفه وابن جرير بقوله معرضاً عن الحق .

وقرأ الحسن (عطفه) بفتح العين أى مانعا لتعطفه وترجمه (لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) متعلق بيجادل علة له فان غرضه من الجدال الاضلال عن سبيله تعالى وإن لم يتترف بأنه اضلال ، وجوز أبو البقاء تعلقه بثانى وليس بذلك ، والمراد بالاضلال إما الاخراج من الهدى إلى الضلال فالمفعول من يجادله من المؤمنين أو الناس جميعا بتغليب المؤمنين على غيرهم واما التثبيت على الضلال أو الزيادة عليه مجازاً فالمفعول هم الكفرة خاصة .

وقرأ مجاهد . وأهل مكة . وأبو عمرو في رواية (ليضل) بفتح الياء أى ليضل في نفسه ، والتعبير بصيغة المضارع مع أنه لم يكن مهتديا لجعل تمكنه من الهدى كالمهدى لكونه هدى بالقوة ، ويجوز أن يراد يستمر على الضلال أوليزيد ضلاله ، وقيل : إن ذلك لجعل ضلاله الاول كاضلال ، وأيا ما كان فاللام للماقية (لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ) جملة مستأنفة لبيان نتيجة ما سلكه من الطريق ، وجوز أبو البقاء أن تكون حالا مقدرة أو مقارنة على معنى استحقاق ذلك والاول أظهر أى ثابت له في الدنيا بسبب ما فعله ذل وهو ان ، والمراد به عند القائلين بأن هذا المجادل النضر أو أبو جهل ما أصابه يوم بدر ، ومن عمم - وهو الاول - حمله على ذم المؤمنين إياه وإخامهم له عند البحث وعدم ادلائه بحجة أصلا أو على هذا مع ما يناله من النكال كالقتل لكن بالنسبة إلى بعض الافراد .

(وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ) أى النار البالغة في الاحراق ، والاضافة على ما قيل من إضافة المسبب إلى السبب ، وفسر الحريق أيضا بطبقة من طباق جهنم ، وجوز أن تكون الاضافة من إضافة الموصوف إلى

الصفة والمراد العذاب الحريق أى المحرق جداً ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنه (وأذيقه) بهزمة المتكلم ه  
 ﴿ذَلِكَ﴾ أى ما ذكر من ثبوت الخزي له في الدنيا وإذاقه عذاب الحريق في الآخرة، وما فيه من معنى  
 البعد للايدان بكونه في الغاية القاصية من الهول والفظاعة، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿بِمَاقَدَّمَ يَدَاكَ﴾  
 أى بسبب ما اكتسبته من الكفر والمعاصي، وإسناده إلى يديه لما أن الاكْتِسَابُ عادة يكون بالأيدي، وجوز  
 أن يكون ذلك خبراً لمبتدأ محذوف أى الأمر ذلك وأن يكون مفعولاً لفعل محذوف أى فعلنا ذلك الخ  
 وهو خلاف الظاهر، والجملة استئناف لاجل لها من الاعراب، وجوز أن تكون في محل نصب مفعولة لقول  
 محذوف وقع حالا أى قائلين أو مقولاً له ذلك الخ، وعلى الأول يكون في الكلام التفتت لتأكيد الوعيد  
 وتشديد التهديد ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ الظاهر أنه عطف على ما به قال بعضهم، وقادته الدلالة  
 على أن سببية ما اقترفه من الذنوب اعذابهم مقيدة بانضمام انتفاء ظلمه تعالى اليه إذ لولا له لا يمكن أن يعذبهم بغير  
 ما اقترفوا إلا أن لا يعذبهم بما اقترفوا، وحاصله أن تعذيب العصاة يحتمل أن يكون لذنوبهم ويحتمل أن يكون لمجرد إرادة  
 عذابهم من غير ذنب يلحق بهما لرفع الاحتمال الثاني وتعيين الأول للسببية لالرفع احتمال أن لا يعذبهم بذنوبهم لأنه  
 جائز بل بعض الآيات تدل على وقوعه في حق بعض العصاة، ومرجع ذلك في الآخرة إلى تقرير الكفر  
 وتبكيهم بأنه لا سبب للعذاب إلا من قبلهم كأنه قيل : إن ذلك العذاب إنما نشأ من ذنوبكم التي  
 اكتسبتموها لا من شيء آخره

واختار العلامة أبو السعود أن محل أن وما بعدها الرفع على الخبرية لمبتدأ محذوف أى والأمر أنه تعالى  
 ليس يعذب لعبيده من غير ذنب من قبلهم، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبلها، وقال في العطف:  
 للدلالة على أن سببية الخ أنه ليس بسبب ما أن إمكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون  
 تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج إلى اعتبار عدمه معه، نعم لو كان المدعى كون جميع  
 تعذباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتجج إلى ذلك انتهى • وتعقب قوله: إن إمكان الخ بان الكلام ليس  
 في منافاة ذنوب الأمرين بحسب ذاتهما بل في منافاة احتمال التعذيب بلا ذنب لتعيين سببية الذنوب له وقوله  
 نعم لو كان المدعى الخ بأن الاحتياج إلى ذلك القيد في كل من الصورتين إنما هو لتقرير المذنبين بأنه لا سبب  
 لتعذيبهم إلا من قبلهم فالقول بالاحتياج في صورة الجميع وبعده في صورة الخصوصية ركيك جداً، وتعقب  
 أيضاً بغير ذلك، والقول بالاعتراض وإن كان لا يتخلو عن بعد أبعد عن الاعتراض، والتعبير عن نفي تعذيبه  
 تعالى لعبيده من غير ذنب بنفي الظلم مع أن تعذيبهم بغير ذنب ليس بظلم على ما تقرر من قاعدة أهل السنة  
 لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم وصيغة المبالغة لتأكيد  
 هذا المعنى بآراء ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم، وقيل: هو لرعاية جمعية العبيد فتكون  
 للمبالغة كما لا كيفاً. واعتراض بأن نفي المبالغة كيفاً كانت توهم المحال، وقيل: يجوز أن تعتبر المبالغة بعد النفي  
 فيكون ذلك مبالغة في النفي لا نفيًا للمبالغة، واعتراض بأن ذلك ليس مثل القيد المنفصل الذي يجوز اعتبار  
 تأخره وتقدمه كما قالوه في القيود الواقعة مع النفي، وجملة قيداً في التقدير لأنه بمنى ليس بذي ظلم عظيم أو  
 كثير تكلف لا نظير له، وقيل: إن ظلماً للنسبة أى ليس بذي ظلم ولا يختص ذلك بصيغة فاعل فقد جاء

• وليست بذى رخ ولست ببال • وقيل غير ذلك •

(وَمَرَبَ النَّاسَ مَنْ يَبْسُدُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ) شروع في حال المذبذبين أى ومنهم من يعبده تعالى كاتنا على طرف من الدين لا نبات له به كالذى، يكون في طرف الجيش فان احس بظفر قر والا فرقى الكلام استعارة تمثيلية، وقوله تعالى (فَأَن صَاحِبُ خَيْرٍ) الخ تفسير لذلك ويان لوجه الشبه، والمراد من الخير الخير الدنيوى كالرخاء والعافية والولد أى ان أصابه ما يشتهى (اطمأن به) أى ثبت على ما كان عليه ظاهراً لأنه اطمأن به اطمئنان المؤمنين الذين لا يرحز حرم عاصف ولا يذنبهم عاطف (وَأَن صَاحِبُهُ فَتَنَةٌ) أى شىء يفتن به من مكروه يعتربه في نفسه أو اهله أو ماله (أَنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ) أى مستولياً على الجهة التى يواجهها غير ملتفت بيناوشمالاً ولا مبال بما يستقبله من حرار وجبال، وهو معنى قوله في الكشف: طار على وجهه وجعله في الكنف كناية عن الهزيمة، وقيل هو مهنا عبارة عن الفاق لأنه في مقابلة اطمأن، وإياما كان فالمراد ارتد ورجع عن دينه إلى الكفره أخرج البخارى . وابن أبى حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية : كان الرجل يقدم المدينة فإذا ولدت امرأته غلاماً وولدت خيله قال: هذا دين صالح وإن لم تلد امرأته ولم تتج خيله قال: هذا دين سوء . وأخرج ابن مردويه عن أبى سعيد قال : أسلم رجل من اليهود فذهب بصره وماله وولده فتشام من الاسلام فأتى النبي ﷺ فقال : أوتيت فقال . عليه الصلاة والسلام : إن الاسلام لا يقال فقال : لم أصب من ديني هذا خيراً ذهب بصرى ومالى ولدى فقال ﷺ : ياهودى الاسلام يسبك الرجال كما تسبك النار خبث الحديد والذهب والفضة فنزلت هذه الآية، وضعف هذا ابن حجر، وقيل: نزلت في شية ابن ربيعة أسلم قبل ظهوره عليه الصلاة والسلام وارتد بعد ظهوره وروى ذلك عن ابن عباس، وعن الحسن أنها نزلت في المنافقين (خَسَرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ) جملة مستأنفة أو بدل من «انقلب» كما قال أبو الفضل الرازى أو حال من فاعله بتقدير قد أو بدونها كما هو رأى أبى حيان، والمعنى فقد الدنيا والآخرة وضيعهما حيث فانه ما يدره فيهما •

وقرأ مجاهد . وحسب . والأعرج . وابن محيصن من طريق الزعفرانى . وقعب . والجحدرى . وابن قيسم «خاسر» بزنة فاعل منصوباً على الحال لأن اضافته لفظية، وقرى «خاسر» بالرفع على أنه فاعل «انقلب» وفيه وضع الظاهر موضع المضمير ليقيد تعليل انقلابه بخسرانه، وقيل : بانه من التجريد فقيه مبالغة، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هو خاسر، والجملة واردة على الذم والشم (ذَلِكَ) أى ما ذكر من الخسران، وما فيه من معنى البعد للإيدان بكونه في غاية ما يكون، وقيل ان أداة البعد لكن المثار اليه غير مذكور صريحاً (هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ۱۱) أى الواضح كونه خسراناً لا غير (يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ) قيل استئذاف ناع عليه بعض قبائحه، وقيل استئذاف مبين لعظم الخسران، ويجوز أن يكون حالاً من فاعل «انقلب» وما تقدمه اعتراض، وإياما كان فهو يبعد كون الآية في أحد من اليهود لأنهم لا يدعون الأصنام وان اتخذوا أحبارهم وربهانهم أرباباً من دون الله •

والظاهر أن المدعو الأصنام لمكان - ما - في قوله تعالى (مَالًا يَصُرُّهُ وَمَالًا يَبْفَعُهُ) والمراد بالدعاء العبادة

ای بعبید متجاوزاً عبادۃ اللہ تعالیٰ مالا یضرہ إن لم یعبده ومالا ینفعہ إذا عبده، وجوز أن یراد بالعبادۃ النداء ای ینادی لأجل تخلیصہ مما أصابه من الفتنة جهادا لیس من شأنہ الضر والنفع، وبلوح بکون المراد جهادا كذلك كما فی إرشاد العقل السليم تکریر کلمة ما (ذلک) ای الدعاء (هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ ۱۲) عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد من التيه ضلالا عن الطريقه

(يَدْعُو المَنْ ضَرُّهُ اقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ) استئناف بين ما آل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيداً مع ازاخه ما عسى أن يتوهم من نفي الضر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التسبب أيضا فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنتره :

يدعون عنتره الرماح كأنها أشطان بئر في لبان الأدهم

واللام داخله في الجملة الواقعة مقولاله وهي لام الابتداء ومن مبتدأ (ضره أقرب) مبتدأ وخبر والجملة صلة له، وقوله تعالیٰ: (لَبِئْسَ المَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ العَشِيرُ ۱۳) جواب قسم مقدر واللام فيه جوابية وجملة القسم وجوابه خبر (من) أي يقول الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضربه بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثرأما كان يتوقعه منه من النفع لمن ضره أقرب تحقفاً من نفعه: والله لبئس الذي يتخذ ناصرأ ولبئس الذي يعاشر ويخالط فكيف بما هو ضرر محض عار عن النفع بالكلمة، وفي هذا من المبالغة في تقييح حال الصنم والامعان في ذمه ما لا يخفى، وهو سر إيثار من على ما وإيراد صيغة التفضيل، وهذا الوجه من الاعراب اختاره السجواني والمعنى عليه ما لا إشكال فيه ۵

وقد ذهب إليه أيضا جار الله، وجوز أن يكون (يدعو) هنا إعادة ليدعو السابق تأكيده له وتهديدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده إثرياً بسوء حال عبادته بقوله تعالیٰ (ذلک هو الضلال البعید) كأنه قيل من جهته سبحانه بعد ذكر عبادة الكافر مالا یضره ولا ینفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبوداً أقرب من نفعه بكونه شفيحاً والله لبئس المولى الخ، ولا تناقض عليه أيضا إذ الضر المنفي ما يكون بطريق المباشرة والمثبت ما يكون بطريق التسبب، وكذا النفع المنفي هو الواقعي والمثبت هو التوقفي، وقيل ولهذا الإثبات عبر بمن فإن الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء، وفي إرشاد العقل السليم أن یراد كلمة من وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك اخباراً من جهته سبحانه عن سوء حال معبود الكفرة لتهمكبه. ولا مانع عندي أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للبالغة في تقييح حال الصنم والامعان في ذمه ۵

واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكد عن تركيده ولا سيما في التوكيد اللفظي، وقال الأخفش: إن (يدعو) بمعنى يقول واللام للابتداء ومن موصل مبتدأ صلته الجملة به و خبره محذوف تقديره اله أو الهى، والجملة محكية بالقول. واعترض بأنه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا یمتقد فيها أن الأوثان ضرها أقرب من نفعها ۵ وأجيب بان المراد انكار قولهم بالوهية الأوثان لأن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهمك. نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالیٰ (لبئس المولى ولبئس العشير) أدل عليه، ومع هذا لا يخفى بعد هذا الوجه، وقيل (يدعو) مضمن معنى يزعم وهي ملحقة بأفعال القلوب لكون الزعم قولاً مع اعتقاد. واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن

مبتداً وخبرها محذوف كما في الوجه السابق ، والجمله في محل نصب بیدعو ، وإلى هذا الوجه أشار الفارسی ولا يخفى عليك ما فيه .

وقال الفراء : إن اللام دخلت في غير موضعها والتقدير يدعو من اضرة أقرب من نفعه فن في محل نصب يدعو . وتعبه أبو حيان وغيره بأنه بعيد لأن ما في صلة الموصول لا يتقدم على الموصول ، وقال ابن الحاجب : قبل اللام زائدة للتوكيد ومن مفعول يدعو وليس بشئ لأن اللام المتوحد لا تزداد بين الفعل ومفعوله لكن قوى القول بالزيادة هنا بقرائة عبد الله ( يدعو ) من ضره باسقاط اللام ، وقيل ( يدعو ) بمعنى يسمى ( ومن ) مفعوله الأول ومفعوله الثاني محذوف أى الها ، ولا يخفى عليك ما فيه ، وقيل إن يدعو ليست عاملة فيما بعدها وإنما هي عاملة في ذلك قبلها وهو موصول بمعنى الذى ، ونقل هذا عن الفارسی أيضاً ، وهو على بعده لا يصح إلا على قول الكوفيين إذ يجزون في اسم الإشارة طافاً أن يكون موصولاً ، وأما البصريون فلا يجزون إلا في ذا بشرط أن يتقدمها الاستفهام بما أومن ، وقيل هي عاملة في ضمير محذوف راجع إلى ذلك أى يدعوه ، والجمله في موضع الحال والتقدير ( ذلك هو الضلال البعيد ) مدعوا وفيه مع بعده أن ( يدعو ) لا يقدر بمدعوا وإنما يقدر بداعياً والذى يقدر مدعوا إنما هو يدعى المبنى للمفعول ، وقيل ( يدعو ) عطوف على يدعو الأول وأسقط حرف العطف لقصد تعداد أحوال ذلك المذبذب واللام زائدة ( من ) مفعول ( يدعو ) وهي واقعة على العاقل والدعاء في الموضعين اما بمعنى العبادة واما بمعنى النداء ، والمراد اما بيان حال طائفة منهم على معنى أنهم تارة يدعون ما لا يضر ولا ينفع وتارة يدعون من ضره أقرب من نفعه ، واما بيان حال الجنس باعتبار ماتحته على معنى أن منهم من يدعو ما لا يضر ولا ينفع ومنهم من يدعو من ضره أقرب من نفعه وهو بخارى ، والجمله أحسن الوجوه وأولاه

( إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ) استئناف لبيان كمال حسن حال المؤمنين العابدين له تعالى وإنه تعالى يتفضل عليهم بالنعيم الدائم اثر بيان غاية سوء حال الكفرة ه وجمله ( تجرى ) الخ صفة لجنت فان أريد بها الأشجار المتكاثفة السانرة لما تحتها فجرى بان الأنهار من تحتها ظاهر ، وان أريد بها الأرض فلا بد من تقدير مضاف أى من تحت أشجارها وان جعلت عبارة عن مجموع الأرض والأشجار فاعتبار التحية بالنظر الى الجزء الظاهر المصحح لا لاطلاق اسم الجنة على الكل كما في ارشاد العقل السليم وقوله تعالى ( إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ۝ ١٤ ) تمثيل لما قبله وتقريره بباريق التحقيق أى هو تعالى يفعل البتة كل ما يريد من الأفعال المتقنة الالفة المبنية على الحكم الراقعة التى من جملتها انا بة من آمن به وصدق برسوله ﷺ وعقاب من كفر به وكذب برسوله عليه الصلاة والسلام \*

( مَنْ كَانَ يَظُنْ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ) الضمير في ( ينصره ) لرسول الله ﷺ على ما روى عن ابن عباس . والكلى ومقاتل والضحاك وقتادة . وابن زيد والسدى . واختاره الفراء . والزجاج كأنه ما ذكره المجادل بالباطل وخذلانه في الدنيا لأنه لا يدلى بحجة ما ضرورية أو نظرية أو سمعية ولما يؤل إليه أمره من النكال ، وفي الآخرة بما هو أطم وأطم ثم ذكر سبحانه مشاييمه وعم خسارهم في الدارين ذكر في مقابلهم المؤمنين وأتبعه ذكر المجادل عنهم وعن دين الله تعالى بالتي هي أحسن وهو رسول الله عليه الصلاة والسلام ، وبالغ في كونه منصوراً بما لا مزيد عليه ، واختصر الكلام دلالة على أنه ﷺ العلم الذى لا يشبهه وأن الكلام

فيه وله ومعها وأن ذكر غيره بتبعية ذكره ، فالمعنى أنه تعالى ناصر لرسوله ﷺ في الدنيا باعلاء كلمته وإظهار دينه وفي الآخرة باعلاء درجته وادخال من صدقه جنات تجري من تحتها الأنهار والانتقام من كذبه واذاقته عذاب الحريق لا يصرفه سبحانه عن ذلك صارف ولا يعطفه عنه عاطف فمن كان يعظفه ذلك من أعاديته وحساده ويظن أن أن يفعله تعالى بسبب مدافعته ببعض الأمور ومباشرة ما يرد من المكائد فلينالغ في استفراغ المجهود وليتجاوز في الجد كل حد معهود فقضارى أمره خيبة مساعيه وعمق مقدماته وهباده وبقامه ما يعبط على حاله ودوام شجوه وبإباله ، وقد وضع مقام هذا الجزء .

قوله سبحانه ﴿ فليمدد بسبب ﴾ الخ أى فليمدد حبلا ﴿ إلى السماء ﴾ أى الى سقف بيته كما أخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن الضحاك ﴿ تَمَّ يَقْطَعُ ﴾ أى ليختنق كما فسره بذلك ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من قطع اذا خنق كان أصله قطع نفسه بفتحتين أو أجله ثم ترك المفعول نسيما منسيا فصار بمعنى اختنق لازم خنقة ، وذكروا أن قطع النفس كناية عن الاختناق ، وقيل المعنى ليقطع الحبل بعد الاختناق على أن المراد به فرض القطع وتقديره كما أن المراد بالنظر في قوله تعالى : ﴿ فلينظر هل يذهبن كيدته ما يعبط ﴾ ( ١٥ ) تقدير النظر وتصويره والا فبعد الاختناق لا يتأتى منه ذلك أى فليقدر في نفسه النظر هل يذهبن كيدته غيظه أو الذى يعظفه من النصر ، ويجوز أن يراد فلينظر الآن أنه ان فعل ذلك هل يذهب ما يعظفه ، وجوز أن يكون المأمور بالنظر غير المأمور الأول ممن يصح منه النظر ، وأن يكون الكلام خارجا مخرج التهم كما قيل إن تسمية فعله ذلك كيدا خارجة هذا المخرج ، وقال جمع : ان اطلاق الكيد على ذلك لشبهه به فان الكائد اذا كاد أى بغاية ما يقدر عليه وذلك الفعل غاية ما يقدر عليه ذلك العدو الحسود ، ونقل عن ابن زيد ان المعنى فليمدد حبلا الى السماء المظلة وليصعد عليه ثم ليقطع الوحى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : ليقطع المسافة حتى يباغ عنان السماء فيجهد في دفع نصره عليه الصلاة والسلام النازل من جهتها . وتقبة المولى أبو السعود بانه يأباه مساق النظم الكريم بيان أن الأمور المقررة على تقدير وقوعها وتحققها بعزل من اذهاب ما يعظف ، ومن البين أن لا معنى لفرض وقوع الأمور المنتعة وترتيب الأمر بالنظر عليه لاسيما قطع الوحى فان فرض وقوعه محل بالمرام قطعا ، ونوقش في ذلك بما لا يخفى على الناظر ، نعم المعنى السابق هو الأولى ، وأياما كان فن يظن ذلك هم الكفرة الحاسدون له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : أعراب من أسلم . وعظفان تباطوا عن الاسلام وقالوا : نخاف أن لا ينصر محمد عليه الصلاة والسلام فينقطع ما بيننا وبين حلفائنا من يهود فلا يقرونا ولا يؤونا ، وقيل : قوم من المسلمين كانوا لشدة غيظهم من المشركين يستبطنون ما وعد الله تعالى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر ، والمعنى عليه وكذا على سابقه ان قيل إن أولئك الأعراب كانوا يستبطنون النصر أيضا من استبطنوا نصر الله تعالى وطلبه عاجلا فليقتل نفسه لأن له وقتا اقتضت الحكمة وقوعه فيه فلا يقع في غيره ، وأنت تعلم بعد هذين القولين وان تائبها أبعده .

واستظهر أبو حيان كون ضمير ينصره عائدا على من لانه المذكور وحق الضمير أن يعود على المذكور ، وهو قول مجاهد واليه ذهب بعضهم وفسر النصر بالرزق ، قال أبو عبيدة : وقف علينا سائل من بنى بكر فقال : من ينصر في نصره الله تعالى وقالوا : أرض منصوره أى محطورة ، وقال الفقهسى :



وإنك لا تعطى أمراً فوق حقه ولا تملك الشيء الذي أنت ناصره

ای معطیہ وکأنہ مستعار من النصر بمعنی العون فالمعنی أن الارزاق ید الله تعالی لاتنال الا بمشيئته فلا بد للعبد من الرضا بقسمته فمن ظن أن الله تعالی غیر رازقه ولم یستسلم فلیباغ غایة الجرع وهو الاختناق فان ذلك لا یقلب القسمة ولا یرده مرزوقا والغرض الحث علی الرضا بما قسم الله تعالی لاکن یرعبده علی حرف وکأنه سبحانه لما ذکر المؤمنین عقیبهم علی مامر حذرهم عن مثل حالهم لطفاً فی شأنهم. ولا یخلو عن بعد وإن کان ربط الآیة بما قبلها علیہ قریباً ، وقیل : الضمیر لمن والنصر علی المتبادر منه والمعنی من کان یظن أن الله ینصره الله تعالی فیفتاظ لاتغفاه نصره فلیحتل باعظم حيلة فی نصر الله تعالی إیاه و لیستفرغ جهده فی ایصال النصر الیه فلینظر هل یدهب ذلك ما یغیظه من انتفاء النصر . ولا یخفی ما فی وجه الربط علی هذا من الخفاء . ومن کما اثرنا الیه شرطیة ، وجوز أن تكون موصولة والفاء فی خبرها لتضعنا معنی الشرط وهل یدهب فی محل نصب ینظر ، و ذکر أنه علی اسقاط الخافض ، قرأ البصریون . وابن عامر وورش ثم لقطع بکسر لام الامر والباقون بسکونها علی تشبیه ثم بالواو والفاء لأن الجیم عواطف ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ ای مثل ذلك الانزال البدیع المنطوی علی الحکم البالغة ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ ای القرآن الکریم کله ﴿ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ واضحات الدلالة علی معانیها الرائقة فامشار الیه الانزال المذكور بعد اسم الاشارة ، ويجوز أن یكون المراد انزال الآیات السابقة . آیاما کان فقیه أن القرآن الکریم فی جمیع ابوابه کامل البیان لافی أمر البعث وحده. ونصب ﴿ آيَاتٍ ﴾ علی الحال من الضمیر المنصوب ؛ وقوله تعالی ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ ﴾ بتقدير اللام وهو متعلق بمحذوف یقدر مؤخراً إفاضة للحصر الاضافی ای ولأن الله تعالی یرسدی به ابتداء أو یثبت علی الهدی أو یرید فیہ من یرید هدیته أو ثباته أو زیادته فیها أنزله كذلك أو فی تأویل مصدر مرفوع علی أنه خبر لمبتدأ محذوف ای والامر أن الله یرسدی الخ .

وجوز أن یكون معطوفا علی محل مفعول ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ ای وأنزلنا أن الله یرسدی الخ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ای بما ذکر من المنزل بهدایة الله تعالی أو بكل ما یجب أن یؤمن به ویدخل فیہ ما ذکر دخولاً اولیا ﴿ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ ﴾ هم علی ما أخرج ابن جریر . وغیره عن قتادة قوم یعبدون الملائكة ویصلون الی القبلة ویقرءون الزبور ، وفی القاموس هم قوم یزعمون أنهم علی دین نوح علیه السلام و قبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار ، وفی کتاب الملل والنحل للشهرستانی أن الصابغة كانوا علی عهد ابراهیم علیه السلام ویقال لمقابلهم الخنفاء وكانوا یقولون : إنا نحتاج فی معرفة الله تعالی ومعرفة طاعته وأمره وأحكامه جل شأنه الی متوسط روحانی لاجسمانی •

ومدار مذاهبهم علی التعصب للروحانیات وكانوا یعظمونها غایة التعمیم یتقربون الیها ولما لم یتسر لهم التقرب الی أعبانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة الی هیاكلها وهی السبع السیارات وبعض الثوابت ، فصابت الروم مفزعها السیارات وصابت المهند مفزعها الثوابت ، وربما نزلوا عن الهیاكل الی الأشخاص الت. لا تسمع ولا تبصر ولا تغنی شیئاً ، والفرقة الأولى هم عبدة الكواکب ، والثانية هم عبدة الأصنام. وقد أضم

ابراهيم عليه السلام كلنا الفرقتين والزمهم الحججة •

وذكر في موضع اخر أن ظهورهم كان في أول سنة من ملك طهمورث من ملوك الفرس ، ولفظ الصابئة عربى من صبا كنع وكرم صبا وصبوا خرج من دين إلى آخر ( وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ ) هم على ماروى عن قتادة أيضا قوم يعبدون الشمس والقمر والنيران ، واقتصر بعضهم على وصفهم بعبادة الشمس والقمر ، وآخرون على وصفهم بعبادة النيران . وقيل : هم قوم اعتزلوا النصارى وابسوا المسوح . وقيل : قوم أخذوا من دين النصارى شيئا ومن دين اليهود شيئا وهم قائلون بأن للعالم أصليين نورا وظلمة . وفي كتاب الملل والنحل ما يدل على أنهم طوائف وأنهم كانوا قبل اليهود والنصارى وأنهم يقولون بالشرائع على خلاف الصابئة وأن لهم شبهة كتاب وأنهم يعظمون النار ، وفيه أن بيوت النيران للمجوس كثيرة فأول بيت بناه افريدون بيت نار بطوس ، وآخر بمدينة بخارى هو بردسون ، واتخذ بهم نبيتا بسجستان يدعى كركو ، ولهم بيت نار ببخارى أيضا يدعى قبادان . وبيت نار يسمى كونه بين فارس وأصفهان بناه كيخسرد . وآخر بقوهش يسمى جرير . وبيت نار كيدر بناه في مشرق الصين ، وآخر بارجان من فارس اتخذه ارجان جد كشتاسف ، وكل هذه البيوت كانت قبل زرادشت . ثم جدد زرادشت بيت نار بنيسا بعد كشتاسف أن تطلب النار التي كان يعظمها جم فوجدوها بمدينة خوارزم فنقلها إلى دارابجرد والمجوس يعظمونها أكثر من غيرها وكيخسرد ، ولما غزا افراسياب عظمها وسجد لها . ويقال : إن أنوشروان هو الذى نقلها إلى كارشان فتركوا بعضها هناك وحملوا بعضها إلى نسا . وفي بلاد الروم على باب قسطنطينية بيت نار اتخذه شابور بن أزدشير فلم تزل كذلك إلى أيام المهدي . وبيت نار ناسفيثا على قرب مدينة السلام لبوران بنت كسرى . وفي الهند والصين بيوت نيران أيضا . والمجوس إنما يعظمون النار لمعان . منها أنها جوهر شريف علوى يظنون أن ذلك ينجيهم من عذاب نار يوم القيامة ولم يدروا أن ذلك السبب الأعظم لعذابهم اه

وفيه ما لا يخفى على من راجع التواريخ . وفي القاموس مجوس كصبور رجل صغير الأذنين وضع ديننا ودعا إليه معرب ميثخ كوش . وفي الصحاح المجوسية نحلة والمجوسى نسبة إليها والجمع المجوس . قال أبو على النحوى : المجوس واليهود إنما عرفا على حد يهودى ويهود ومجوسى ومجوس فجعم على قياس شميرة وشعير ثم عرف الجمع بالالف واللام ولولا ذلك لم يحز دخول الألف واللام عاينهما لأنها معرفتان مؤنثان فجر يافى كلامهم مجرى القبيلتين ولم يجعلا كالحين في باب الصرف . وأنشد :

أحار أريك برقا هب وهنا كنار مجوس يستمر استعارا

انتهى . وذكر بعضهم أن مجوس معرب مو كوش وأطلق على أولئك القوم لأنهم كانوا يرسلون شعور رؤسهم إلى أذانهم . ونقل في البحر أن الميم بدل من النون ، وأطلق ذلك عليهم لاستعمالهم التجاسات وهو قول لا يعول عليه ( وَالَّذِينَ أَتْرَكُوا ) المشهور أنهم عبدة الأوثان ، وقيل ما يعممهم وسائر من عبد مع الله تعالى لها اخر من ملك وكوكب وغيرهما ممن لم يشتهر باسم خاص كالصابئة والمجوس ، وقوله تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) في حيز الرفع على أنه خبر لان السابقة وأدخلت إن على كل واحد من

( ٢ - ١٧ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني )

جزئی الجملة لزيادة التأکید كما في قول جرير :

إن الخليفة إن الله سر به سر بال ملك به تزجى الخواتيم

وقيل : خبر إن الأولى محذوف أى مفترقون يوم القيامة أو نحو ذلك مما يدل عليه سبحانه : (إن الله يفضل بينهم) الخ فان قولك : إن زيدا إن عمراً يضربه ردى ، والبيت لا يتعين فيه جعل الجملة المقترنة بان خبراً بل يجوز أن تكون معترضة والخبر جملة به تزجى الخواتيم ، ولا يخفى عليك بعد تسليم الرداءة أن الآية ليست كالمثال المذكور طول الفاصل فيها ، قال في البحر : وحسن دخول إن في الجملة الواقعة خبراً في الآية طول الفصل بالمعاطيف ، وقال الزجاج : زعم قوم أن قولك : إن زيدا انه قائم ردى. وأن هذه الآية إنما صلحت بتقديم الموصول ولا فرق بين الموصول وغيره في باب إن وليس بين البصريين خلاف في أن إن تدخل على كل مبتدأ وخبر فعلى هذا لا ينبغي العدول عن الوجه المتبادر ، والمراد بالفصل القضاء أى إنه تعالى يقضى بين المؤمنين والفرق الخمس المتممة على الكفر باظهار المحق من المبطل وتوفية كل منها حقه من الجزاء بانابة المؤمنين وعقاب الفرق الآخرين بحسب استحقاق أفراد كل منهما ، وقيل : المراد أنه تعالى يفصل بين الفرق الست في الأحوال والأماكن جميعاً فلا يجازيهم جزاء واحداً بل تفاوت بل يجزى المؤمنين بما يليق واليهود بما يليق بهم وهكذا ولا يجمعهم في موطن واحد بل يجعل المؤمنين في الجنة وكلام الفرق الكافرة في طبقة من طبقات النار ، وقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝١٧) تعليق لما قبله من الفصل أى انه تعالى عالم بكل شئ من الأشياء ومراقب لأحواله ومن قضيته الاحاطة بتفاصيل ماصدر عن كل فرد من أفراد الفرق المذكورة وإجراء جزائه اللائق به عليه ، وقوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ) الخ بيان لما يوجب الفصل المذكور من أعمال الفرق مع الإشارة إلى كيفيته وكونه بطريق التعذيب والانابة والاكرام والاهانة ، وجوز أن يكون تنويراً لكونه تعالى شهيداً على كل شئ ، وقيل : هو تفرغ على اختلاف الكفرة واستبعاد له لوجوب الصارف ، والمراد بالرؤية العلم والخطاب لكل من يتأتى منه ذلك . والمراد بالسجود دخول الأشياء تحت أسخيره تعالى وارادته سبحانه وقابليتها لما يحدث فيها عزوجل ، وظاهر كلام الأمدى أنه معنى حقيقى للسجود . وفي مفردات الراغب السجود فى الأصل التظان والتذلل ووجعل ذلك عبارة عن التذلل لله تعالى وعبادته وهو عام فى الانسان والحيوان والجماد . وذلك ضربان سجود باختيار يكون للانسان وبه يستحق الثواب وسجود بتسخير يكون للانسان وغيره من الحيوانات والنباتات . وخص فى الشريعة بالركن المعروف من الصلاة وما جرى مجراه من سجود التلاوة وسجود الشكر انتهى .

وذكر بعضهم أنه كما خص فى الشريعة بذلك خص فى عرف اللغة به . وقال ابن كمال : ان حقيقته على ما نص عليه فى الجملة وضع الرأس ، وقال العلامة الثانى : حقيقته وضع الجبهة لالرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجداً ، وعلى هذين القولين على علاتهما قيل السجود هنا مجاز عن الدخول تحت تسخيره تعالى والالتقياد لارادته سبحانه . وجوز أن يكون مجازاً عن دلالة لسان حال الأشياء بذلتها وافتقارها على صانعها وعظمتها جات عظمتها ، ووجه التنوير على هذا ظاهر وكذا التفرغ على الاختلاف . و(من) اما خاصة بالعقلاء واما عامة لهم ولغيرهم بطريق التغليب وهو الاولى لأنه الأنسب بالمقام لاقادته شمول الحكم

لكل ما فيهما بطريق القرار فيهما أو بطريق الجزئية منهما ، ويكون قوله تعالى :

﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾ أفراداً لها بالذکر لشهرتها واستبعاد ذلك منها بحسب الظاهر في بادي النظر القاصر كما قيل أو لأنها قد عبدت من دون الله تعالى إما باعتبار شخصها أو جنسها . فالشمس عبدتها حمير . والقمر عبدته كنانة . وعبد الدبران من النجوم تميم . والشعري لحم . وقريش ، والثريا طيء ، وعطاردا أسد . والمرزم ربيعة ، وعبد أكثر العرب الأصنام المنحوتة من الجبال . وعبدت غطفان العزى وهي سمرة واجدة السمرة شجر معروف ، ومن الناس من عبد البقر . وقرأ الزهري وابن وثاب (الدواب) بتخفيف الباء . وخص ابن جنى في المحتسب هذه القراءة بالزهري ، وقال : لأعلم من خففها سواء وهو قليل ضعيف قياساً وسماعا لأن التقاء الساكنين على حده وعذره كراهة التضعيف ولذا قالوا في ظلت ظلت وقالوا جان بالتخفيف وذكر له نظائر كثيرة •

وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴾ قيل مرفوع بفعل مضمر يدل عليه المذكور أى ويسجد له كثير من الناس سجود الطاعة المعروف . واعترض بأنه صرح في المعنى بأن شرط الدليل اللفظي على المخدوف أن يكون طيقه لفظاً ومعنى أو معنى لا لفظاً فقط فلا يجوز زيد ضارب وعمرو على أن خبر عمرو مخدوف وهو ضارب من الضرب في الأرض أى مسافر والمذكور بمعناه المعروف . وأجاب الحفاجي بأن ما ذكر غير مسلم لما ذكره النحاة من أن المقدر قد يكون لازماً للمذكور نحو زيدا ضربت غلامه أى أهدت زيدا ولا يكون مشتركاً كالمثال المذكور إلا أن يكون بينهما ملائمة فيصح إذا اتحد لفظاً وكان من المشترك بينهما ملازمة تدل على المقدر ولذا لم يصح المثال المذكور انتهى ، وعطفه بعضهم على المذكورات قبله وجعل السجود بالنسبة اليه بمعنى السجود المعروف وفيما تقدم بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على عظمة الصانع جل شأنه ، واستدل بذلك على جواز استعمال المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، والجواب ما علمت ، ولا يجوز العطف وجعل السجود في الجميع بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على العظمة لأن ذلك عام لجميع الناس فلا يليق حينئذ ذكر (كثير) وغير العام وإنما هو السجود بالمعنى المعروف فيفيد ذكر (كثير) إذا أريد أن منهم من لم يتصف بذلك وهو كذلك ، وما قيل : إنه يجوز أن يكون تخصيص الكثير على ارادة السجود العام للدلالة على شرفهم والتثويه بهم ليس بشئ . اذ كيف يتأقن التثويه وقد قرن بهم غير العقلاء كالذباب ، وقال ابن كمال : تمسك من جوز حمل المشترك في استعمال واحد على أكثر من معنى بقوله تعالى (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض) الآية بناء على أن المراد بالسجود المنسوب الي غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لأنه شامل لكل غير مخصوص بالكثير ولا متمسك لهم في ذلك لأن كلا من التعاليم في معرض المنع ، أما الأول فلا إن حقيقة السجود وضع الرأس ولا تعذر في نسبتها الي غير العقلاء . ولا حاجة الي اثبات حقيقة الرأس في الشكل لأن التغليب سائغ شائع ، وأما الثاني فلا إن الكفار لاسيما المنكبرين منهم لاحظهم من الانقياد لأن المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه من الأمر تكليفياً كان أو توكيئياً على وجه ورد به الأمر وتقدير فعل آخر في هذا المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على أرباب الفطن انتهى . وفيه القول بجواز العطف

على كلا معني السجود وضمع الرأس والانقياد وبيان فائدة تخصيص الكثير على الثاني ، ولا يخفى أن المتبادر من معتبرات كتب اللغة أن السجود حقيقة لغوية في الحضور مطلقا وأن ما ذكره من حديث التغليب خلاف الظاهر وكذا حل الانقياد على ما ذكره ، وقد أخذ رحمه الله تعالى كلا المعنيين من التوضيح وقد اسقط عما فيه ما عنه غنى ، وما زعم أنه من ضيق العطن هو الذي ذهب اليه أكثر القوم وعليه يكون (من الناس) صفة (كثير) وأورد أنه حينئذ يرد أن سجود الطاعة المعروف لا يختص بكثير من الناس فإن كثيرا من الجن متصف به أيضا ، وكونهم غير مكلفين خلاف القول الاصح . نعم يمكن أن يقال : إنهم لم يكونوا مأورين بالسجود عند نزول الآية وعلى مدعيه البيان ، والقول بأنه يجوز أن يراد بالناس ما يعم الجن فإنه يطلق عليهم حسب اطلاق النفر والرجال عليهم ليس بشيء . ومن الناس من أجاز عن ذلك بأن يسجد المقدر داخل في الرؤية وقد قالوا : المراد بها العلم والتعبير بها عنه للأشعار بظهور المعلوم وظهور السجود بمعنى الدخول تحت التسخير في الاشياء المنسوب هو اليها مما لاسترة عليها وكذا ظهوره بمعنى السجود المعروف في كثير من الناس ، وأما في الجن فليس كذلك فلذا وصف الكثير بكونه من الناس . وتعقب بأن الخطاب في (الم تر) لمن يتأني منه ذلك ولاسترة في ظهور أمر السجود مطلقا بالنسبة اليه . ورد بأن مراد المجدب أن سجود الجن ليس بظاهر في نفس الامر ومع قطع النظر عن المخاطب كأننا من كان ظهور دخول الاشياء المذكورة أولا تحت التسخير بخلاف سجود كثير من الناس فإنه ظاهر ظهور ذلك في نفس الامر فخص الكثير بكونه من الناس ليكون الداخل في حيز الرؤية من صقع واحد من الظهور في نفس الامر \*

وقيل المقام يقتضى تكثير الرائي لما يذكر في حيز الرؤية والتخصيص أوفق بذلك فلذا خص الكثير بكونهم من الناس والكل كما ترى ، والاولى أن يقال: تخصيص الكثير من الناس بنسبة السجود بالمعنى المعروف اليهم على القول بأن كثيرا من الجن كذلك للتوبة بهم ، ولا يرد عليه ما مر لأنه لم يقرن بهم في هذا السجود غير العقلاء فأمل ، وقيل : إن (كثير) مرفوع على الابتداء حذف خبره ثقة بدلالة خبر قسمه عليه نحو حق له الثواب ويفيد الكلام كثرة الفريقين ؛ والاول اولى لما فيه من الترغيب في السجود والطاعة للحق المعبود ، وجوز أن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) خبره والتعريف فيه للحقيقة والجنس أى وكثير من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون المتقون ، وقال الراغب : قد يذكر الناس ويراد به الفضلاء دون من يتناول اسم الناس تجوزا ، وذلك اذا اعتبر معنى الانسانية وهو وجود العقل والذكر وسائر القوى المختصة به فان كل شئ عدم فعله المختص به لا يكاد يستحق اسمه والمخصص للمبتدا النكرة أنه صفة محذوف بالحقيقة على أن المعادلة من الخصصات اذا قلت رجال مكرمون ورجالها نون لأنه تفصيل يجمل فهو موصوف تقديرا ولأن كلا من المقابلين موصوف بمغايرة الآخر فهذا داخل في الوصف المعنوى ، وأن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) صفة وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ ﴾ معطوف عليه وقوله سبحانه : ﴿ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ﴾ أى ثبت وتقرر خبر ، ويكون الكلام على حد قولك : عندي ألف وألف أى الوف كثيرة ومثله شائع في كلامهم فيفيد كثرة من حق عليه العذاب من الناس ، وهذا الوجهان بعيدان ، وقال في البحر : ضعيفان \*

والظاهر أن (كثير) الثاني مبتدأ والجملة بعده خبره وقد أقيمت مقام لا يسجد فكأنه قيل ويسجد كثير من

الناس ولا يسجد كثير منهم ، ولا يخفى ما في تلك الاقافة من الترهيب عن ترك السجود والطاعة ، ولا يخفى ما في عدم التصريح بتقييد الكثير بكونه من الناس مما يقوى دعوى أن التقييد فيما تقدم للتزويه ، وحمل عدم التقييد ليعم الكثير من الجن خلاف الظاهر جدا .

وجوز أن يكون معطوفا على من والسجود بأحد المعنيين السابقين وجملة (حق) الخ صفةه وبقدر وصف لكثير الاول بقرينة مقابلة أى حقه له الثواب و(من الناس) صفة له أيضا ، ولا يخفى ما فيه ، وقرى. (حق) بضم الحاء و(حقا) أى حق عليه العذاب حقا فهو مصدر مؤكد لمضمون الجملة (وَمَنْ يَنْتَهِبْ مِنْ ثَمَرِهِمْ) بأن كتب الله تعالى عليه الشقاء حسبا استعدت له ذاته من الشر ، ومن مفعول مقدر ليهن (فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ) يكرمه بالسعادة . وقرأ ابن أبي عملة (مكرم) بفتح الراء على أنه مصدر ميمي كقافي القائموس أى ماله إكرام ، وقيل اسم مفعول بمعنى المصدر ولا حاجة إلى التزامه ، وقيل يجوز أن يكون باقيا على ما هو الشائع في هذه الصيغة من كونه اسم مفعول ، والمعنى ماله من يكرم ويشفع فيه ليخلص من الاهانة . ولا يخفى بعده (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُشَاءُ) من الأشياء التي من جملتها الاكرام والاهانة ، وهذا أولى من تخصيص ما بقرينة السياق بهما .

(هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ) تعيين طرفي الخصام وتحرير لمحله فالمراد بهذان فريق المؤمنين وفريق الكفظة المنقسم إلى الفرق الخمس . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وهجاهد . وعطاء بن أبرد باح . والحسن . وعاصم . والكلبي ما يؤيد بذلك وبه يتبين كون الفصل السابق بين المؤمنين ومجموع من عطف عليهم ، ولما كان كل خصم فريقا يجمع طائفة جاء (اختصموا) بصيغة الجمع .

وقرأ ابن أبي عملة (اختصما) مراعاة لفظ (خصمان) وهو ثنية خصم ، وذكروا أنه في الأصل مصدر يسترى فيه الواحد المذكرو وغيره ، قال أبو البقاء : وأكثر الاستعمال توحيد فرثناه وجمعه حمله على الصفات والأسماء ، وعن الكسائي أنه قرأ (خصمان) بكسر الحاء ، ومعنى اختصاصهم في ربهم اختصاصهم في شأنه عز شأنه ، وقيل في دينه ، وقيل في ذاته وصفاته والكل من شأنه تعالى واعتقاد كل من الفريقين حقيقة ما هو عليه وبطلان ما عليه صباحه وبناء أقواله وأفعاله عليه يكفى في تحقق خصومته للفريق الآخر ولا يتوقف عن التناحر .

وأخرج ابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : تخصصت المؤمنون واليهود فقالت اليهود : نحن أولى بالله تعالى وأقدم منكم كتابا ونبياً قبل نبيكم ، وقال المؤمنون : نحن أحق بالله تعالى آمنا بحمد صلى الله عليه وسلم وآمنا بنبيكم وبما أنزل الله تعالى من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا ثم تركتموه وكفرتم به حسدا ففزلت . وأخرج جماعة عن قتادة نحو ذلك . واعترض بأن الخصام على هذا ليس في الله تعالى بل في أيهما أقرب منه عز شأنه . وأجيب بأنه يستلزم ذلك وهو كما ترى . وقيل عليه أيضا : أن تخصيص اليهود خلاف مساق السلام في هذا المقام . وفي الكشف قالوا : إن هذا لا ينافي ما روى عن ابن عباس من أن الآية ترجع إلى أهل الأديان الستة في التحقيق لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وأخرج البخارى . ومسلم . والترمذى . وابن ماجه . والطبرانى . وغيرهم عن أبي ذر رضى الله تعالى عنه أنه كان يقسم قسما إن هذه الآية (هذان خصمان) الى قوله تعالى : (إن الله يفعل ما يريد)

نزلت في الثلاثة والثلاثة الذين بارزوا يوم بدر هم حمزة بن عبد المطلب ، وعبيدة بن الحرث ، وعلى بن أبي طالب ، وعتبة ، وشيبة ابنا ربيعة ، والوليد بن عتبة ، وأنت تعلم أن هذا الاختصاص ليس اختصاصا في الله تعالى بل منشؤه ذلك فأمل ولا تغفل .

وأما ما قيل من أن المراد بهذين الخصمين الجنة والنار فلا ينبغي أن يختلف في عدم قبوله خصمان أو ينطج فيه كبشان ، وفي الكلام كما قال غير واحد تقسيم وجمع وتفريق فالتقسيم (أن الذين آمنوا - إلى قوله تعالى - والذين أشركوا) والجمع (إن الله يفصل بينهم) إلى قوله تعالى : (هذان خصمان اختصموا في ربهم) والتفريق في قوله سبحانه : ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ ﴾ الخ أى أعد لهم ذلك ، وكأنه شبه أعداد النار المحيطة بهم بتقطيع ثياب وتفصيلها لهم على قدر جثثهم ففي الكلام استعارة تمثيلية تهكمية وليس هناك تقطيع ولا ثياب حقيقة ، وكان جمع الثياب للابذان بترآكم النار المحيطة بهم وكون بعضها فوق بعض • وجوز أن يكون ذلك لمقابلة الجمع بالجمع والأول أبلغ ، وعبر بالماضى لأن الأعداد قد وقع فليس من التعبير بالماضى لتحققه كما في (نفخ في الصور) •

وأخرج جماعة عن سعيد بن جبيرة أن هذه الثياب من نحاس مذاب وليس شيء حتى في النار أشد حرارة منه فليست الثياب من نفس النار بل من شيء يشبهها وتكون هذه الثياب كسوة لهم وما أقبحها كسوة . ولذا قال وهب : يكسى أهل النار والعري خير لهم . وقرأ الزعفراني في اختياره (قطعت) بالتخفيف والتشديد أبلغ • ﴿ يُصَّبُ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ١٩ ﴾ أى الماء الحار الذى انتهت حرارته ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أو سقط من الحميم نقطة على جبال الدنيا لا ذابنها ، وفسره ابن جبيرة بالنحاس المذاب ، والمشهور التفسير السابق ، ولعله انما جرى بمن يؤذن بشدة الوقوع ، والجملة مستأنفة أو خبر ثان للوصول أو في موضع الحال المقدرة من ضمير (لهم) ﴿ يُصْهَرُ بِهِ ﴾ أى يذاب ﴿ مَا فِي بَطُونِهِمْ ﴾ من الأمعاء والأحشاء . وأخرج عبد بن حميد . والترمذي وصححه . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . وجماعة عن أبي هريرة أنه تلا هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إن الحميم يصب على رؤسهم فينفذ الجمجمة حتى يخلص إلى جوفه فيسلت ما في جوفه حتى يبرق إلى قدميه وهو الصهر ثم يعاد كما كان» •

وقرأ الحسن . ورفقة «بصره» بفتح الصاد وتشديد الطاء ، والظاهر أن قوله تعالى ﴿ وَالْجُلُودُ ٤ ﴾ عطف على (ما) وتأخيره عنه قيل اما مراعاة الفواصل أو للاشعار بغايه شدة الحرارة بياهم أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملابسها على العكس ، وقيل ان التأثير في الظاهر غنى عن البيان وإنما ذكر للاشارة إلى تساويهما ولذا قدم الباطن لأنه المقصود الأهم ، وقيل التقدير ويجرق الجلود لأن الجلود لا تذاب وإنما يجتمع على النار وتنكش ، وفي البحر أن هذا من باب علقمتا تبا وما بارداه وقال بعضهم : لا حاجة إلى التزام ذلك فإن أحوال تلك النشأة أمر آخر ، وقيل (بصره) بمعنى ينضج ، وأنشد :

• تصهره الشمس ولا ينهر • وحينئذ لا كلام في نسبه إلى الجلود ، والجملة حال من (الحميم) أو مستأنفة • ﴿ وَهُمْ ﴾ أى للكفرة ، وكون الضمير للزبانية بعيد ، واللام للاستحقاق أو للمائدة تهكمهم ، وقيل للاجل ،

والكلام على حذف مضاف أى لتعذيبهم ، وقيل بمعنى على كفا في قوله تعالى ( ولهم اللعنة ) أى وعليهم  
 ﴿مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ ٢١﴾ جمع مقمعة وحققتها ما يقمع به أى يكف بعنف. وفي مجمع البيان هي مدقة  
 الرأس من قومه قعسا إذا رده ، وفسرها الضحاك . وجماعة المطارق ، وبعضهم بالسياط . وفي الحديث « لو  
 وضع مقمع منها في الأرض ثم اجتمع عليه الثقلان ما قالوه من الأرض » ﴿كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا﴾  
 أى أشرفوا على الخروج من النار ودنوا منه حسبا يروى أنها تضرهم بلهبها فترفعهم فإذا كانوا في أعلاها  
 ضربوا بالمقامع فهووا فيها سبيعين خريفا ، فالارادة مجاز عن الاشراف والقرب كفا في قوله تعالى ( يريد أن  
 ينقض ) وجعل بعضهم ضمير ( منها ) للثياب وهو ركيك ، وقوله تعالى ﴿ مِنْ غَمٍّ ﴾ بدل احتمال من ضمير  
 (منها) باعادة الجار والرابط محذوف والتكثير للتخيم ، والمراد من غم عظيم من غموها أو مفعول له للخروج  
 أى كلما ازدادوا الخروج منها لأجل غم عظيم يلحقهم من عنابها ، والغم أخو الهم وهو معسوف ، وقال  
 بعضهم : هو هنا مصدر غممت الشيء أى غطيته أى كلما أرادوا أن يخرجوا من تغطية العذاب لهم أو ما يغطيهم  
 من العذاب ﴿ أُعِيدُوا فِيهَا ﴾ أى في قعرها بأن ردوا من أعاليها إلى أسافلها من غير أن يخرجوا منها إذ  
 لا خروج لهم كفا هو المشهور من حالهم ، واستدل له بقوله تعالى ( وما هم بخارجين ) وفي اختيار ( فيها ) دون  
 اليها إشعار بذلك ، وقيل الاعادة مجاز عن الابقاء ، وقيل التقدير كلما أرادوا أن يخرجوا منها فخرجوا أعيدوا  
 فيها فالاعادة معلقة على الخروج وحذف للاشعار بسرعة تعلق الارادة بالاعادة ويجوز أن يحصل لهم ، والمراد من  
 قوله تعالى ( وما هم بخارجين ) نفي الاستمرار أى لا يستمرون على الخروج لاجل استمرار النفي ، وكثيرا ما يعيدى العود  
 بنى لمجرد الدلالة على التمكن والاستقرار ، وقال بعضهم : إن الخروج ليس من النار وإنما هو من الاماكن  
 المعدة لتعذيبهم فيها ، والمعنى كلما أراد أحدهم أن يخرج من مكانه المعد له في النار إلى مكان آخر منها فخرج  
 منه أعيد فيه وهو كما ترى ، وهذه الاعادة على ما قيل بضرب الزبانية إياهم بالمقامع ، وقوله تعالى :  
 ﴿ وَذُوقُوا ﴾ على تقدير قول معطوف على ( أعيدوا ) أى وقيل لهم ذوقوا ﴿ عَذَابَ الْحَرِيقِ ٢٢ ﴾ قد  
 مر الكلام فيه ، والامر للاهانة \*

﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَدْخُلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرٰى مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ﴾ بيان لحسن حال المؤمنين  
 اثريان سوء حال الكفرة، وغير الأسلوب فيه باسناد الادخال إلى الاسم الجامع وتصدير الجملة بحرف التحقيق  
 وفصلها للاستئناف إيداننا بكلام مبينة حالهم لحال الكفرة وإظهارا لمزيد العناية بأمر المؤمنين ودلالة على  
 تحقيق مضمون الكلام ﴿ يُلْحِقُونَ فِيهَا ﴾ بالبناء للمفعول والتشديد من التحلية بالحلى أى تحليهم الملائكة  
 عليهم السلام بأمره تعالى ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَسَاوِرَ ﴾ قيل متعلق يهلون ، و(من) ابتدائية والفعل متعد  
 لواحد وهو النائب عن الفاعل ، وقيل : متعلق بحذوف وقع صفة لمفعول محذوف ومن للبيان والفعل متعد  
 لاثنتين أحدهما النائب عن الفاعل والآخر الموصوف المحذوف أى يهلون حلينا أو شيئا من أساور ، وعلى  
 القول بتعدى هذا الفعل لاثنتين جوز أن تكون من التبعيض واقعة موقع المفعول ، وأن تكون زائدة على  
 مذهب الأخفش من جواز زيادتها في الإيجاب و (أساور) مفعول ( يهلون ) وقوله تعالى : ﴿ مِنْ ذَهَبٍ ﴾



صفة لاساور، و (من) للبيان، وقيل: لابتداء الغاية أى أشدت من ذهب، وقيل: للتبويض وتعلقه يبجلون لا يتخفى حاله، وقرئ: (يحلون) بضم الياء والتخفيف، وهو على ما في البحر بمعنى المشدد، ويشعر كلام بعض أنه متعد لواحد وهو النائب الفاعل فن أساور متعلق به ومن ابتدائية •

وقرأ ابن عباس (يحلون) بفتح الياء واللام وسكون الحاء من حليت المرأة إذا لبست حلبيها. وقال أبو حيان: إذا صارت ذات حل، وقال أبو الفضل الرازى: يجوز أن يكون من حلّى ببنى يحلى إذا استحسنته وهو في الأصل من الحلوة وتكون من حيثئذ زائدة، والمعنى يستحسنون فيها الأساورة، وقيل: هذا الفعل لازم ومن سببية، والمعنى يحلى بعضهم بعين بعض بسبب لباس أساور الذهب •

وجوز أبو الفضل أن يكون من حليت به إذا ظفرت به، ومنه قوله لم: لم يحل فلان بطل، ومن حيثئذ بمعنى الباء أى يظفرون فيها بأساور من ذهب. وقرأ ابن عباس (من أساور) بفتح الراء من غير ألف ولا هاء، وكان قياسه أن يصرف لأنه نقص بناؤه فصار كجندل لكنه قدر المحذوف موجوداً ففتح الصرف، وقد تقدم الكلام على نظير هذه الجملة في الكهف فتذكر، وقوله تعالى ﴿وَأَوْثُوا﴾ عطف على محل (من أساور) أو على الموصوف المحذوف، وحمله أبو الفتح على اضمار فعل أى ويؤثون لؤلؤا أو نحو ذلك •

وقرأ أكثر السبعة. والحسن في رواية. وطلحة. وابن وثاب. والأعمش. وأهل مكة (وَأَوْثُوا) بالخفض عطفا على (أساور) أو على (ذهب) لأن السوار قد يكون من ذهب مرصع بألؤلؤ وقد يكون من لؤلؤ فقط فإدراياه ويسمى في ديارنا خصرأ وأكثر ما يكون من المرجان. واختلفوا هل في الإمام ألف بعد الواو فقال الجحدري: نعم، وقال الأصمعي: لا، وروى يحيى عن أبي بكر همز الآخر وقلب الهمزة الأولى واوا، وروى المعلى بن منصور عنه ضد ذلك •

وقرأ الفياض (لوليا) قلب الهمزتين واوين فصارت الثانية واوا قبلها ضمة وحيث لم يكن في كلامهم اسم متمكن ماخره واو قبلها ضمة قلب الواو يا والضممة قبلها كسرة. وقرأ ابن عباس (وليايا) بقلب الهمزتين واوين ثم قلبهما يايين، أما قلب الثانية فلما علمت وأما قلب الأولى فللتأنيب. وقرأ طلحة (ولول) كأدلى في جمع دلو

قلبت الهمزتان واوين ثم قلبت ضمة اللام كسرة والواو ياء ثم أعل اعلال قاض ﴿وَلِبَاسَهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ (۲۳) غير الأسلوب حيث لم يقل ويلبسون فيها حريرا للأيذان بأن ثبوت اللباس لهم أمر محقق غنى عن البيان إذ لا يمكن عراؤهم عنه وإنما المحتاج إلى البيان أن لباسهم ماذا بخلاف التحلية فانها ليست من لوازمهم الضرورية فلذا جعل بيانها مقصوداً بالذات. ولعل هذا هو السر في تقديم بيان التحلية على بيان حال اللباس قاله العلامة شيخ الإسلام، ولم يرتض ما قيل: إن التفسير للدلالة على أن الحرير لباسهم المعتاد أو لمجرد المحافظة على هيئة الفواصل، وظاهر كلامهم أن الجملة معطوفة على السابقة، وجوز أن تكون في موضع الحال من ضمير (يحلون) ثم إن الظاهر أن هذا الحكم عام في كل أهل الجنة، وقيل هو باعتبار الأغلب لما أخرج النسائي. وابن حبان. وغيرهما عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وان دخل الجنة لبسه أهل الجنة ولم يلبسه» وحديث عدم لبس ذلك له في الآخرة المذكور في الصحيحين عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا •

والظاهر أن حرمة استعمال الحرير للرجال في غير ما استثنى مجمع عليها وأنه يكفر من استحل ذلك غير متأول، ولعل خير البيهقي في سننه . وغيره عن ابن الزبير رضى الله تعالى عنهم مرفوعاً «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ولم يدخل الجنة» إن صح محمول على ما إذا كان اللبس محرماً بالاجماع وقد استحله فاعله من غير تأول أو على أن المراد لم يدخل الجنة مع السابقين وإلا فقدم دخول اللباس مطلقاً الجنة مشكلاً •

(وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ) وهو قولهم : (الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الجنة) كما روى عن ابن عباس ، وقيل : ما يعمه وسائر ما يقع في محاوراة أهل الجنة بعضها لبعض ، وقيل : إن هذه الهداية في الدنيا فالطيب قول لإله إلا الله ، وفي رواية عن ابن عباس ذلك مع زيادة والحمد لله ، وزاد ابن زيد والله أكبر ، وعن السدى هو القرآن ، وحكى الماوردي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقيل : ما يعم ذلك وسائر الأذكار (وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ٢٤) أى المحمود جداً ، وإضافة (صراط) إليه قبل بيانية . والمراد به الإسلام فإنه صراط محمود من يسلكه أو محمود هو نفسه أو عاقبته ، وقيل : الجنة . وإطلاق الصراط عليها باعتبار أنها طريق للفوز بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وقيل : (الحمد) هو الجنة والاضافة على ظاهرها ، والمراد بصراطها الإسلام أو الطريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة . واستظهر أن المراد من الحميد هو الله عز وجل المستحق لذاته لغاية الحمد . والمراد بصراطه تعالى الإسلام فإنه طريق إلى رضوانه تعالى . وقيل : الجنة فإنها طريق للفوز بما تقدم وأضيفت إليه تعالى للتشريف . وحاصل ما قالوه هنا أن الهداية تحتل أن تكون في الآخرة وأن تكون في الدنيا . وأن المراد بالحميد إما الحق تعالى شأنه وإما الجنة وإما الصراط نفسه ، وبالصراط إما الإسلام وإما الجنة وإما الطريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة . ووجهوا تأخير هذه الجملة عن الجملة الأولى تارة بأنه لرعاية الفواصل . وأخرى بأن ذكر الحمد الذى تضمنته الأولى يستدعى ذكر الحمود ولا يبعد أن يقال : إن الهداية في الجملة في الآخرة بعد دخول الجنة وإن الاضافة هنا بيانية وإن المراد بالقول الطيب القول الذى تستلذه النفوس الواضع في محاوراة أهل الجنة بعضهم لبعض . وبالصراط الحميد ما يسلكه أهل الجنة في معاملة بعضهم بعضاً من الأفعال التى يمدحون عليها أو مما هو أعم من ذلك . فحاصل الجملة الأولى وصف أهل الجنة بحسن الأفعال . وحاصل الثانية وصفهم بحسن الأفعال أو مما هو أعم منها ومن الأفعال . وكأنه تعالى بعد أن ذكر حسن مسكنهم وحلبهم ولباسهم ذيل ذلك بحسن معاملة بعضهم بعضاً في الأفعال والأفعال إنباءً إلى أن ما هم فيه لا يخرجهم إلى خشونة المقال ورداة الأفعال المشيئة لحسن ما هم فيه والمنصبتين للذة الاجتماع . ووجه التقديم والتأخير على هذا غير خفى على الفطن . والذى اختاره أن القول الطيب قولهم بعد دخول الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذى أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها الغم) لقرله تعالى : فى سورة فاطر بعد قوله سبحانه : (يجلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيهاحرير وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) الخ والقرآن يفسر بعضه بعضاً . وأن المراد بالصراط الحميد ما يعم الأفعال والأفعال الجارية بين أهل الجنة بما يمدح سلوكه في المعاشرة والاجتماع في هاتيك البقاع فراراً من شائبة التأكد كما لا يخفى

على ذى فكر شديد فتأمل هديت إلى صراط الحميد

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) وعيد لصف من الكفرة، وحسن عطف المضارع على الماضى لما أنه لم يرد بالمضارع حال أو استقبال كما فى قولهم: فلان يحسن إلى الفقراء فان المراد به استمرار وجود الاحسان، وقيل (يصدون) بمعنى صدوا إلا أنه عبر بالمضارع استحضاراً للصورة الماصية فهو لا أمر الصد، وقيل لا عطف بل الجملة خبر مبتدأ محذوف والمجموع فى موضع الحال من فاعل (كفروا) أى وهم يصدون، وجوز أن تكون الجملة حالاً من غير تقدير مبتدأ اشبهها بالجملة الاسمية معنى وخبر إن محذوف لدلالة آخر الآية الكريمة عليه أى نذيقهم من عذاب اليم، وقدره الزمخشري بعد (المسجد الحرام) وتعقبه أبو حيان بأنه لا يصح لما فيه من الفصل بين الصفة وهو (المسجد) والموصوف وهو (الذى) ه وأجيب باحتمال أنه جعل (الذى) نعماً مقطوعاً، وقدره ابن عطية بعد (والباد) وهو أولى إلا أنه قدر خسروا أو هلكوا وتقدير نذيقهم الخ أولى منه، وقيل الواو فى (ويصدون) زائدة والجملة بعده خبران د

وتعقبه ابن عطية بأنه مفسد للمعنى المراد وغيره بأن البصريين لا يجيزون زيادة الواو والقول بجواز زيادتها قول كوفى مرغوب عنه، والظاهر ان (المسجد) عطف على (سبيل) وجوز أن يكون معطوفاً على الاسم الجليل، والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما نزلت فى أبى سفيان بن حرب وأصحابه حين صدوا رسول الله ﷺ وأصحابه رضى الله تعالى عنهم عام الحديبية عن المسجد الحرام فكره عليه الصلاة والسلام أن يقاتلهم وكان محرمها بعمرة ثم صالحوه على أن يعود فى العام القابل، والمراد بالمسجد الحرام مكة وعبر به عنها لأنه المقصود المهم منها، ويدل على ذلك قوله تعالى: (الَّذِي جَمَعْنَا لِنَاسٍ مِّمَّنْ كَانُوا مِنْ غَيْرِ فِرْقٍ بَيْنَ مَكَّةَ وَبَيْنَ مَكَّةَ وَآفَاقٍ) (سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) أى المقيم فيه والطارئ فان الإقامة لا تكون فى المسجد نفسه بل فى منازل مكة وفى وصفه بذلك زيادة التشنيع على الصادين عنه، وقد استشهد بعض الأئمة بالآية على عدم جواز بيع دور مكة وإجارتها وإلا لما استوى العاكف فيها والباد، وقد ورد التصريح بذلك فى بعض الأحاديث الصحيحة، فروى من عدة طرق أنه عليه الصلاة والسلام قال: «مكة حرمها الله تعالى لا يحل بيع رباعها ولا اجارة بيوتها» وذكر ابن سابط أن دور أهل مكة كانت بغير أبواب حتى كثرت السرقة فاتخذ رجل باباً فانكر عليه عمر رضى الله تعالى عنه قال: اتفلق باباً فى وجهه حاج بيت الله تعالى؟ فقال: إنما أردت حفظ متاعهم من السرقة فتركه فاتخذ الناس الابواب، وأخرج ابن ماجه. وابن أبى شيبة عن عاقمة ابن فضلة قال: توفى رسول الله ﷺ وأبو بكر. وعمر رضى الله تعالى عنهما وما تدعى رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن ومن استغنى أسكر، وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما: من أكل كراء بيوت مكة فانما أكل ناراً فى بطنه لأن الناس فى الانتفاع بها سواء، وجاء صدره من رواية الدارقطنى مرفوعاً وفى النهاية لا بأس ببيع بناء مكة ويكره بيع أرضها وهذا عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه وقال: لا بأس ببيع أرضها وهو رواية عنه أيضاً وهو مذهب الشافعى عليه الرحمة وعليه الفتوى. وفى تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار وجاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة. وبه قال الشافعى وبه يفتى عيني. وفى البرهان فى باب العشر ولا يكره بيع أرضها كبناتها وبه يعمل. وفى مختارات النوازل لصاحب الهداية لا بأس ببيع بناتها واجارتها

لكن في الزبلي وغيره يكره إجارتها، وفي آخر الفصل الخامس من التاتارخانية وإجارة الوهبانية قال أبو حنيفة: أكره إجارة بيوت مكة في أيام الموسم؛ وكان يفتي لهم أن ينزلوا عليهم في دورهم لقوله تعالى (سواء العاكف فيه والباد) ورخص فيها في غير أيام الموسم انتهى فليحفظ، قلت: وبهذا يظهر الفرق والتوفيق انتهى. والذي يفهم من غاية البيان أن القول بكره إجارة بيوتها أيام الموسم مما لم يتفرد به الإمام بل وافقه عليه صاحبه حيث نقل عن تقريب الامام السكري ما نصه وروى هشام عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه كره إجارة بيوت مكة في الموسم ورخص في غيره، وكذا قال أبو يوسف، وقال هشام: أخبرني محمد عن أبي حنيفة أنه يكره إكراه بيوت مكة في الموسم ويقول لهم ان ينزلوا عليهم في دورهم إن كان فيهم فضل وإن لم يكن فلا وهو قول محمد انتهى.

والذي تحرر عما رأيناه من أكثر معتبرات كتب ساداتنا الحنفية ان جواز بيع بناء البيوت متفق عليه لأنه ملك لمن بناه كمن بنى في أرض الوقف باذن المتولي، ولا يقال: انه بناء غاصب كمن بنى بيتا في جامع لظهور الاذن هنا دونه ثمة، وكذا كراهة الاجارة في أيام الموسم وأما بيع الأرض فعند الامامين جائز بلا كراهة قولاً واحداً وعن الامام روايتان الجواز وعدمه والمفتي به الجواز، ومستند من يجوز من الكتاب الجليل هذه الآية. وأجاب أصحاب الشافعي عنها أن المسجد الحرام في المطاف والمالك في المعتكف للعبادة المحدود من أهل المسجد للازمته له أظهر، وكذلك المساواة في أنه من شعائر الله تعالى المنصوبة لكل عاكف وباد أوضح وهو المقابل للوصوف بالصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام خاصة فما كانوا يصدون عن مكة ولا ان الصد عنها لغير مرید النسك معصية وأى مدخل لحديث التمايك وعدمه في هذا المساق. والاستدراك بأن له مدخلا على سبيل الادماج وإشارة النص كلام لا طائل تحته، وقد فسّر (سواء) بما فسّر كذا في الكشف، وقد جرت مناظرة بمكة بين الشافعي. واسحق بن راهويه الحنظلي وكان اسحق لا يرخص في كراه دور مكة فاحتج الشافعي بقوله تعالى (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق) فاصيقت الديار إلى مالكيها وقوله ﷺ يوم فتح مكة «من أغلق بابي فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» وبانه قد اشترى عمر رضی الله تعالى عنه دار السجن أترى أنه اشترى من مالكيها أو غير مالكيها قال اسحق: فلما علمت أن الحجة قد لزمتني تركت قولي، وأجاب بعضهم أن الاضائة إلى مالكي منفعة السكني وأن عمر رضی الله تعالى عنه اشترى البناء دون الارض وأرضي بالثمن من أنفق مالا فيه لحاجة العامة وللإمام من ذلك ما ليس لغيره. وتعقب بأن الاستدلال بالظاهر والعدول عن الظاهر دون سند أقوى غير ملتفت اليه، ولذا قال ابن راهويه: وهو أحد أركان المسلمين وعلم من أعلام الدين ما قال \*

والظاهر أن الاخبار المصرحة بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعي رضی الله تعالى عنه، وعند من قال بمثل قوله، ونصب (سواء) على أنه مفعول ثان لجعلناه، والاول الضمير الغائب المتصل (العاكف) مرتفع به لأنه بمعنى مستو وإن كان في الاصل مصدرا، ومن كلامهم مررت برجل سوا هو والدم، واللام ظرف لما عنده. وجوز أن يكون (لنناس) في موضع المفعول الثاني أي جعلناه مباحا للناس أو معيبداهم (سواء) حالاً من الهاء وكذا يكون حالاً إذا لم يعد الجعل إلى مفعولين.

وقرأ الجمهور (سواء) بالرفع على أنه خبر (والعا كف) مبتدأ، وضمف العكس لما فيه من الاخبار بالمرقة عن الذكرة، والجملة في موضع المفعول الثاني أو الحال، وجوز أن تكون تفسيرية لجعله للناس؛ وقرأت فرقة منهم الأعمش في رواية القطعي (سواء) بالنصب (العا كف) فيه بالجر، ووجه النصب ما تقدم، ووجه جر (العا كف) أنه بدل تفصيل من الناس، وقيل: هو عطف بيان. وقرى: (والبادى) بآثبات الياء وصلا ووقفاً، وقرى: بتركها فيهما وبآثباتها وصلا وحذفها وقفاً ﴿ وَمَنْ يَرُدْ فِيهِ ﴾ بما ترك مفعوله ليتناول كل متناول أى ومن يرد فيه شيئاً ما أو مراداً ما، وقد ر ابن عطية المفعول الناس أى ومن يرد فيه الناس. وقوله تعالى ﴿ بِالْحَادِ ﴾ أى عدول عن القصد أى الاستقامة المعنوية، وأصله إلحاد الحافر ﴿ بظلم ﴾ بغير حق حالان مترادفان أو الشانى بدل من الأول باعادة الجار والياء فيهما للبلاسة، أو الأول حال والثانى متعلق به والياء فيه للسببية أى ملحداً بسبب الظلم كالاشراك واقتراف الآثام، وقال أبو عبيدة: الباء زائدة (إلحاد) مفعول (يرد) وأنشد عليه قول الأعشى: • ضمنت برزق عيالنا أرمحنا • وأبد بقراءة الحسن (ومن يرد إلحاده بظلم) وهى على معنى إلحاداً فيه إلا أنه توسع فقيل إلحاده، وقال أبو حيان: الأولى أن يضمن «يرد» معنى يتلبس وتعمسل الباء للتعدية. وقرأت فرقة «يرد» بفتح الياء من الورد. وحكاها الكسائى. والفراء أى من اتى فيه بالحداد الخ، وتفسير الحداد بما ذكر هو الظاهر فيشمل سائر الآثام لأن حاصل معناه الميل عن الحق إلى الباطل وهو محقق فى جميع الآثام، وكذا المراد بالظلم عند جمع وجمعهما على هذا للتأكيد، وقيل: المراد بذلك الشرك ولم يرتضه ابن أبى مليكة، فقد أخرج عبد بن حميد أنه سئل عن قوله تعالى (ومن يرد) الخ فقال: ما كنا نملك أنها الذنوب حتى جاء أعلاج من أهل البصرة إلى أعلاج من أهل الكوفة فزعموا أنها الشرك. وأخرج أبو داود وغيره عن يعلى بن أمية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: احتكار الطعام فى الحرم إلحاد فيه، وهو من ذكر بعض الافراد لاقتضاه الحال إياه، وجعل بعضهم من ذلك دخوله من غير إحرام، وروى عن عطاء تفسير الحداد به. وأخرج ابن جرير. وجماعة عن مجاهد قال: كان لعبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما فسطاطان أحدهما فى الحل والآخر فى الحرم فاذا أراد أن يصلى صلى فى الذى فى الحرم وإذا أراد أن يعاتب أهله عاتبهم فى الذى فى الحل فقيل له فقال: يتحدث أن من الحداد فيه لا والله بلى والله ﴿ نَذْفُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ٢٥ ﴾ جواب لمن الشرطية. والظاهر أن الوعيد على إرادة ذلك مطلقاً فيفيد أن من أراد سيئة فى مكة ولم يعملها يحاسب على مجرد الإرادة وهو قول ابن مسعود. وعكرمة. وأبى الحجاج، وقال الخفافى: الوعيد على الإرادة المقارنة للفعل لا على مجرد الإرادة لكن فى التعبير بها إشارة إلى مضاعفة السيئات هناك والإرادة المصممة بما يؤخذ عليها أيضاً وإن قيل إنها ليست كبيرة، وقد روى عن مالك كراهة المجاورة بمكة انتهى، وإلى مضاعفة السيئة فى مكة ذهب مجاهد، فقد أخرج عنه ابن المنذر وغيره انه قال: تضاعف السيئات بمكة كما تضاعف الحسنات، وقال رحمه الله تعالى: سألت ابن عمر وكان منزله فى الحل ومسجده فى الحرم لم تفعل هذا؟ فقال: لأن العمل فى الحرم أفضل والخطيئة فيه أعظم فينبغى لمن كان فيه أن يضبط نفسه ويسلك طريق السداد فى جميع ما مهم به ويقصده • والظاهر أن هذه الإضافة فى الآخرة، وقيل كان قبل أن يستحلها أهله تعجل العقوبة فى الدنيا لمن قصده

بسوء : وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس رضى الله تعالى عنه أنه قال في الآية . حدثنا رجل سمعه من عقب المهاجرين والأنصار أنهم أخبروه أن إما أحد أراد به ما أراد أصحاب القبيل عجل لهم العقوبة في الدنيا وقال : إنما يوفى استحلاله من قبل أهله ، وسبأى إن شاء الله تعالى قريبا ما ينتمك في هذا المطلب ، وحدث بعضهم الحرم بقوله :

وللحرم التحديد من أرض طيبة ثلاثة أميال إذا رمت اتقانه  
وسبعة أميال عراق وطائف وجدة عشر ثم تسم جمراته  
ومن يمن سبع بتقديم سينه وقد كملت فاشكر لربك إحسانه

وأما المسجد الحرام فيطلق على الحرم كله عند عطاء فيكون حده ما ذكر . وفي البحر العميق عن أنى هريرة قال : إنا لنجد في كتاب الله تعالى أن حد المسجد الحرام إلى ماخر المسمى ، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : أساس المسجد الحرام الذى وضعه ابراهيم عليه السلام من الحزوة إلى مخزج مسيل جيد ، وقد ذكر وا أن طول المسجد اليوم أربع مائة ذراع وأربعة أذرع وعرضه ثلثمائة ذراع . وحدثني أنه لم يكن كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن له جدار يحيط به فلما استخلف عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وسع المسجد واشترى دورا فهدمها وأدخلها فيه فتم أحاط عليه جدار أقصيرا دون القامة وكانت المصاييح توضع عليه ، ثم لما استخلف عثمان اشترى دورا أيضا وسع بها وبني المسجد والأروقة ، ثم إن عبدالله بن الزبير زاد سنة بضع وستين في المسجد زيادة كثيرة في خلافته ، ومن ذلك بعض دار الازرقى اشترى سبعة آلاف دينار ، ثم عمره بعد ذلك عبدالملك بن مروان ولم يزد فيه لكن رفع جدار المسجد وحمل إليه أعمدة الحجارة والرخام ، ثم إن المنصور زاد في شقه الشامى وبناه وجعل فيه أعمدة من الرخام ، ثم زاد المهدي بعدد مرتين وثلاث الكعبة في جانب المسجد فأحب أن تكون في الوسط فاشترى دورا وزاد في المسجد ووسطها كذا ذكره النووي . وفي البحر العميق أن زيادة المهدي هي التي تلي دار الندوة خلف مقام الحنفي ، ثم لما انتهت الدولة إلى سلاطين آل عثمان أبقى الله تعالى دولتهم مادام الدوران لم يألوا جهدا في خدمته ، والسعى في مرثته .

(وَإِذْ بَرَأْنَا لِبَرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ) أى اذكر لهؤلاء الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام وقت جعلنا مكان البيت مائة لجدهم ابراهيم عليه السلام أى مرجعا يرجع إليه للامارة والعبادة ويقال بواه منزلا إذا أنزله فيه ولما لزمه جعل الثاني مائة الاول جىء باللام فهى للتعدية ، (ومكان) مفعول به .

وقال الزجاج : المعنى بيننا له مكان البيت ليبنيه ويكون مائة له ولعقبه يرجعون اليه وبحجونه ، والاول مروى عن ابن عباس ، وقيل : اللام زائدة في المفعول به (مكان) ظرف لبوأنا . واعتراض بأن اللام إنما تزد إذا قدم المفعول أو كان العامل فرعا وشىء منها غير متحقق ههنا وأن (مكان البيت) ظرف معين فختمه أن يتعدى الفعل اليه بنى ، وفيه نظر كما يعلم من كتب العربية ، وقيل : مفعول (برأنا) مخذوف أى برأنا الناس واللام (لإبراهيم) لام العلة أى لأجل ابراهيم أى كرامة له ، والمعول عليه ما قدمنا ، وتوجيه الامر بالذکر إلى الوقت مع أن المراد تذكير ما وقع فيه من الحوادث قدم غير مرة ، والمكان المتعارف ما يستقر عليه الشىء .

ويمنعه من النزول وللعلماء فيه مذاهب وليس هذا مكان تحقيقتها ، وأصل البيت ماوى الانسان بالليل ثم قد يقال من غير اعتبار الليل فيه وجمعه آيات ويوت لكن البيوت بالمسكن أخص والايات بالشعر أخص ، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومن مدر ومن صوف ووبر ، ويعبر عن مكان الشيء ببيته ، والمراد بالبيت بيت الله عز وجل الكعبة المكرمة ، وقد بنيت خمس مرات ، احداها بناء الملائكة عليهم السلام قبل آدم وكانت من ياقوته حمراء ثم رفع ذلك البناء إلى السماء أيام الطوفان ، والثانية بناء ابراهيم عليه السلام . روى أنه تعالى لما أمره ببناء البيت لم يدر أين يبني فأرسل الله تعالى له الريح الخجوج فكشفت عن أسه القديم فبنى عليه ، والثالثة بناء قريش في الجاهلية ، وقد حضره النبي ﷺ وكان شابا فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الأسود اختصموا فيه فأراد كل قبيلة أن يتولى رفعه ثم توافقوا على أن يحكم بينهم أول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله ﷺ أول من خرج فقصى بينهم أن يجعلوه في مرط ثم يرفعه جميع القبائل فرفعه ثم ارتقى ﷺ فرفعه إليه فوضعه مكانه وكانوا يدعونه عليه السلام الامين وكان ذلك قبل المبعث فيما قيل بخمسة عشرة سنة ، والرابعة بناء عبد الله بن الزبير ، والخامسة بناء الحجاج وهو البناء الموجود اليوم وارتقاها في السماء سبعة وعشرون ذراعا وربع ذراع أربع وعشرون اصعبا والاصبع ست شعيرات والشعيرة ست شعيرات من شعر البرذون : وأما طولها في الأرض فمن الركن اليماني إلى الركن الاسود خمسة وعشرون ذراعا وكذا ما بين اليماني والغربي ، وأما عرضها فهو من الركن اليماني إلى الركن الاسود عشرون ذراعا ، وطول الباب ستة أذرع وعشرة اصابع ، وعرضه أربعة أذرع والباب في جدارها الشرقي وهو من خشب الساج مضرب بالصفائح من الفضة ، وارتفاعه ماتحت عتبة الباب من الأرض أربعة أذرع وثلاث اصابع ، والميزاب في وسط جدار الحجر . و عرض الملتزم وهو ما بين الباب والحجر الاسود أربعة أذرع ، وارتفاع الحجر الاسود من الأرض ثلاثة أذرع الاسماء ، و عرض القدر الذي بדרمته شهر وأربع اصابع مضمومة ، و عرض المستجاد وهو بين الركن اليماني إلى الباب المسدود في ظهر الكعبة مقابلا للذاتمزم أربعة أذرع وخمس اصابع ، و عرض الباب المسدود ثلاثة أذرع ونصف ذراع وطوله أكثر من خمسة أذرع ، وأما الحجر ويسمى الحطيم والحظيرة فعلى هيئة نصف دائرة من صوب الشام والشمال بين الركن العراقي والشامي . وحده من جدار الكعبة الذي تحت الميزاب إلى جدار الحجر سبعة عشر ذراعا وثماني اصابع منها سبعة أذرع أوسمة وشبر من أرض الكعبة ، والباقي كان زبرالغنم سيدنا اسمعيل عليه السلام فأدخلوه في الحجر ، وما بين بابي الحجر عشرون ذراعا ، و عرض جدار الحجر ذراعان ، وذرع تدوير جدار الحجر من داخله ثمانية وثلاثون ذراعا ومن خارجه أربعون ذراعا وست اصابع ، وارتفاع جدار الحجر ذراعان فذرع الطوق وحده حوالي الكعبة ، والحجر مائة ذراع وثلاثة وعشرون ذراعا واثنا عشرة اصعبا ، وهذا على ما ذكره الامام حسين بن محمد الامدي في رسالة له في ذلك والهدية عليه ، وانا انرجوا من رب البيت أن يوفقنا لزيارة بيته وتحقيق ذلك بلفظه وكرمه ، (وأن) في قوله تعالى ﴿ أَنْ لَا تَشْرُكَ بِى شَيْئًا ﴾ قبل مفسرة ، والتفسير باعتبار أن التبرؤة من اجل العبادة فكانه قيل أمرنا ابراهيم عليه السلام بالعبادة وذلك فيه معنى القول دون حروفه أولان بؤانه بمعنى قلنا له تبوأ ، وقال ابن عطية : مخففة من الثقيلة وكأنه لتأويل بؤانه بأعلناه ، فلا يرد عليه أنه لا بد أن يتقدمها فعل تحقيق أو ترجيح ه

وقال أبو حيان: الأولى أن تكون الناصبة وكما توصل بالمضارع توصل بالماضي والأمر والنهي انتهى، وحينئذ لا تنصب لفظاً، وقول أبي حاتم: لا بد من نصب السكاف على هذا رده في الدر المصون أي فعلنا ذلك لئلا تشرك في العبادة شيئاً، والظاهر أن الخطاب لإبراهيم عليه السلام، ويؤيده قراءة عكرمة. وأبي نبيك (أن لا يشرك) بالياء التحتية؛ وقيل: الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

(وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ۚ) المراد بالطاهرة ما يشمل الحسية والمعنوية أي وطهر بيتي من الأوثان والأندالمان يطوف به ويصلي عنده، ولعل التعبير عن الصلاة بأركانها من القيام والركوع والسجود للدلالة على أن كل واحد منها مستقل باقتضاء التطهير أو التبوئة على ما قيل: فكيف وقد اجتمعت أو للتخصيص على هذه الأمة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية إذ اجتماع هذه الأركان ليس إلا في صلاتهم، ولم يعطف السجود لأنه من جنس الركوع في الخضوع، ويجوز أن يكون (القائمين) بمعنى المقيمين (والطائفين) بمعنى الطائرئين فيكون المراد بالركع السجود فقط المصامين إلا أن المتبادر من الطائفين ما ذكر أولاً (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ) أي ناد فيهم (بِالْحَجِّ) بدعوة الحج والأمر به، أخرج ابن أبي شيبة في المصنف. وابن جرير. وابن المنذر. والحاكم وصححه. والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: «لمافرغ إبراهيم عليه السلام من بناء البيت قال: رب قد فرغت فقال: أذن في الناس بالحج قال: يارب وما يبلغ صورت؟ قال: أذن وعلى البلاغ قال: رب كيف أقول؟ قال: قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق فسمعه أهل السماء والأرض ألا ترى أنهم يحييون من أقصى البلاد يلبون» وجاء في رواية أخرى عنه أنه عليه السلام صعد أبا قبيس فوضع أصبعيه في أذنيه ثم نادى يا أيها الناس إن الله تعالى كتب عليكم الحج فأجيبوا ربكم فأجابوه بالتلبية في أصلاب الرجال وأرحام النساء، وأول من أجاب أهل اليمن فليس حاج يحج من يومئذ إلى أن تقوم الساعة إلا من أجاب يومئذ إبراهيم عليه السلام، وفي رواية أنه قام على الحجر فنادى، وعس مجاهد أنه عليه السلام قام على الصفا، وفي رواية أخرى عنه أنه عليه السلام تطاؤل به المقام حتى كان كأطول جبل في الأرض فاذن بالحج، ويمكن الجمع بتكرار النداء، وأياً ما كان فالخطاب لإبراهيم عليه السلام. وزعم بعضهم أنه لئبنا صلى الله تعالى عليه وسلم أمر بذلك في حجة الوداع وروى ذلك عن الحسن وهو خلاف الظاهر جداً ولا قرينة عليه، وقيل: ياباه كون السورة مكية وقد علت ما فيه أولها.

وقرأ الحسن. وابن محيصن (وَأَذِّنْ) بالمد والتخفيف أي أعلم كما قال البعض، وقال آخرون: المراد به هنا أوقع الأيدان لأنه على الأول كان ينبغي أن يتعدى بنفسه لاني فهو كقوله: هـ يرحح في عراقيها أنصلي • وقال ابن عطية: قد تصحفت هذه القراءة على ابن جني فإنه حكى عنهما (وَأَذِّنْ) فعلاً ماضياً وجمله معطوفاً على (بوأنا) وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بتصحيف بل قد حكى ذلك أبو عبد الله الحسين بن خالويه في شواذ القراءات من جمعه، وقرأ ابن أبي إسحق (الحج) بكسر الحاء حيث وقع، وقوله تعالى: ﴿يَأْتُوكَ﴾ جزم في جواب الأمر وهو (أَذِّنْ) على القراءتين (وطهر) على الثالثة كما قال صاحب اللوامح: وإيقاع اليتان على ضميره عليه السلام ليكون ذلك بندائه، والمراد يأتوا بيتك، وقوله سبحانه: ﴿رَجَلًا﴾ في موضع



الحال أى مشاة جمع راجل كقيام جمع قائم •

وقرأ ابن أبي اسحق (رجالا) بضم الراء والتخفيف وروى ذلك عن عكرمة . والحسن . وأبي جاز ، وهو اسم جمع لرجل كطوار لطار أو هو جمع نادر ، وروى عن هؤلاء . وابن عباس . ومحمد بن جعفر . ومجاهد رضى الله تعالى عنهم (رجالا) بالضم والتشديد على انه جمع راجل كناجر وتجار ، وعن عكرمة أنه قرأ (رجالى) كسكارى وهو جمع رجلان أو راجل ، وعن ابن عباس . وعطاء . وابن حدير مثل ذلك إلا أنهم شددوا الجيم . وقوله تعالى ﴿ وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ ﴾ عطف على (رجالا) أى وركبانا على كل بهير مهزول أتعبه بعد الشقة فهزله أوزاد هزاله ، والضامر يطلق على المذكروا مؤنث ، وعدل عن ركبانا الاخصر للدلالة على كثرة الآتين من الأماكن البعيدة •

وفي الآية دليل على جواز المشى والركوب في الحج ، قال ابن العربي : واستدل علماءنا بتقديم (رجالا) على أن المشى أفضل ، وروى ذلك عن ابن عباس فقد أخرج ابن سعد . وابن أبي شبة . والبيهقى . وجماعة أنه قال : ما آسى على شئ . فاتى إلا أنى لم أحج ماشيا حتى أدركنى الكبر اسمع الله تعالى يقول : (يا تورك رجلا وعلى كل ضامر) فبدأ بالرجال قبل الركبان ، وفي ذلك حديث مرفوع فقد أخرج ابن سعد . وابن مردويه . وغيرهما عنه أنه قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول إن للحجاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحتها سبعين حسنة وللشاشى بكل قدم سبعمائة حسنة من حسنات الحرم قيل : يا رسول الله وما حسنات الحرم ؟ قال : الحسنة مائة ألف حسنة » وأخرج ابن أبي شبة عن مجاهد أن إبراهيم . واسماعيل عليهما السلام حجا وهما أشيان •  
وقال ابن الفرس : واستدل بعضهم بالآية على أنه لا يجب الحج على من في طريقه بحر ولا طريق له سواء لكونه لم يذكر في الآية . وتعقب بأنه استدلال ضعيف لأن مكة ليست على بحر وإنما يتوصل إليها على إحدى الحالين شى أو ركوب ، وأيضا في دلالة عدم الذكرو على عدم الوجوب نظر ، وقوله تعالى ﴿ يَأْتِينَ ﴾ صفة لضامر أولكل ، والجمع باعتبار المعنى كأنه قيل وركبانا على ضوامر يأتين ، و(كل) هنا للتكثير لا للاحاطة وما قيل من أنها إذا أضيفت لذكورة لم يراع معناها إلا قليلا ردوه بهذه الآية ونظائرها ، وكذا ما قيل إنه يجوز إذا كانا في جملتين لأن هذه جملة واحدة •

وجوز أبو حيان أن يكون الضمير شاملا لرجال و (كل ضامر) والجملة صفة لذلك على معنى الجماعات والرفاق . وتعقب بأنه يارمه تغليب غير العقلاء عليهم وقد صرحوا بمنه . نعم قرأ عبد الله . وأصحابه . والضحاك . وابن أبي عمير (يأتون) واعتبار التغليب فيه على باب ، والمشهور جعل الضمير لرجالا وركبانا فلا تغليب ، وجوز جعل الضمير للناس والجملة استثنائية ﴿ مِنْ كُلِّ فِجٍّ ﴾ إلى طريق كما روى عن ابن عباس ومجاهد . وقادة . والضحاك : وأبى العلية ، وهو فى الأصل شقة يكتنفها جبلان ويستعمل فى الطريق الواسع وكانهم جردوه عن معنى السعة لأنه لا يناسب هنا بل لا يخلو من خال ﴿ عميق ٢٧ ﴾ أى بعيد وبه فسرهم الجماعة أيضا ، وأصله البعيد سفلا وهو غير مناسب هنا •

وقرأ ابن مسعود (معيق) قال الليث : يقال عميق ومعيق لقيم وأعمت البر وأعمقتها وقد عمقت و - عمق عماقه ومعاقه وهى بعيدة العمق والمعق ﴿ لبشهدوا ﴾ متعلق بيأتوك ، وجوز أبو البقاء تعلقه - بأذن - أى

ليحضرُوا ﴿مَنَافِعَ﴾ عظيمة الخطر كثيرة العدد فتكبرها وإن لم يكن فيها تنوين للتعظيم والتكثير . ويجوز أن يكون للتوزيع أى نوعا من المنافع الدينية والدنيوية ، وتعديم المنافع بحيث تشمل النوعين مما ذهب إليه جمع وروى ذلك عن ابن عباس ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال فى الآية : منافع فى الدنيا ومنافع فى الآخرة فأما منافع الآخرة فرضوان الله تعالى وأما منافع الدنيا فما يصيبون من لحوم الـبدن فى ذلك اليوم والذبايح والتجارات ، وخص مجاهد منافع الدنيا بالتجارة فهى جائزة للحاج من غير كراهة إذ لم تكن هى المقصودة من السفر . واعترض بأن نداهم ودعوتهم لذلك مستبعد ، وفيه نظر ، على أنه إنما يتأتى على ما جزه أبو البقاء ، وعن الباقر رضى الله تعالى عنه تخصيص المنافع بالآخروية ، وفى رواية عن ابن عباس تخصيصها بالدنيوية والتعميم أولى هـ ﴿لَهُمْ﴾ فى موضع الصفة لمنافع أى منافع كأنه لهم ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ عند النحر ﴿فى أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ أى مخصوصات وهى أيام النحر كما ذهب إليه جماعة منهم أبو يوسف . ومحمد عليهما الرحمة . وعدتها ثلاثة أيام يوم العيد ويومان بعده عندنا ، وعند الثورى . وسعيد بن جبیر . وسعيد ابن المسيب لما روى عن عمر . وعلي . وابن عمر . وابن عباس . وأنس . وأبى هريرة رضى الله تعالى عنهم أنهم قالوا : أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها ، وقد قالوه سمعا لأن الرأى لا يهتدى إلى المقادير ، وفى الاخبار التى يعول عليها تعارض فاختنا بالمتيقن وهو الأقل ، وقال الشافعى . والحسن . وعطاء : أربعة أيام يوم العيد وثلاثة بعده لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « أيام التشريق كلها أيام ذبح » وعند النخعى وقت النحر يومان ، وعند ابن سيرين يوم واحد ، وعند أبى سلمة . وسليمان بن يسار الاضحى إلى هلال المحرم ولم نجد فى ذلك مستندا يعول عليه . واستدل بذكر الأيام على أن الذبح لا يجوز ليلا ، قال أبو حيان : وهو مذهب مالك وأصحاب الرأى انتهى . والمذكور فى كتب الاصحاب أنه يجوز الذبح ليلا إلا أنه يكره لاحتمال الغلط فى ظلمة الليل هـ وأما الاستدلال على عدم الجواز بذكر الأيام فكما ترى ، وقيل الايام المعلومات عشر ذى الحجة واليه ذهب أبو حنيفة عليه الرحمة وروى عن ابن عباس . والحسن . وابراهيم . وقتادة ؛ ولعل المراد بذكر اسمه تعالى على هذا ما قيل حمده وشكره عن وجلى ؛ وعلى الأول قول الذابح : بسم الله والله أكبر على ما روى عن قتادة ، وذكر أنه يقال مع ذلك : اللهم منك ولك عن فلان ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قول آخر . ورجح كونه بمعنى الشكر بأنه أوفق بقوله تعالى : ﴿عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ هـ

واختار المفسرى أن الذكر على بهيمة الانعام أو مطلقا على ما يقتضيه ظاهر كلام بعضهم كناية عن النحر ، وذكر أنه دل بذلك على المقصود الاصلى من النحر وما يميزه عن العادات . وأومأه إلى أن الاعمال الحجية كلها شرعت للذكر . وأنه قيل (على ما رزقهم) إلى آخره تشويقا فى التقرب بهيمة الانعام المراد بها الإبل والبقر والضأن والمعز إلى الرازق وتهويتا عليهم فى الانساق مع ما فى ذلك من الاجمال والتفسير ، وظرفية الايام المعلومات على القول بأنها عشر ذى الحجة للنحر باعتبار أن يوم النحر منها ، وقد يقال مثل ذلك على تقدير إبقاء الذكر على ما يتبادر منه ﴿فَسَكُّوا مِنْهَا﴾ التفات إلى الخطاب والفاء فصيحة أى

فأذكروا اسم الله تعالى على ضحاياكم فكلوا من لحومها ، والأمر للاباحة بناء على أن الأكل كان منهيًا عنه شرعاً . وقد قالوا : إن الأمر بعد المنع يقتضى الاباحة ، ويدل على سبب النهي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « كنت نهيتكم عن أكل لحوم الاضاحي فكلوا منها وادخروا » وقيل لأن أهل الجاهلية كانوا يتخرجون فيه أو للندب على مواساة الفقراء ومساواتهم في الأكل منها ، وهذا على ما قاله الخفاجي مذهب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه •

( وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ ) أى الذى أصابه بؤس أى شدة ، وعن مجاهد . وعكرمة تفسيره بالذى يمد كفيه إلى الناس يسأل ( الْفَقِيرَ ٢٨ ) أى المحتاج ، والأمر للندب عند الامام على ما ذكره الخفاجي أيضا ، ويستحب في الهداية أن لا ينقص ما يطعم عن الثلث لأن الجهات الأكل والاطعام الثابتان بالآية والادخار الثابت بالحديث فتقسم الاضحية عليها اثلاثا : وقال بعضهم : لا تحديد فيما يؤكل او يطعم لاطلاق الآية ، وأوجب الشافعية الاطعام وذهب قوم إلى أن الأكل من الاضحية واجب أيضا . وتخصيص البائس الفقير بالاطعام لا يتقضى جواز اطعام الغنى ، وقد يستدل على الجواز بالأمر الأول لافادته جواز أكل الذابح متى جاز أكله وهو غنى جاز أن يؤكله غنيا ( ثُمَّ لِيَقْضُوا تَتَهُمْ ) هو في الاصل الوسخ والقذر ، وعن قطرب تفش الرجل كثير وسخه في سفره ، وقال أبو محمد البصرى : التفث من التف وهو وسخ الاظفار وقلت الفاء ثاء كما في مقثور ، وفسره جمع هنا بالشعور والاظفار الزائدة ونحو ذلك ، والقضاء في الاصل القطع والفصل وأريد به الازالة مجازا أى ليزيلوا ذلك بتقليم الاظفار والاخذ من الشوارب والعارضين كما في رواية عن ابن عباس وتف الابط وحلق الرأس والعمامة ، وقيل : القضاء مقابل الاداء والسكلام على حذف . مضاف أى ليقضوا ازالة تفثهم ، والتعبير بذلك لانه لمضى زمان ازالته عد الفعل قضاء لما فات . وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم أنه قال : التفث النسك كله من الوقوف بعرفة والسعي بين الصفا والمروة ورمى الجمار ، والقضاء على هذا بمعنى الاداء كأنه قيل : ثم ليؤدوا نسكهم . وكان التعبير عن النسك بالتفث لما أنه يستدعى حصوله فان الحجاج مالم يحلوا شعث غير وهو كما ترى ، وقد يقال : إن المراد من ازالة التفث بالمعنى السابق قضاء المناسك كلها لانها لا تكون الا بعده فكأنه اراد أن قضاء التفث هو قضاء النسك كله بضرب من التجوز ويؤيده ما أخرجه جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : قضاء النسك كله

( وَلِيُؤْفُوا نَذْوَهُمْ ) ما يندرونه من أعمال البر في حجهم ، وعن ابن عباس تخصيص ذلك بما يندرونه من نحر البدن . وعن عكرمة هي مواجب الحج . وعن مجاهد ماوجب من الحج والهدى وما نذر الانسان من شئ . يكون في الحج فالنذر بمعنى الواجب مطلقا مجازاً . وقسراً شعبة عن عاصم ( وليؤفوا ) مشددا ( وَيَطُوفُوا ) طواف الافاضة وهو طواف الزيارة الذى هو من اركان الحج وبه تمام التحلل فانه قرينة قضاء التفث بالمعنى السابق ، وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك . وجعانة بل قال الطبرى وإن لم يسلم له : لا خلاف بين المتأولين في أنه طواف الافاضة ويكون ذلك يوم النحر ، وقيل : طواف الصدر وهو طواف الدواع وفي عده من المناسك خلاف ( بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٢٩ ) أخرجه البخارى في تاريخه . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . وابن جرير . والطبرانى . وغيرهم عن ابن الزبير قال : قال رسول الله ﷺ إنما سعى الله

البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبايرة فلم يظهر عليه جبار قط « وإلى هذا ذهب ابن أبي نجیح . وقتادة ، وقد قصده تبع ليدمه فأصابه الفالج فاشير عليه أن يكف عنه ، وقيل : له رب يمنعه فتركه وكساه وهو أول من كساه ، وقصده أبرهة فأصابه ما أصابه ، وأمال الحجاج فلم يقصد التسلط على البيت لكن تحصن به ابن الزبير فاحتال لاخرجه ثم بناه ، ولعل ما وقع من القرامطة وإن أخذوا الحجر الاسود وبقي عندهم سنين من هذا القبيل ، ويقال فيما يكون آخر الزمان من هدم الحبيشة إياه والقاء احجاره في البحر إن صح : إن ذلك من اشراط الساعة التي لا ترد نقضا على الامور التي قيل باطرادها ، وقيل : في الجواب غير ذلك . وعن مجاهد أنه إنما سمي بذلك لأنه لم يملك موضعه قط ، وفي رواية أخرى عنه أن ذلك لأنه أعتق من الغرق زمان الطوفان ، وعن ابن جبير أن العتيق بمعنى الجيد من قولهم : عناق الخيل وعناق الطير ، وقيل : فبيل بمعنى مقبل أى معتق رقاب المذنبين ونسبة الاعتاق اليه مجاز لأنه تعالى يعتق رقابهم بسبب الطواف به ، وقال الحسن . وابن زيد : العتيق القديم فانه أول بيت وضع للناس وهذا هو المتبادر الا إنك تعلم أنه إذا صح الحديث لا يدل عنه ، ثم إن حفظه من الجبايرة وبقائه الدهر الطويل معطايون في من كل فج عميق بحضور ارادة الله تعالى المبنية على الحكم الباهرة . وبعض الملحدين زعموا أنه بنى في شرف زحل والخالع الدلو أحد بيته وله مناظرات سعيدة فاقضى ذلك حفظه من الجبايرة وبقائه معظماً الدهر الطويل ويسمونه لذلك بيت زحل ، وقد ضلوا بذلك ضلالاً بعيداً . وسنبين إن شاء الله تعالى خطأ من يقول بتأثير الطالع أتم بيان والله تعالى المستعان ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى الامر ، وهذا وأمثاله من أسماء الإشارة يطلق للفصل بين الكلأين أو بين وجهى كلام واحد ، والمشهور من ذلك هذا كقوله تعالى ( هذا وإن للطاغين لشر مآب ) وكقول زهير وقد تقدم له وصف هرم بالسكرم والشجاعة :

هذا وليس كمن يعيا بخطبته وسط الندى إذا ما ناطق نطقاً

واختيار ( ذلك ) هنالذاته على تعظيم الامر وبعد منزلته وهو من الاقضاء القريب من التخاص للملامة

مابعده لما قبله ، وقيل : هو في موضع نصب بفعل محذوف أى امتثلوا ذلك ﴿ وَمَنْ يَعْظُمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ ﴾ جمع حرمة وهو ما يحترم شرعاً ، والمراد بها جميع التكليفات من مناسك الحج وغيرها ، وتعظيمها بالعلم برجوب مراعاتها والعمل بوجبه ، وقال جمع : هى ما أمر به من المناسك ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما هى جميع المناهى في الحج فسوق وجدال وجماع وصيد ، وتعظيمها أن لا يحوم حولها ، وعن ابن زيد هى خمس المشعر الحرام . والمسجد الحرام . والبيت الحرام . والشهر الحرام . والمحرم حتى يحل ﴿ فَوُو ﴾ أى فالتعظيم ﴿ خَيْرٌ لَهُ ﴾ من غيره على أن (خير) اسم تفضيل . وقال أبو حيان : الظاهر أنه ليس المراد به التفضيل فلا يحتاج لتقدير متعلق ، ومعنى كونه خيراً له ﴿ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ أنه يثاب عليه يوم القيامة ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير (من) لتشريفه والاشعار بعلته الحكيمه

﴿ وَأَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ ﴾ أى ذبحها وأكلها لأن ذاتها لا توصف بحل وحرمة ، والمراد بها الأزواج

الثمانية على الاطلاق ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا بَنَى عَلَيْكُمْ ﴾ أى إلا ما بنى عليكم آية تحريمه استثناء متصل كما اختاره الاكثر منها على أن (ما) عبارة عما حرم منها لعروض كالمية وما هل به لغير الله تعالى . وجوز أن يكون

الاستثناء منقطعاً بناء على أن (ما) عبارة عما حرم في قوله سبحانه: (حرمت عليكم الميتة) الآية، وفيه ما ليس من جنس الانعام، والفعل على الوجهين لم يرد منه الاستقبال لسبق تلاوة آية التحريم، وكأن التعبير بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية لمزيد الاعتناء، وقيل: التعبير بالمضارع للدلالة على الاستمرار التجديدي المناسب للدوام، والجملة معترضة مقررة لما قبلها من الأمر بالاكل والاطعام ودافعة لما عسى يتوهم أن الاحرام يحرم ذلك كما يحرم الصيد ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ﴾ أي القذر ﴿مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ أي الذي هو الأوثان على أن من بيانه هـ وفي تعريف (الرجس) بلام الجنس مع الابهام والتعيين وإيقاع الاجتناب على الذات دون العبادة ما لا يخفى من المبالغة في التنفير عن عبادتها، وقيل: من لا بداء الغاية فكأنه تعالى أمرها باجتناب الرجس عاماً ثم عين سبحانه لهم مبداء الذي منه يلحقهم إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس، وفي البحر يمكن أن تكون للتبويض بأن يعنى بالرجس عبادة الأوثان وقدروى ذلك عن ابن عباس. وابن جريج فكأنه قيل فاجتنبوا من الأوثان الرجس وهو العبادة لأن المحرم منها إنما هو العبادة ألا ترى أنه قد يتصور استعمال الوثن في بناء وغير ذلك مما لم يحرمه الشرع فكان للوثن جهات، منها عبادته وهو المأمور باجتنابه وعبادته بعض جهاته فقول ابن عطية: إن من جعل من للتبويض قلب المعنى وأفسده ليس في محله انتهى. ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الإبداء والتبعض من التكلف المستغنى عنه، وههنا احتمال آخر سئله مع ما فيه إن شاء الله تعالى قريباً، والقلم لترتيب ما بعد ما على ما يفيد قوله تعالى: (ومن يعظم) الخ من وجوب مراعاة الحرمات والاجتناب عن هتكها \* وذكر أن بالاستثناء حسن التخصيص إلى ذلك وهو السر في عدم حمل الانعام على ما ذكر من الضحايا والهدايا المعهودة خاصة ليستغنى عنه إذ ليس فيها ما حرم لعارض فكأنه قيل: ومن يعظم حرمات الله فهو خير له والانعام ليست من الحرمات فانها حملة لكم إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه فانه مما يجب الاجتناب عنه فاجتنبوا ما هو معظم الأمور التي يجب الاجتناب عنها وهو عبادة الأوثان، وقيل: الظاهر أن ما بعد الفاء متسبب عن قوله تعالى: (أحللت لكم الأنعام) فان ذلك نعمة عظيمة تستدعي الشكر لله تعالى لا الكفر. والاشراك بل لا يعد أن يكون المعنى فاجتنبوا الرجس من أجل الأوثان على أن (من) سببية وهو تخصيص لما أهل به لغير الله تعالى بالذكر فيسبب عن قوله تعالى: (إلا ما يتلى) ويؤيده قوله تعالى: فيما بعد (غير مشركين به) فانه إذا حمل على ما حلوه كان تكراراً انتهى. وأورد على ما ادعى ظهوره أن إحلال الانعام وإن كان من النعم العظام إلا أنه من الأمور الشرعية دون الأدلة الخارجية التي يعرف بها التوحيد وبطلان الشرك فلا يحسن اعتبار تسبب اجتناب الأوثان عنه. وأما ما ادعى عدم بعده فبعيد جداً وإنكار ذلك مكابرة فتأمل \*

وقوله تعالى ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ٣٠ تعميم بعد تخصيص فان عبادة الأوثان رأس الزور لما فيها من ادعاء الاستحقاق كأنه تعالى لما حث على تعظيم الحرمات اتبع ذلك بما فيه رد لما كانت الكفرة عليه من تحريم البحائر والسوائب ونحوهما والافتراء على الله تعالى بانه حكم بذلك، ولم يهطف قول الزور على الرجس بل أعاد العامل لمزيد الاعتناء، والمراد من الزور مطلق الكذب وهو من الزور بمعنى الانحراف فان الكذب منحرف عن الواقع والاضافة بيانية، وقيل: هو أمر باجتناب شهادة الزور لما أخرج أحمد. وابن داود.

وابن ماجه . والطبراني . وغيرهم عن ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الصبح فلما انصرف قائماً قال : عدت شهادة الزور الاشرار بالله تعالى ثلاث مرات تم تلا هذه الآية .

وتدقّب بانّه لا نصّ فيها ذكر من الخبر مع ما في سنده في بعض الطرق من المقال على التخصيص لجواز بقاء الآية على العموم وتلاوتها لشمولها لذلك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال يعنى بقول الزور الشرك بالكلام وذلك أنهم كانوا يطوفون بالبيت فيقولون في تلبيتهم ليك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك وهو قول بالتخصيص . ولا يخفى أن التعميم أولى منه وإن لأم المقام كتخصيص بعضهم ذلك بقول المشركين هذا حلال وهذا حرام ﴿ حَنَفَاءَ لِلَّهِ ﴾ ما نئين عن كل دين زانغ إلى الدين الحق مخلصين له تعالى ﴿ غَيْرِ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ أى شيئاً من الأشياء فيدخل في ذلك الأوثان دخولاً وأولياً ، وهما حالان مؤكداً أن من واو فاجتنبوا . وجوز أن يكون حالاً من واو ( واجتنبوا ) وأخر التبرى عن التولى ليتصل بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهى جملة مبتدأ مؤكدة لما قبلها من الاجتناب من الاشرار ، وإظهار الاسم الجليل لظهور كمال قبح الاشرار ، وقد شبهه الايمان بالسما لعلوه والاشراك بالسقوط منها فالشرك ساقط من أوج الايمان الى حضيض الكفر وهذا السقوط ان كان في حق المرتد فظاهر وهو في حق غيره باعتبار الفطرة وجعل التمكّن والقوة بمنزلة الفعل كما قيل في قوله تعالى ( والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ) ﴿ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ ﴾ فان الاهواء المردية توزع أفكاره وفي ذلك تشبيه الافكار الموزعة بخطف جوارح الطير وهو مأخوذ من قوله تعالى ( ضرب الله مثلاً رجلاً كثيراً متشاكساً ) وأصل الخطف الاختلاس بسرعة .

وقرأ نافع ( فتخطفه ) بفتح الحاء ، والطاء مشددة . وقرأ الحسن . و أبو رجاء . والأعمش ( فتخطفه ) بكسر التاء ، والحاء والطاء مشددة ، وعن الحسن كذلك إلا أنه فتح الطاء مشددة . وقرأ الأعمش أيضاً ( تحطفه ) بغير فاء وإسكان الخاء ، وفتح الطاء ، مخففة ، والجملة على هذه القراءة في موضع الحال ، وأما على القراءات الأولى فالفاء للعطف وما بعدها عطف على ( خر ) وفي إثارة المضارع إشعار باستحضار تلك الحالة العجيبة في مشاهد المخاطب تعجيباً له ، وجوز أبو البقاء أن يكون الكلام بتقدير فهو يحطفه والعطف من عطف الجملة على الجملة ﴿ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ ﴾ أى تسقطه وتقدفه . وقرأ أبو جهمر . وأبو رجاء ( الرباح )

﴿ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾ بعيد فان الشيطان قد طوح به في الضلالة ، وفي ذلك تشبيه الشيطان المضل بالريح الهوية وهو مأخوذ من قوله تعالى ( ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا ) فالتشبيه في الآية مفروق . والظاهر أن ( تهوى ) عطف على ( تحطفه ) وأو للتقسيم على معنى أن مهلكة إما هوى يتفرق به في شعب الخسار أو شيطان يطوح به في مهمه البوار ، وفرق بين خاطر النفس والشيطان فلا يرد ما قاله ابن المنير من أن الافكار من نتائج و سادس الشيطان ، والآية سبقت لجهلها شيئين ، وفي تفسير القاضى أنها للتخيير على معنى أنت مخير بين أن تشبه المشرك بمن خر من السماء فتخطفه الطير وبين من خر من السماء فهوى للريح في مكان سحيق أو للتنبوع على معنى أن المشبه به نوعان والمشبهه بالانواع الأولى الذى توزع لحمه في

بطون جوارح الطیر المشرك الذی لا خلاص له من الشرك ولا نجاه أصلا، والمشبہ بالذرع الثانی الذی رمتہ الريح فی المہاوی المشرك الذی یرجى خلاصه علی بعد، وقال ابن المنیر: إن الکافر قسما لا غیر، مذذب متنادی علی الشک وعدم التصمیم علی ضلالة واحدة وهذا مشبہ بمن اختطفته الطیر وتوزعتہ فلا یستولی طائر علی قطعة منه إلا انتهبها منه آخر. وتلك حال المذذب لا یلوح له خیال إلا اتبعه وترك ما کان علیہ، ومشرك مصمم علی معتقد باطل لو نشر بالمناشیر لم یکع ولم یرجع لا سبیل إلی تشکیکک ولا مطمع فی نقله عما هو علیہ فهو فرح مبتہج بضلالتہ وهذا مشبہ فی قراره علی الکفر باستقرار من هوت به الريح إلی واد سافل هو أبعد الاحیاز عن السماء فاستقر فیہ انتهى، ولا یخفی أن ما ذکرناه أوفق بالظاهر \*

وجوز غیر واحد أن یكون من التشبیہات المركبہ فیکأنه سبحانه قال: من أشرك بالله تعالی فقد أهلك نفسه إهلاکا لیس بعده بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطیر ففرق قطعا فی حواصلها أو عصفت به الريح حتی هوت به فی بعض المطارح البعیدة، وجعل فی الکشف أو علی هذا للتخییر و لیس بتعین فیما یظهر، وعلی الوجهین تفریق التشبیہ وترکیبه فی الآیة تشبیہان ۰

وذكر العابی أن فیها علی الترتیب تشبیہین، (تہوی) عطف علی (خر) وعلی التفریق تشبیہا واحداً (تہوی) عطف علی (تخطف) وزعم أن فی عبارة الکشاف ما یؤذن بذلك وهو غیر مسلم (ذلک) أى الأمر ذلک أو امتثلوا ذلک (وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ) أى البدن الهدایا یروى عن ابن عباس . ومجاهد . وجاعة وهی جمع شعیرة أو شعارة بمعنى العلامة کالشعار، وأطلقت علی البدن الهدایا لأنها من معالم الحج أو علامات طاعته تعالی وهدایته ۰

وقال الراغب: لأنها تشعیر أى تعلم بأن تدمى بشعیرة أى حدیدة یشعر بها، ووجه الاضافة علی الأوجه الثلاثة لا یخفى، وتعظیمها أن تختار حسنا سمانا غالیة الأثمان، روى أنه صلى الله علیه وسلم أهدى مائة بدنة فیما جمل لأبجدیل فی أنفه مرة من ذهب، وعن عمر أنه أهدى نجیبة طابت منه بثلاثمائة دینار. وقد سأل النبی صلى الله علیه وسلم أن یدبها ویشتري بشعنها بدنا فنهاه عن ذلك وقال: بل أهدها، وكان ابن عمر رضی الله تعالی عنهما یسوق البدن مجللة بالقباطی فیصدق باجرها وبجلالها، وقال زید بن أسلم: الشعائرست الصفا . والمروة . والبدن . والجمار والمسجد الحرام . وعرفة . والركن، وتعظیمها اتمام ما یفعل بها، وقال ابن عمر . والحسن . ومالك . وابن زید: الشعائر مواضع الحج كلها من منى وعرفة والمزدلفة والصفا والمروة والبيت وغیر ذلك وهو نحو قول زید • وقیل: هی شرائع دینہ تعالی وتعظیمها التزامها، والجمهور علی الأول وهو أوفق بالمبدء، و(من) إمام شرطیة أو

موصوله وعلی التقديرین لا بد فی قوله تعالی (فَأَنَّهُمْ مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ۳۳) من ضمیر یعود لیهلها أو ما یقوم مقامه فقیل إن التقدير فان تعظیمها الخ، والتعظیم مصدر مضاف إلی مفعوله ولا بد له من فاعل وهو لیس إلا ضمیر أیعود إلی (من) فکأنه قیل فان تعظیمه إیاما، و(من) تحتل أن تكون للتعلیل أى فان تعظیمها لأجل تقوی القلوب وأن تكون لا ابتداء الغایة أى فان تعظیمها ناشئ من تقوی القلوب، وتقدير هذا المضاف واجب علی ما قیل من حیث ان الشعائر نفسها لا یصح الاخبار عنها بأنها من التقوی بأى معنى كانت (من). وقال الزمخشری: التقدير فان تعظیمها من أفعال ذوی تقوی القلوب لحذفت هذه المضافات ولا یستقیم المعنی إلا بتقديرها لانه لا یلد

من راجع من الجزء إلى (من) ليرتبط به اه \*

وتعقبه أبو حيان بأن ما قدره عار من راجع إلى (من) ولذا لما سلك جمع مساكنة في تقدير المضافات قيل التقدير فان تعظيمها منه من أفعال الخ أو فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب منهم فجاءوا بضمير مجرور. عائد إلى (من) في آخر الكلام أو في أثنائه ، وبعض من سلك ذلك لم يقدر منه ولا منهم لكن التزم جعل اللام في (القلوب) بدلا من الضمير المضاف اليه على رأى الكوفيين للربط أى تقوى قلوبهم. والدما مبنى جعل الرابط في تقدير الزمخشري فاعل المصدر المحذوف لفهم المعنى فلا يكون ما قدره عاريا عن الراجع إلى (من) كما زعمه أبو حيان فان المحذوف المفهوم بمنزلة المذكور \*

وقال صاحب الكشف : في الانتصار له أيضا أراد أنه على ما قدره يكون عموم ذوى تقوى القلوب بمنزلة الضمير فتقدير منه كما فعل البيضاوى ليس بالوجه . واعترض صاحب التقریب تقدير المضافين الأخيرين أعنى أفعال وذوى بانه إنما يحتاج اليه إذا جعل (من) للتبعض وأما إذا جعله للابتداء فلا إذ المعنى حينئذ فان تعظيمها ناشىء من تقوى القلوب وهو قول بأحد الوجهين اللذين سمعتهما أولا ، ولم يرتض ذلك صاحب الكشف قال : إن إضمار الأفعال لأن المعنى إن التعظيم باب من التقوى ومن أعظم أبوابها لا أن التعظيم صادر من ذى تقوى . ومنه يظهر أن الحمل على أن التعظيم ناشىء من تقوى القلوب. والاعتراض بأن قول الزمخشري : إنما يستقيم إذ احمل على التبعض ليس على ما ينبغي على أنه حينئذ إن قدر من تقوى قلوبهم على المذهب الكوفى أو من تقوى القلوب منهم اتسع الخرق على الراقع ، ثم التقوى إنت جمعت متناولة للأفعال والتروك على العرف الشرعى فالتعظيم بعض البتة وإن جمعت خاصة بالتروك فنشأ التعظيم منها غير لائح إلا على التجوز انتهى واعترض بأن دعواه أن المعنى على أن التعظيم باب من التقوى دون أن التعظيم صادر من ذى تقوى دعوى بلا شاهد . وبأنه لا تظهر الدلالة على أنه من أعظم أبواب التقوى كما ذكره ، وبأن القول بعدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير أن يكون التعظيم بعضا من التقوى صلح لا يرضى به الخصم . وبانه إذا صح الكلام على التجوز لا يستقيم قول الزمخشري : لا يستقيم الخ \*

وتعقب بانه غير وارد ، أما الأول فلأن السياق للتحريض على تعظيم الشعائر وهو يقتضى عده من التقوى بل من أعظمها وكونه ناشئاً منها لا يقتضى كونه منها بل ربما يشعر بخلافه ، وأما الثانى فلأن الدلالة على الأعظمية مفهومة من السياق كما إذا قلت : هذا من أفعال المتقين والعفو من شيم الكرام والظلم من شيم النفوس كما يشهد به الذوق ، وأما الثالث فلا أنه لم يدع عدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير كون التعظيم بعضا بل يقول العموم كما قال أولا ، وأما الرابع فلأن صحة الكلام بدون تقدير على التجوز لكونه خفيا في قوة الخطأ إذ لا قرينة عليه والتبعض متبادر منه فلا غبار إلا على نظر المعترض ، وأقول : لا يخفى أنه كلما كان التقدير أقل كان أولى فيكون قول من قال : التقدير فان تعظيمها من تقوى القلوب أولى من قول من قال : التقدير فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب . ومن في ذلك للتبعض ، وما يقتضيه السياق من تعظيم أمر هذا التعظيم يفهم من جملة بعض تقوى القلوب بناء على أن تقييد التقوى بالقلوب للإشارة إلى أن التقوى قسمان ، تقوى القلوب والمراد بها التقوى الحقيقية الصادقة التى يتصف بها المؤمن الصادق . وتقوى الأعضاء والمراد بها التقوى الصورية الكاذبة التى يتصف بها المنافق الذى كثيراً



مانتسح أعضاءه وقلبه ساه لاه . والتركيب أشبه التركيب بقولهم : العفو من شيم الكرام فتى فهم منه كون العفو من أعظم أبواب الشيم فليفهم من ذلك كون التعظيم من أعظم أبواب التقوى والفرق تحكمه . ولعل كون الاضافة لهذا الاشارة أولى من كونها لأن القلوب ، نشأ التقوى ، والفجور والآخرة بهما فتدبره ومن الناس من لم يوجب تقدير التعظيم وأرجع ضمير (فانها) إلى الحرمة أو الخصلة كما قيل نحو ذلك في قوله ﷺ : « من ترصاً يوم الجمعة فيها ونعمت » أو إلى مصدر « وثئت مفهوم من (بعض) أى التعظيمة . واعترض هذا بأن المصدر الذى تضمنه الفعل لا يؤنث إلا إذا اشتهر تأنيته كرحمة وهذا ليس كذلك ونظر فيه . نعم إن اعتبار ذلك مما لا يستلذه الذوق السليم ، ومنه يعلم حال اعتبار التعظيمات بصيغة الجمع ، على أنه قيل عليه : إنه يوم أن التعظيمة الواحدة ليست من التقوى ، ولا يدفمه أنه لا اعتبار بالمفهوم أو أن ذلك من مقابلة الجمع بالجمع كما لا يخفى .

وإذا اعتبر المذهب الكوفي في لام (القلوب) لم يتحج في الآية إلى اضمار شيم أصلاً . وذهب بعض أهل السكال إلى أن الجزاء محذوف تقديره فهم متقون حقاً لدلالة التعليل القائم مقامه عليه . وتعب بأن الحذف خلاف الأصل وما ذكر صالح للجزائية باعتبار الاعلام والاختبار كما عرف في أمثاله ، وأنت تعلم أن هذا التقدير ينساق إلى الذهن ومثله كثير في الكتاب الجليل . وقرئ (القلوب) بالرفع على أنه فاعل بالمصدر الذى هو (تقوى) . واستدل الشيعة ومن يحدو حدوهم بالآية على مشروعية تعظيم قبور الأئمة وسائر الصالحين بإيقاد السرج عايماً وتعليق مصنوعات الذهب والفضة ونحو ذلك بما فوقوا به عبدة الأصنام ولا يخفى ما فيه (لَكُمْ فِيهَا) أى في الشعائر بالمعنى السابق (مَنَافِعٌ) هى درها ونسلها وصوفها وركب ظهورها (إلى أجل مسمى) وهو وقت أن يسميها ويوجها هدياً . وحينئذ ليس لهم شئ . من منافعها قاله ابن عباس في رواية مسمى . ومجاهد . وقناة والضحاك ، وكذا عند الامام أبى حنيفة فإن المهدى عنده بعد التسمية والايجاب لا يملك الانتفاع الهدى أصلاً لانه لو ملك ذلك لجاز له أن يؤجره للركوب وليس له ذلك اتفاقاً ، نعم يجوز له الانتفاع عند الضرورة وعليه يعمل ما روى عن أبى هريرة أنه ﷺ مر برجل يسوق هديه وهو في جهاد فقال عليه الصلاة والسلام : اركبها فقال يارسول الله : انها هدى فقال : اركبها وبلك .

وقال عطاء : منافع الهدايا بعد ايجابها ، وتسميتها هدياً أن تركب ويشرب لبنها عند الحاجة إلى أجل مسمى وهو وقت أن تنحر وإلى ذلك ذهب الشافعى ، فعن جابر أنه ﷺ قال : « اركبوا الهدى بالمعروف حتى تجردوا ظهرهم » واعترض على ما تقدم بان مولى أم الولد يملك الانتفاع بها وليس له أن يبيعها فلم لا يجوز أن يكون الهدى كذلك لا يملك المهدى يبيعه وأجارته ويملك الانتفاع به بغير ذلك ، وقيل الأجل المسمى وقت أن تشعر فلا تركب حينئذ إلا عند الضرورة .

وروى أبو رزين عن ابن عباس الأجل المسمى وقت الخروج من مكة ، وفي رواية أخرى عنه وقت الخروج والانتقال من هذه الشعائر إلى غيرها ، وقيل الأجل المسمى يوم القيامة ولا يخفى ضعفه . (ثم محلها) أى وجوب نحرها على أن يكون محل مصدرها ميبها بمعنى الوجوب من حل الدين إذا وجب أو وقت نحرها على أن يكون اسم زمان ، وهو على الاحتمالين معطوف على (منافع) والكلام على تقدير مضاف

وقوله تعالى ﴿إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۚ﴾ في موضع الحال أى منتهية إلى البيت ، والمراد به ما يليه بملافة المجاورة فانها لا تنتهى إلى البيت نفسه وإنما تنتهى إلى ما يقرب منه ، وقد جعلت منى منحرأ فى الحديث وكل فجاج مكة منحر وكل فجاج منى منحر ، وقال القفال : هذا فى الهدايا التى تبلغ منى وأما الهدى المتطوع به إذا عطب قبل بلوغ مكة فنحره موضعه ، وقالت الامامية : منحر هدى الحج منى ومنحر هدى العمرة المفردة مكة قبالة الكعبة بالحزورة ، و( ثم ) للتراخى الزمانى أو الرتبى أى لكم فيها منافع دنيوية إلى أجل مسمى وبعده لكم منفعة دينية مقتضية للثواب الأخرى وهو وجوب نحرها أو وقت نحرها ، وفى ذلك مبالغة فى كون نفس النحر منفعة ، والتراخى الرتبى ظاهر وأما التراخى الزمانى فهو باعتبار أول زمان الثبوت فلا تنقله والمعنى على القول بأن المراد من الشعائر موضح الحج لكم فى تلك المواضع منافع بالأجر والثواب الحاصل بأداء ما يلزم أدائه فيها إلى أجل مسمى هو انقضاء أيام الحج ثم محلها أى محل الناس من احرامهم إلى البيت العتيق أى منته إلىه بأن يطوفوا به طواف الزيارة يوم النحر بعد أداء ما يلزم فى هاتيك المواضع فإضافة المحل إليها لأدنى ملازمة يوروى نحو ذلك عن مالك فى الموطأ أو لكم فيها منافع التجارات فى الأسواق إلى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالأحلال بطواف الزيارة أو لكم منافع دنيوية وأخرى إلى وقت المراجعة الخ ، وهكذا يقال على ما روى عن زيد بن أسلم من تخصيصها بالست ، وعلى القول بأن المراد بها شرائع الدين لكم فى مراعاتها منافع دنيوية وأخرى إلى انقطاع التكليف ثم محلها الذى توصل إليه إذا روعيت منته إلى البيت العتيق وهو الجنة أو محل رعايتها منته إلى البيت العتيق وهو معبد للدلائكة عليهم السلام ، وكونه منتهى لأنه ترفع إليه الأعمال ، وقيل كون محلها منتهياً إلى البيت العتيق أى الكعبة يادو المتبادر باعتبار أن محل بعضها كالصلاة والحج منته إلى ذلك ، وقيل : غير ذلك والكل بما لا ينبغى أن يخرج عليه كلام أدنى الناس فضلاً عن كلام رب العالمين ، وأهون ما قيل : إن الكلام على هاتيك الروايات متصل بقوله تعالى ( وأحل لكم الانعام ) وضمير ( فيها ) لها ﴿ وَكُلُّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا ﴾ عطف على قوله سبحانه ( لكم فيها منافع ) أو على قوله تعالى ( ومن يعظم ) الخ وما فى البين اعتراض على ما قيل ، وكأنى بك تختار الأول ؛ سيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليه عند نظير الآية ، والمنسك موضع النسك إذا كان اسم مكان أو النسك إذا كان مصدرأ ، وفسره مجاهد هنا بالذبح وإراقة الدماء على وجه التقرب إليه تعالى فجعله مصدرأ وحمل النسك على عبادة خاصة وهو أحد استعمالته وإن كان فى الأصل بمعنى العبادة مطلقاً وشاع فى أعمال الحج . وقال الفراء : المنسك فى كلام العرب الموضع المعتاد فى خير وبر وفسره هنا بالعيد ، وقال قتادة : هو الحج . وقال ابن عرفة ( منسكا ) أى مذهباً من طاعته تعالى .

واختار الزمخشري ما روى عن مجاهد وهو الأوفق أى شرع لكل أهل دين أن يذبحوا له تعالى على وجه التقرب لا لبعض منهم ، فتقدم الجار والمجرور على الفعل للتخصيص . وقرأ الاخوان وابن سعدان . وأبو حاتم عن أبى عمرو . ويونس . ومجرب . وعبد الوارث ( منسكا ) بكسر السين ، قال ابن عطية وهو فى هذا شاذ ولا يجوز فى القياس ويشبهه ( ١ ) أن يكون الكسائى سمعه من العرب ، قال الأزهري : الفتح والكسر

( ١ ) فيه ان القراءة بالرواية فلا تنقله منه

فيه لغتان مسموعتان ﴿ لِيَذُكُرُوا اِسْمَ اللّٰهِ ﴾ خاصة دون غيره تعالى كما يفهمه السياق والسباق، وفي تعليل الجعل بذلك فقط تنبيه على أن المقصود الإلهام من شرعية النسك ذكره عز وجل ﴿ عَلٰى مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْاَنْعَامِ ﴾ عند ذبحها، وفيه تنبيه على أن قربان يجب ان يكون من الانعام فلا يجوز بالتحليل ونحوها. والفاء في قوله تعالى: ﴿ فَالْحَكْمُ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ ﴾ قيل للتعليل وما بعدها علة لتخصيص اسم الله تعالى بالذكر والفاء في قوله سبحانه:

﴿ فَلِئَلَّا اَسْأَلُوْا ﴾ لترتيب ما بعدها من الأمر بالاسلام على وحدانيته عز وجل، وقيل: الفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ما قبلها أيضاً فان جعله تعالى لكل أمة من الأمم منسكاً يدل على وحدانيته جل وعلا، ولا يخفى ما في وجه الدلالة من الحفاء، وتكلف بعضهم في بيانه بأن شرع المنسك لكل أمة ليدركوا اسم الله تعالى يقتضى أن يكون سبحانه إلها لهم لثلاثاً يلزم السفه ويلزم من كونه تعالى إلها لهم أن يكون عز وجل واحداً لأنه لا يستحق الألوهية أصلاً من لم يتفرد بها فان الشركة نقص وهو كما ترى، وفي الكشف لما كانت العلة لقوله سبحانه: (لكل أمة جعلنا منسكاً) ذكر اسمه تعالى على المناسك ومعلوم أن الذكر إنما يكون ذكراً عند مواطأة القلب للسان وذكر القلب اشعاراً بالتعظيم جاء قوله تعالى (فله أسألو) مسبباً عنه تسبباً حسناً. واعترض بقوله تعالى: (فالحكم لله الواحد) لأنه يؤكد الأمر بالاخلاص ويقوى السبب تقوية بالغة ويؤكد أيضاً كون الذكر هو المقصود من شرعية النسك انتهى، وهو يشعر بأن الفاء الأولى للاعتراض والفاء الثانية للترتيب. ولعل ما ذكر أولاً أظهر، وأما ما قيل من أن الفاء الأولى للتعليل والمعال محذوف والمعنى إنما اختلفت التكاليف باختلاف الأزمنة والاشخاص لاختلف المصالح لا تعدد الاله فان الحكم لله واحد فما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى الجليل كما لا يخفى، وإنما قيل: (إله واحد) ولم يقل واحداً أن المراد بيان أنه تعالى واحد في ذاته كما أنه واحد في إلهيته؛ وتقديم الجار على الأمر للقصر، والمراد اخلصوا له تعالى الذكر خاصة واجعلوه

لوجه سالماً خالصاً لا تشوبه باشارك ﴿ وَيَبَشِّرُ الْمُحِبِّينَ ﴾ ﴿٣٤﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم، والمحبتون المطمئنون كما روى عن مجاهد أو المتواضعون كما روى عن الضحاك. وقال عمرو بن أوس: هم الذين لا يظلمون الناس وإذا ظلموا لم ينتصروا. وقال سفيان: هم الراضون بقضاء الله تعالى. وقال الكلبي: هم المجتهدون في العبادة، وهو من الاخبات وأصله كما قال الراغب: نزول الحب وهو المطمئن من الأرض، ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا من حيث أن نزول الحب مناسب للحاج ﴿ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَّتْ ﴾ أى خافت ﴿ قُلُوْبُهُمْ ﴾ منه عز وجل لا شراق أشعة الجلال عليها ﴿ وَالصّٰبِرِينَ عَلٰى مَا اَصَابَهُمْ ﴾ من مشاق التكليف ومؤنات النوائب كالأمراض والمحن والغربة عن الأوطان ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا أيضاً، والظاهر أن الصبر على المكروه مطلقاً مدوح. وقال الرازي: يجب الصبر على ما كان من قبل الله تعالى وما على ما يكون من قبل الظلمة فقير واجب بل يجب دفعه على من يمكنه ذلك ولو بالقتال انتهى وفيه نظر ﴿ وَالْمَقِيْمِي الصَّلٰوةِ ﴾ أو قاتها، ولعل ذكر ذلك هنا لأن السفر مظنة التقصير في إقامة الصلاة. وقرأ الحسن. وابن أبي إسحق. وأبو عمرو في رواية (الصلاة) بالنصب على المفغولية لمقیمی وحذفت النون منه تخفيفاً كما في بيت الكتاب:

الحافظ عورة العشيّة لا تأتيهم من ورائهم نطف (١)

بنصب عورة ونظير ذلك قوله :

إن الذي حانت بفلاج دماؤهم هم القوم كل القوم يأثم مالك  
ابن طيب ان عمى النذا قتلا الملوك وفككا الاغلالا  
وقوله :

وقرأ ابن مسعود . والاعمش ( والمقيم الصلاة ) باثبات النون ونصب الصلاة على الأصل ، وقرأ الضحاك ( والمقيم الصلاة ) بالافراد والاضافة ( وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفِقُونَ ٣٥ ) في وجوه الخير ومن ذلك إهداء الهدايا التي يقالون فيها ﴿ وَالْبَدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ أى من أعلام دينه التي شرعها الله تعالى ، والبدن جمع بدنة وهي كما قال الجوهري . ناقة أو بقرة تنحر بمكة . وفي القاموس هي من الأبل والبقر كالاضحية من الغنم ، يبدى إلى مكة وتطابق على الذكر والأنثى وسميت بذلك لعظم بدنها لأنهم كانوا يسمونها ثم يهدونها ، وكونها من النوعين قول معظم أئمة اللغة وهو مذهب الحنفية فلو نذر نحر بدنة يجزئه نحر بقرة عندهم وهو قول عطاء . وسعيد بن المسيب ، وأخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لاتلم البدن إلا من الأبل والبقر •

وفي صحيح مسلم عن جابر رضى الله تعالى عنه كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال : وهل هي إلا من البدن ، وقال صاحب البارع من اللغويين : إنها لا تطلق على ما يكون من البقر ، وروى ذلك عن جاهد . والحسن وهو مذهب الشافعية فلا يجزى عندهم من نذر نحر بدنة نحر بقرة ، وأيد بما رواه أبو داود عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : **والبدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة** ، فان العطف يقتضى المغايرة وفيها بآى آخر ما يرد لذلك أيضا ، والظاهر أن استعمال البدنة فيما يكون من الأبل أكثر وإن كان أمر الاجزاء متجدا •

ولعل مراد جابر بقوله في البقرة وهل هي إلا من البدن أن حكمها حكمها وإلا فيبعد جهل السائل بالمذلول اللغوى ليرد عليه بذلك ، ويمكن أن يقال فيناروى عن ابن عمر : ان مراده بالبدن فيه البدن الشرعية ، ولعله إذا قيل باشترا كما بين ما يكون من النوعين يحكم العرف أو نحوه في التعيين فيما إذا نذر الشخص بدنة ويشير إلى ذلك ما أخرجه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن يعقوب الرياحى عن أبيه قال : أوصى إلى رجل وأوصى يبدنة فأثبت ابن عباس فقالت له : إن رجلا أوصى إلى وأوصى يبدنة فهل تجزى عنى بقرة ؟ قال : نعم ثم قال : بمن صاحبكم ؟ فقلت : من رياح قال : ومتى أقتنى بنور رياح البقر إلى الأبل وهم صاحبكم إنما البقر لاسد . وعبد القيس فتدبر •

وقرأ الحسن . وابن أبي اسحق . وشيبة . وعيسى ( البدن ) بضم الباء والدال ، قيل وهو الأصل كخشب وخشبة واسكان الدال تخفيف منه ، ورويت هذه القراءة عن نافع . وأبي جعفر •

وقرأ ابن أبي اسحق أيضا بضم الباء والدال وتشديد النون فاحتمل أن يكون اسما مفردا بنى على فعل كمثل واحتمل أن يكون التشديد من التضعيف الجائز في الوقف وأجرى الوصل مجرى الوقف ، والجهور على نصب ( البدن ) على الاشتغال أى وجعلنا البدن جعلناها ، وقرى . بالرفع على الابتداء ، وقوله تعالى ( لكم ) ظرف متعلق بالجمع ، ( ومن شعائر الله ) في موضع المفعول الثاني له ، وقوله تعالى ( لكم فيها خير ) أى نفع في الدنيا وأجر في الآخرة كما روى عن ابن عباس . وعن السدى الاقتصار على الأجر جملة مستأنفة مقررة لما قبلها •

( فَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ ) بان تقولوا عند ذبحها بسم الله والله أكبر اللهم منك ولك . وقد أخرج ذلك

جماعة عن ابن عباس ، وفي البحر بان يقول : عند النحر الله أكبر لإله إلا الله والله أكبر اللهم منك واليك ه (صَوَافٍ) أي قائمات قد صُفِّفْنَ أيديهن وأرجلهن فهو جمع صافئة ومعنوله مقدر . وقرأ ابن عباس ، وابن عمر وابن مسعود . والباقر . ومجاهد . وقتادة . وعطاء . والكلي . والأعشى بخلاف عنه (صوافن) بالتون جمع صافئة وهو إما من صفن الرجل إذا صاف قدميه فيكون بمعنى صواف أو من صفن الفرس إذا قام على ثلاث وطرف سنبك الرابعة لأن البدنة عند الذبح تعقل إحدى يديها فتقوم على ثلاث ، وعقلها عند النحر سنة ، فقد أخرج البخاري . ومسلم . وغيرهما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه رأى رجلاً قد أناخ بدنته وهو ينحرها فقال : ابتعها قياماً مقيدة سنة محمد ﷺ . والآكثرون على عقل اليد اليسرى ، فقد أخرج ابن أبي شيبة (١) عن ابن سابط رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يعقلون يد البدنة اليسرى وينحرونها قائمة على ما بقي من قوائمها . وأخرج عن الحسن قيل له : كيف تنحر البدنة ؟ قال : تعقل يدها اليسرى إذا أريد نحرها ، وذهب بعض إلى عقل اليمنى ؛ فقد أخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه كان ينحرها وهي معقولة يدها اليمنى ، وقيل لافرق بين عقل اليسرى وعقل اليمنى ، فقد أخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن عطاء قال : اعقل أي اليمين شدت •

وأخرج جماعة عن ابن عمر أنه فسر (صواف) بقائمتا معقولة إحدى يديهن فلا فرق في المراد بين صواف وصوافن على هذا أصلاً ، لكن روى عن مجاهد أن الصواف على أربع والصوافن على ثلاث . وقرأ أبو موسى الأشعري . والحسن . ومجاهد . وزيد بن أسلم . وشقيق . وسليمان التيمي . والأعرج (صوافي) بالياء جمع صافية أي خواص لوجه الله عز وجل لا يشرك فيها شيء . كما كانت الجاهلية تشرك ، ونون الياء عمر . وابن عبيد وهو خلاف الظاهر لأن (صوافي) ممنوع من الصرف لصيغة منتهى الجموع ، وخرج على وجهين ، أحدهما أنه وقف عليه بالف الاطلاق لأنه منصوب ثم نون تنوين الترميم لا تنوين الصرف بدلا من الألف ، وثانيهما أنه على لغة من يصرف ما لا ينصرف لاسيما الجمع المتناهي ولذا قال بعضهم :

والصرف في الجمع أتى كثيراً حتى ادعى قوم به التخيرا

وقرأ الحسن أيضاً (صواف) بالتنوين والتخفيف على لغة من ينصب المنقوص بحركة مقدره ثم يحذف الياء فأصل (صواف) صوافي حذف الياء لثقل الجمع واكتفى بالكسرة التي قبلها ثم عوض عنها التنوين ونحوه • ولو أنت واش باليامة داره وداري بأعلى حضرموت اهتدى ليا وقد تبقى الياء ساكنة كما في قوله :

يا بارى القوس بر يالست تحسنها لا تفسدنها وأعط القوس بارها

وعلى ذلك قراءة بعضهم (صوافي) بابتاء الياء ساكنة بناء على أنه كما في القراءة المشهورة حال من ضمير (عليها) ولوجعل كما قيل بدلا من الضمير لم يمتنع إلى التخريج على لغة شاذة (فَأَذًا وَجَبَّتْ جُنُوبُهَا) أي سقطت على الأرض وهو كناية عن الموت . وظاهر ذلك مع ما تقدم من الآثار يقتضى أنها تذبح وهي قائمة ، وأيد به كون البدن من الإبل دون البقر لأنه لم تنحر عادة بذبحها قائمة وإنما تذبح مضطجعة وقلبا شوهد نحر

الابل وهي مضطجعة (فَكَلُّوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْقَائِمَ) أى الراضى بما عنده وما يعطى من غير مسئلة ولا تعرض لها ، وعليه حمل قول لبيد :

فنهيم سعيد أخذ بنصيه ومنهم شقى بالمعيشة قانع

(وَالْمُعْتَرِّ) أى المعترض للسؤال من اعتره إذا تعرض له ، وتفسيرهما بذلك مروى عن ابن عباس . وجماعة ، وقال محمد بن كعب . ومجاهد . وابراهيم . والحسن . والكلبى : (القانع) السائل كفى قول عدى بن زيد : وماخنت ذاعهد وأيت بعهدـ ولم أحرّم المضطر إذ جاء فانما

(والمعتر) المعترض من غير سؤال ، فالقانع قيل على الأول من قنع يقنع كتعب يتعب قنعا إذا رضى بما عنده من غير سؤال ، وعلى الثانى من قنع يقنع كسأل يسأل لفظا ومعنى قنوعا . وعلى ذلك جاء قول الشاعر :

العيد حر إن قنع والحر عبد إن قنع

قانع ولا تطمع فما شئ يشين سوى الطمع

فلا يكون (القانع) على هذا من الاضداد لاختلاف الفعلين ، ونص على ذلك الخفاجى حاكيا بتوهم من يقول بخلافه . وفى الصحاح نقل القول بأنه من الاضداد عن بعض أهل العلم ولم يتعقبه بشئ . ، ونقل عنه أيضا أنه يجوز أن يكون السائل سمي قانعا لأنه يرضى بما يعطى قل أو أكثر ويقبله ولا يرد فيكون معنى الكلمتين راجعا إلى الرضا ، وإلى كون قنع بالكسر بمعنى رضى وقنع بالفتح بمعنى سأل ذهب الراغب وجعل مصدر الأول قناعة وقنعانا ومصدر الثانى قنوعا . ونقل عن بعضهم أن أصل ذلك من القناع وهو ما يغبط به الرأس فقنع بالكسر لبس القناع ساترا لفقره كقولهم : خفى إذا لبس الخفاء . وقنع إذا رفع قناعه كما شأه لفقره بالسؤال نحو خفى إذا رفع الخفاء ، وأريد كون القانع بمعنى الراضى بقراءة أبى رجاء . (القنع) بوزن الحذر بناء على أنه لم يرد بمعنى السائل بخلاف القانع فانه ورد بالمعنيين والأصل توافق القراءات ، وعن مجاهد (القانع) الجارو وإن كان غنيا . وأخرج ابن أبى شعبة عنه وعن ابن جبير أن القانع أهل مكة والمعتر سائر الناس ، وقيل : المعتر الصديق الزائر ، والذي اختاره من هذه الأقوال أولها .

وقرأ الحسن (والمعترى) اسم فاعل من اعترى وهو واعتر بمعنى . وقرأ عمرو . واسماعيل كما نقل ابن خالويه (المعتر) بكسر الراء بدون ياء ، وروى ذلك المقرئ عن ابن عباس ، وجاء ذلك أيضا عن أبى رجاء . وحذفت الياء تخفيفا منه واستغناء بالكسرة عنها . واستدل بالآية على أن الهدى يقسم اثلاثا ثلث لصاحبه وثلث للقانع وثلث للمعتر وروى ذلك عن ابن مسعود ، وقال محمد بن جعفر رضى الله تعالى عنهما بقسمته اثلاثا أيضا إلا أنه قال : أطعم القانع والمعتر ثلثا والبائس الفقير ثلثا وأهل ثلثا وفى القلب من صحته شئ .

وقال ابن المسيب : ليس لصاحب الهدى منه إلا الربع وكأنه عد القانع والمعتر والبائس الفقير ثلاثة وهو كما ترى ، قال ابن عطية : وهذا كله على جهة الاستحسان لا الفرض ، وكأنه أراد بالاستحسان النذب فيكون قد حمل كلا الأمرين فى الآية على النذب .

وفى التيسير أمر (كلوا) بالإباحة ولو لم يأكل جاز وأمر (أطعموا) للنذب ولو صرفه كله لنفسه لم يضمن شيئا ، وهذا فى كل هدى نسك ليس بكفارة وكذا الإضحية ، وأما الكفارة فعليه التصديق بجميعها فأأكله

اوأهداه لغني ضمنه . وفي الهداية يستحب له أن يأكل من هدى التطوع والتمنة والقران وكذا يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا وهو قول بنحو ما يقتضيه كلام ابن عطية في كلا الامرين . وأباح مالك الاكل من الهدى الواجب الاجزاء الصيدوا لاذى والنذر ، وأباحه أحمد الامن جزاء الصيد والنذر ، وعند الحسن الاكل من جميع ذلك مباح وتحقيق ذلك في كتب الفقه ( كَذَلِكَ ) أى مثل ذلك النسخير البديع والمعهوم من قوله تعالى ( صَافٍ ) ( سَخَّرْنَاَهَا لَكُمْ ) مع كمال عظمتها ونهاية قوتها فلا تستعصى عليكم حتى إنكم تأخذونها منقادة فتهقلونها وتحبسونها صافة قوائمها ثم تطعنون في لبانها ولولا تسخير الله تعالى لم نطق ولم تكن بأعجز من بعض الوحوش التي هي أصغر منها جرماً وأقل قوة وكفى ما يتأبد من الابل شاهداً وعبرة . وقال ابن عطية : يا أمرنا كم فيها بهذا كله سخّرناها لكم ولا يخفى بعده ( لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٣٦ ) أى لتشكروا انعامنا عليكم بالتقرب والاخلاص ( لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَدِمَآؤُهَا ) أى لن يصيب رضائله تعالى اللحم والمصدق بها ولا الدماء المرافقة بالنحر من حيث انها لحوم ودماء ( وَلَٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ ) ولكن يصيبه ما يصحب ذلك من تقوى قلوبكم التي تدعوكم إلى تعظيمه تعالى والتقرب له سبحانه والاخلاص له عز وجله . وقال مجاهد : أراد المسلمون أن يفعلوا فعل المشركين من الذبح وتشريح اللحم ونصبه حول الكعبة ونضحها بالدماء تعظيماً لها وتقرباً إليه تعالى فنزلت هذه الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس . وغيره . وقرأ يعقوب . وجماعة ( ان تال . ولكن تاله ) بالتاء . وقرأ أبو جعفر الأول بالتاء والثاني بالياء آخر الحروف ، وعن يحيى ابن يعمر . والمجديرى انهما قرأ بمعكس ذلك . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما ( لن ينال . ولكن يناله ) بالبناء لما يسم فاعله في الموضعين ( ولحومها ولا دماها ) بالنصب ( كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ ) كرره سبحانه تذكيراً للنعمة وتعليلاً له بقوله تعالى : ( لَتَكْبَرُوا اللَّهَ ) أى لتعرفوا عظمته تعالى بافتدائه على ما لا يقدر عليه غيره عز وجل فتوحده بالكبرياء ، وقيل : أى لتقولوا الله أكبر عند الاحلال أو الذبح ( عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ) أى على هدايته وارشاده إياكم إلى طريق تسخيرها وكيفية التقرب بها ، فمصدرية ، وجوز أن تكون موصوفة وأن تكون موصولة والعائد محذوف ، ولا بد أن يعتبر منصوباً عند من يشترط في حذف العائد المحرور أن يكون محروراً بمثل ما جره الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً ، و( على ) متعلقة بتكبروا لتضمنه معنى الشكر أو الحمد كأنه قيل : لتكبروه تعالى شاكرين أو حامدين على ما هداكم ، وقال بعضهم : على بمعنى اللام التعليلية ولا حاجة إلى اعتبار التضمن ، ويؤيد ذلك قول الداعي على الصفا : الله أكبر على ما هدانا والحد لله تعالى على ما أولانا ، ولا يخفى أن لعدم اعتبار التضمن هنا وجهها ليس فيما نحن فيه فافهم ﴿ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ٣٧ ﴾ أى المحضين في كل ما أتون وينزبون في أمور دينهم . وعن ابن عباس هم الموحدون .

( ومن باب الإشارة في الآيات ) ( يا أيها الناس اتقوا ربكم ) بالاعراض عن السوى وطلب الجزاء ( إن زلزلة الساعة ) وهي مبادئ القيامة الكبرى ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة ) وهي مواد الاشياء فان لكل شيء مادة ملكوتية ترضع رضيعها من الملك وتربيه في مهده الاستعداد ( وتضع كل ذات حمل ) وهي الهيولات

(حملها) وهي الصور يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (وترى الناس سكارى). الحسيرة (وما هم بسكارى) المحبة، قبل سكر الاعداء من رؤية القهريات وسكر الموافقين من رؤية بدائع الافعال. وسكر المريدن من لعان الانوار وسكر المحبين من كشف الاسرار وسكر المشتاقين من ظهور سنى الصفات. وسكر العاشقين من مكاشفة الذات. وسكر المقربين من الهبة والجلال. وسكر العارفين من الدخول في حجال الوصال وسكر المرحدين من استغراقهم في بحار الاولية وسكر الانبياء والمرسلين عليهم السلام من اطلاعهم على اسرار الازلية:

الم بناساق يجل عن الوصف وفي طرفه خمر وخمر على الكف  
فاسكر اصحابي بخمرة كفه وأسكرني والله من خمره الطرف

(ومن الناس من يعبد الله على حرف) الآية يدخل فيه من يعبد الله تعالى طمعا في السكرامات ومحمد الخلق ونيل دنياهم فان رأى شيئا من ذلك سكن إلى العباداة وإن لم ير تركها وتهاون فيها (خسر الدنيا) بفقدان الجاه والقبول والافتضاح عند الخلق (والآخرة) ببقائه في الحجاب عن مشاهدة الحق واحتراقه بنار البعد (من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء) الآية فيه إشارة إلى حسن مقام التسليم والرضا بما فعل الحكيم جل جلاله (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) فيه من تعظيم أمر الكعبة ما فيه، وقد جعلها لله تعالى مثلا لعرشه وجعل الطائفين بها من البشر كالملائكة الحافين من حول العرش يسبحون بحمده ربهم إلا أن تسبيح البشر وناء هم عليه عز وجل بكلمات هبة قرآنية فيكونون من حيث تسبيحهم وتناوهم بتلك الكلمات من حيث انها كلماته تعالى نوابغته عز وجل في ذلك ويكون أهل القرآن وهم كما في الحديث أهل الله تعالى وخاصته، وللكعبة أيضا امتياز على العرش وسائر البيوت الأربعة عشر لآمر ما نقل الينا أنه في العرش ولا في غيره من تلك البيوت وهو الحجر الأسود الذي جاء في الخبر أنه بين الله عز وجل ثم إنه تعالى جعل لبيته أربعة أركان لسرلهى وهى في الحقيقة ثلاثة لأنه شكل مكعب الركن الذى يلى الحجر كالحجر في الصورة مكعب الشكل ولذلك سمي الكعبة تشبيها بالمكعب، ولما جعل الله تعالى له بيتا فى العالم الكبير جعل نظيره فى العالم الصغير وهو قباب المؤمن، وقد ذكروا أنه أشرف من هذا البيت « ما وسعى أرضى ولا سمائى ولكن وسعى قلب عبدى المؤمن » وجعل الخواطر التى تمر عليه كالتائفين وفيها مثلهم المحمود والمذموم، وجعل محل الخواطر فيه كالأركان التى للبيت فمحل الخاطر الالهى كركن الحجر ومحل الخاطر المادى كالركن اليمانى ومحل الخاطر النفسى كالمكعب الذى فى الحجر لا غير وليس للخاطر الشيطانى فيه محل، وعلى هذا قلوب الانبياء عليهم السلام، وقد يقال: محل الخاطر النفسى كالركن الشامى ومحل الخاطر الشيطانى كالركن العراقى، وإنما جعل ذلك للركن العراقى لأن الشارع شرع أن يقال عنه: أعوذ بالله تعالى من الشقاق والنفاق وسوء الاخلاق، وعلى هذا قلوب المؤمنين ما عدا الانبياء عليهم السلام، وأودع سبحانه فيه كنز أراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يخرج به فلم يفعل لمصلحة رآها، وكذا أراد عمر فامتنع اقتداء برسول الله ﷺ، وكذلك أودع جل وعلا فى قلب الكامل كنز العلم به عز وجل.

وارتفاع البيت على ما مر سبعة وعشرون ذراعا وربيع ذراع. وقال بعضهم: ثمانية وعشرون ذراعا،



وعليه يكون ذلك نظير منازل القاب التي تقطعها كراكب الإيمان السيارة لاظهار حوادث تجرى في النفس  
 بما تقطع السيارة منازلها في الملك لاظهار الحوادث في العالم المنصرى إلى غير ذلك بما لا يعرف إلا لأهل الكشف .  
 ( لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق ) أى إلى ما يليه فإن النحر مبنى وجعلت محلا  
 للقرابين على ما ذكر الشيخ الأكبر محي الدين قدس سره لأنها من بلوغ الأمانة ومن بلغ المني المشروع فقد  
 بلغ العنابة . وفي نحر القرابين اتلاف أرواح عن تدبير أجسام حيوانية لتتغذى بها أجسام انسانية فتتظر  
 أرواحها إليها في حال تفريقها فتدبرها انسانية بعد ما كانت تدبرها ابلا أو بقرأ ، وهذه مسئلة دقيقة لم يفتن  
 لها إلا من نور الله تعالى بصيرته من أهل الله تعالى انتهى . وتعلقه مفضو إلى أهله فاجهد أن تكون منهم \*  
 ( وبشر المحبتين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ) حسبما يحصل لهم من التجلى عند ذلك ، وقد يحصل  
 من الذكر طمأنينة القلب لاقتضاء التجلى إذ ذاك ذلك ، وذكر بعضهم أن لكل اسم تجليا خاصا فاذا ذكر الله  
 تعالى حصل حسب الاستعداد ومن ههنا يحصل تارة وجل وتارة طمأنينة ؛ و ( إذا ) لا تقتضى الكلية بل  
 كثير أما يؤتى بها في الشرطية الجزئية ، وقيل العارف متى سمع الذكر من غيره تعالى وجل قلبه ومتى سمعه  
 منه عز وجل اطمان . ويفهم من ظاهر كلامهم أن السامع للذكر إما وجل أو مطمئن ولم يصرح بقسم آخر  
 فإن كان فالباقي على حاله قبل السماع ، وأكثر مشايخ زماننا يرقصون عند سماع الذكر فما أدري أينشأ رقصهم  
 عن وجل منه تعالى أم عن طمأنينة ؟ وسيظهر ذلك يوم تبلى السرائر وتظهر الضمائر ( والبدن جعلناها لكم من  
 شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صوا ) قد تقدم لك أنهم ينحرون البدن معقولة اليد اليسرى  
 قائمة على ما بقي من قوائمها ، وذكروا في سر ذلك أنه لما كان نحرها قرية أراد ﷺ المناسبة في صفة نحرها  
 في الوترية فأقامها على ثلاث قوائم لأن الله تعالى وتر يحب الوتر والثلاثة أول الأفراد فلها أول المراتب في  
 ذلك والأولية وترية أيضا ، وجعلها قائمة لأن القيومية مثل الوترية صفة إلهية فيذكر الذي ينحرها مشاهدة  
 القائم على كل نفس بما كسبت ، وقد صح أن المناسك إنها شرعت لاقامة ذكر الله تعالى ، وشفع الرجلين لقوله  
 تعالى ( والنفث الساق بالساق ) وهو اجتماع أمر الدنيا والآخرة ، وأفرد اليمين من يدا البدن حتى لا تعتمد إلا  
 على وتره الاقنتدار . وكان العقل في اليد اليسرى لأنها خلية عن القوة التي ليمنى والقيام لا يكون إلا عن قوة  
 وقد أخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال : « صلى رسول الله ﷺ الظهر بنى الحليفة ثم دعا بناقته فاشعرها  
 في صفحة سنامها الأيمن وسلت عنها الدم وقلدها نعلين ثم ركب راحلته » الحديث \*  
 والسرف في كون هديه عليه الصلاة والسلام من الابل مع أنه جاء فيها أنها شياطين ولذا كرهت الصلاة في  
 معاطنها الاشارة إلى أن مقامه عليه الصلاة والسلام رد البعداء من الله تعالى إلى حال التقريب . وفي إشعارها  
 في سنامها الذي هو أرفع ما فيها إشعار منه صلى الله تعالى عليه وسلم بأنه عليه الصلاة والسلام أتى عليهم من  
 صفة الكبرياء الذي كانوا عليه في نفوسهم فليجتنبوها فان الدار الآخرة إنما جعلت للذين لا يريدون علوا في  
 الأرض ولا فسادا ، ووقع الإشعار في الصفحة اليمنى لأن اليمين محل الاقنتدار والقوة ، والصفحة من الصفح  
 ففي ذلك إشعار بأن الله تعالى يصفح عن هذه صفته إذا طاب القرب من الله تعالى وزال عن كبريائه الذي  
 أوجب له البعد ، وجعل عليه الصلاة والسلام الدلالة على إزالة الكبرياء في شيطنة البدن في تمليق الامل  
 في رقابها إذ لا يصفح بالمال إلا أهل الهون والمذلة ومن كان بهذه المثابة فما بقي فيه كبرياء تشهد ، وعلق

العال بقلائد العهن ليتذكر بذلك ما أراد الله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، وقد ذكروا لجميع أفعال الحج أسرار من هذا القبيل ، وعندى أن أكثرها تعبدية وأن أكثر ما ذكره من قبيل الشعر والله تعالى الموفق للسداد .  
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ كلام مستأنف مسوق لتوطين قلوب المؤمنين ببيان أن الله تعالى ناصرهم على أعدائهم بحيث لا يقدرّون على صدمهم عن الحج وذكر أن ذلك متصل بقوله تعالى : ( إن الذين كفروا ويصدون ) وان ما وقع في البين من ذكر الشعائر مستطرد لمزيد تهجين فعلهم وتقيحهم لازدياد قبح الصد بازدياد تعظيم ماصد عنه ، وتصديره بكلمة التحقيق لابرار الاعتناء التام بمضمونه ، وصيغة المفاعلة إما للبالغة أو للدلالة على تكرر الدفع فانها قد تتجرد عن وقوع الفعل المتكرر من الجانبين فيبقى تكررهِ كالممارسة أى إن الله تعالى يبالغ في دفع غائلة المشركين وضررهم الذى من جلته الصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام بمبالغة من يغالب فيه أو يدفعها عنهم مرة بعد أخرى حسبا يتجدد منهم القصد إلى الاضرار بهم كما فى قوله تعالى : ( كلما أوقدوا نارا للحرب أطفاها الله ) •

وقرأ أبو عمرو . وابن كثير «يدفع» والمفعول محذوف كما أشير اليه ، وفي البحر أنه لم يذكر ما يدفعه سبحانه عنهم ليعلم أنهم أعظم وأعم ، وأنت تعلم أن المقام لا يقتضى العموم بل هو غير صحيح •

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ۝ ٣٨ ﴾ تعاليل المانفى ضمن الوعد الكريم من الوعد للبشر كين وإيمان بأن دفعهم بطريق القمر والحزى . وقيل : لتعليل للدفاع عن المؤمنين ببعض المدفوعين على وجه يتضمن ان العلة فى ذلك الخيانة والكفر ، وأوثر (لا يحب) على يبعض نتيها على مكان التعريض وأن المؤمنين هم ابناء الله تعالى ، ولعل الأول أولى لايهام هذا ان الآية من قبيل قولك : إنى أدفع زيدا عن عمرو لبعضى زيدا وايس فى ذلك كثير عناية بعمرو أى أن الله تعالى يبعض كل خوان فى أماناته تعالى وهى أو امره تعالى شأنه ونواهيهِ أو فى جميع الامانات التى هى معظمها كفور لنعمه عز وجل ، وصيغة المبالغة فيها لبيان أن المشركين كذلك لالتقيد المشعر بحجة الخائن والكافر أو لأن خيانة امانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين بل هما أمران عظيمان أو لكثرة ما خانوا فيه من الامانات وما كفروا به من النعم أو للبالغة فى نفي المحبة على اعتبار النفي أو لإيراد معنى المبالغة ثانيا كما قيل فى قوله تعالى : ( وما ربك بظلام للعبيد ) وقد عدت ما فيه • وأياما كان فالمراد نفي الحب عن كل فرد فرد من الخونة الكفرة ﴿ أَذْنٌ ﴾ أى رخص ، وقرأ ابن عباس

وابن كثير . وابن عامر . وحمة . والكسائى (أذن) بالبناء للفاعل أى أذن الله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ ﴾ أى يقاتلهم المشركون والمأذون فيه القتال وهو فى قوة المذكور لدلالة المذكور عليه دلالة نيرة • وقرأ أبو عمرو . وابوبكر . ويعقوب « يقاتلون » على صيغة المبني للفاعل أى يريدون أن يقاتلوا المشركين فى المستقبل وبحرصون عليه فدلالته على المحذوف أنور ﴿ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ﴾ أى بسبب أنهم ظلموا . والمراد بالموصول أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذين فى مكة فقد نقل الواحدى . وغيره أن المشركين كانوا يؤذونهم وكانوا يأتون النبي عليه الصلاة والسلام بين مضروب ومشجوج ويتظلمون اليه صلوات الله تعالى  
 (٢-٢١-ج-١٧ - تفسير روح المعاني)

وسلاحه عليه فيقول لهم: اصبروا فاني لم أومر بالقتال حتى هاجر فانزلت هذه الآية وهي أول آية نزلت في القتال بعد ما نهى عنه في نيف وسبعين آية على ما روى الحاكم في المستدرک عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما وأخرجه عبد الرزاق . وابن المنذر عن الزهري .

وأخرج ابن جرير عن أبي العالية أن أول آية نزلت فيه (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ، وفي الا طيل للحاكم أن أول آية نزلت في ذلك (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) ، وروى البيهقي في الدلائل . وجماعة أنها نزلت في أناس مؤمنين خرجوا مهاجرين من مكة إلى المدينة فاتبهم كفار قريش فأذن الله تعالى لهم في قتالهم وعدم التصريح بالظالم لمزيد السخط محاشيا عن ذكره .

(وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩) وعد لهم بالنصر وتأكيد لما مر من العدة وتصريح بأن المراد به ليس مجرد تخليصهم من أيدي المشركين بل تغليبهم واطهارهم عليهم ، وقد أخرج الكلام على سنن الكبرياء فان الرزمة والابتسامه من الملك الكبير كافية في يقين الفوز بالمطلوب وقد تأكيدا بليغا زيادة في توطين نفوس المؤمنين (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) في حيز الجرح على أنه صفة للدوول قبل أو بيان له أو بدل منه أو في محل النصب على المدح أو في محل الرفع باضمار مبتدأ ، والجملة مرفوعة على المدح ، والمراد الذين أخرجهم المشركون من مكة (بَغَيْرِ حَقٍّ) متعلق بالاخراج أي أخرجوا بغير ما يوجب اخراجهم .

وجوز أن يكون صفة مصدر محذوف أي أخرجوا اخراجا كائنا بهذه الصفة ، واختار الطبرسي كونه في موضع الحال أي كائنين بغير حق مترتب عليهم يوجب اخراجهم ، وقوله تعالى (إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ) استثناء متصل من (حق) وأن وما بعدها في تأويل مصدر بدل منه لما في غير من معنى النبي ، وحاصل المعنى لا يوجب لاخراجهم إلا التوحيد وهو إذا أريد بالموجب المرجح النفس الأمرى على حد قول النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فيلول من قراع الكتاب

وجوز أن يكون الإبدال من غير وفي أخرجوا معنى النبي أي لم يقرروا في ديارهم إلا بأن يقولوا الخ وهو وكاترى ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً وأوجه أبو حيان أي ولكن أخرجوا بقولهم ربنا الله ، وأوجب نصب ما بعد إلا كما أوجبه في قولهم : ما زاد إلا ما نقص وأمنع إلا ماضر ، ورد كونه متصلاً وكون ما بعد الإبدالا من (حق) بما هو أشبه شئ بالمعاطفة ، ويفهم من كلامه جواز أن تكون إلا بمعنى سوى صفة لحق أي أخرجوا بغير حق سوى التوحيد ، وحاصله أخرجوا بكونهم موحدين .

(وَلَوْلَا دَفَعَهُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِحَتْ صَوَامِعُ وَبِعِيقٍ) تحريض على القتال المأذون فيه بإفادته أنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية لينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتصل المتعبدات من الهدم فكأنه لما قيل (أذن للذين يقاتلون) الخ قيل فليقاتل المؤمنون فلولا القتال وتسلط الله تعالى المؤمنين على المشركين في كل عصر وزمان لهدمت متعبداتهم ولذهبوا شذمذر ، وقيل: المعنى لولا دفع الله بعض الناس ببعض بتسليط مؤمنى هذه الآلة على كفارها لهدمت المتعبدات المذكورة إلا أنه تعالى سلط المؤمنين على الكافرين بقبية هذه المتعبدات بعضها للؤمنين وبعضها لمن في حمايتهم من أهل الذمة وليس بذلك ، وقال مجاهد : أي لولا دفع

ظلم قوم بشہادۃ العدول ونحو ذلك لهدمت الخ .

وقال قوم : أى لولا دفع ظلم الظلمة بعدل الولاة ، وقالت فرقة : أى لولا دفع العذاب عن الاشرار بدعاء الاخير، وقال قطرب : أى لولا الدفع بالقصاص عن النفوس . وقيل بالنيبين عليهم السلام عن المؤمنين والكل بما لا يقتضيه المقام ولا ترتضيه ذوو الافهام . والصلوات جمع صومعة بوزن فعولة وهى بناء مرتفع حديد الاعلى والاصمغ من الرجال الحديد القول ، وقال الراغب : هى كل بناء متصمغ الرأس أى متلاصقة والاصمغ اللاصقة اذنه برأسه وهو قريب من قريب ، وكانت قبيل الاسلام كما قال قتادة مختصة برهبان النصارى وبعباد الصابئة ثم استعملت فى مؤنثة المسلمين ، والمراد بها هنا متعبد الرهبان عند أبى العالية ومعبد الصابئة عند قتادة ولا يخفى أنه لا ينبغي إرادة ذلك حيث لم تكن الصابئة ذات ملة حقة فى وقت من الاوقات، والبيع واحدها ييمة بوزن فعلة وهى مصلى النصارى ولا تختص برهبانهم كالصومعة، قال الراغب : فان يكن ذلك عربيا فى الاصل فوجه التسمية به لما قال سبحانه ( إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم ) الآية ، وقيل هى كنيسة اليهود .

وقرأ أهل المدينة . ويعقوب (ولولا دفاع) بالالف . وقرأ الحرميان . وأيوب . وقاتدة . وطلحة . وزائدة عن الاعمش . والزعفراني (لهدمت) بالتخفيف ، والتضعيف باعتبار كثرة المواضع .

( وَصَلَوَاتٌ ) جمع صلاة وهى كنيسة اليهود ، وقيل : معبد للنصارى دون البيعة والأول أشهر ، وسُميت الكنيسة بذلك لأنها يصلى فيها فهى هجاء من تسمية المحل باسم الحال ، وقيل : هى بمعناها الحقيقى وهدمت بمعنى عطلت أو فى الكلام مضاف مقدر وليس بذلك ، وقيل : ( صلوات ) معرب صلواتنا بالياء المثلثة والقصر ومعناها بالعبرانية المصلى . وروى عن أبى رجاء . والجحدرى . وأبى العالية . ومجاهد أنهم قرأوا بذلك ، والظاهر أنه على هذا القول اسم جنس لا علم قبل التعريب وبعده لكن مارواه هرون عن أبى عمرو من عدم تنوينه ومنع صرفه للامية والعجمة يقتضى أنه علم جنس إذ كونه اسم موضع بعينه كما قيل بعيد فعليه كان ينبغى منع صرفه على القراءة المشهورة فلذا قيل إنه صرف لمشايمته للجمع لفظا فيكون كمرقات، والظاهر أنه تكرر إذ جعل عاما لماعرب ، وأما القول بأن القائل به لا ينونه فتكافى قاله الخفاجى .

وقرأ جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما ( صلوات ) بضم الصاد واللام ، وحكى عنه ابن خالويه بكسر الصاد وسكون اللام وحكى عن الجحدرى ، وحكى عنه أيضا ( صلوات ) بضم الصاد وفتح اللام وحكى عن الكلبي ، وقرأ أبو العالية فى رواية ( صلوات ) بفتح الصاد وسكون اللام ، وقرأ الحجاج بن يوسف ( صلوات ) بضم الصاد واللام من غير ألف وحكى عن الجحدرى أيضا ، وقرأ مجاهد ( صلواتنا ) بضم تين وتاء مثناة بعدها ألف ، وقرأ الضحك . والكلبي ( صلوات ) بضم تين من غير ألف وبثاء مثناة . وقرأ عكرمة ( صلواتنا ) بكسر الصاد واسكان اللام وواو مكسورة بعدها ياء بعدها ثاء مثناة بعدها ألف ، وحكى عن الجحدرى أيضا ( صلوات ) بضم الصاد وسكون اللام وواو مفتوحة بعدها ألف بعدها ثاء مثناة ، وحكى عن مجاهد أنه قرأ كذلك إلا أنه بكسر الصاد، وحكى ابن خالويه . وابن عطية . عن الحجاج . والجحدرى ( صلوات ) بضم تين وباء . ووحدة على أنه جمع صلب كظريف وظروف وجمع فاعيل على فعول شاذ فهذه عدة قرآت قلنا يوجد مثلها فى كلمة واحدة ( وَمَسَاجِدُ ) جمع مسجد وهو معبد معروف للمسلمين، وخص بهذا الاسم اعتناء بشأنه من حيث ان السجود أقرب ما يكون العبد

فيه إلى ربه عز وجل ، وقيل : لاختصاص السجود في الصلاة بالمسلمين ، ورد بقوله تعالى ( يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي ) مع الراكعين وحمل السجود فيها على المعنى اللغوي بعيد ، وقال ابن عطية : الاسماء المذكورة تشترك الاسم في معانيها الالبيعة فانها مختصة بالصارى في عرف كل لغة ، والا كثرون على أن الصوامع للربان والبيع للنصارى والصلوات لليهود والمساجد للمسلمين •

ولعل تأخير ذكرها مع أن الظاهر تقديمها لشرفها لأن الترتيب الوجودى كذلك أو لتقع في جوار مدح أهلها أو للتبديد من قرب التهديم ، ولعل تأخير ( صلوات ) عن ( بيع ) مع مخالفة الترتيب الوجودى له للنسابة بينها وبين المساجد كذا قيل ، وقيل إنما جيء بهذه المتعبدات على هذا النسق للانتقال من شريف إلى أشرف فان البيع أشرف من الصوامع لكثرة العباد فيها فانها معبد للربان وغيرهم والصوامع معبد للربان فقط وكنائس اليهود أشرف من البيع لأن حدودها أقدم وزمان العبادة فيها أطول ، والمساجد أشرف من الجميع لأن الله تعالى قد عبد فيها بما لم يعبد به في غيرها •

ولعل المراد من قوله تعالى ( لهدمت ) الخ المبالغة في ظهور الفساد ووقوع الاختلال في أمر العباد لولا تسليط الله تعالى المحققين على المبطلين لا مجرد تهديم متعبدات لليليين ﴿ يَذْكُرُ فِيهَا اسْمَ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ في موضع الصفة لمساجد ، وقال الضحاك : ومقاتل : والكلبي : في موضع الصفة للجمع واستظهره أبو حيان ، وكون كون بيان ذكر الله عز وجل في الصوامع والبيع والكنائس بعد انتساخ شرعيتها عمالاً يقتضية المقام ليس بشئ لأن الانتساخ لا ينافى بقاها ببركة ذكر الله تعالى فيها مع أن معنى الآية عام لما قبل الانتساخ كما مره

﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ ﴾ وبالله أى لينصرن الله تعالى من ينصر دينه أو من ينصر أوليائه ولقد أنجز الله تعالى وعده حيث سلط المهاجرين والأنصار على صنائيد العرب وأكاسرة العجم وقياصرة الروم وأردتهم أرضهم وديارهم ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ ﴾ على كل ما يريد من مراداته التي من جملتها نصرهم ﴿ عَزِيزٌ ﴾ لا يمانعه شئ ولا يدافعه ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ وصف للذين أخرجوا مقطوع أو غير مقطوع . وجوز أن يكون بدلا ، والتمكين السلطنة ونفاذ الأمر ، والمراد بالارض جنسها ، وقيل مكة ، والمراد بالصلاة المكتوبة وبالزكاة الزكاة المفروضة والمعروف التوحيد وبالمنكر الشرك على ما روى عن زيد بن أسلم •

ولعل الأولى في الاخيرين التعميم ، والوصف بما ذكر كما روى عن عثمان رضى الله تعالى عنه ثناء قبل بلاء يعنى أن الله تعالى أثني عليهم قبل أن يحدثوا من الخير ما أحدثوا قالوا : وفيه دليل على صحة أمر الخلفاء الراشدين رضى الله تعالى عنهم أجمعين وذلك على ما في الكشف لأن الآية مخصوصة بالمهاجرين لأنهم المخرجون بغير حق والمكتوفون في الارض منهم الخلفاء دون غيرهم فلولم تثبت الاوصاف الباقية لزم الخلف في المقال تعالى الله سبحانه عنه لدلالته على أن كل يمكن منهم يلزمه التوالى لعموم اللفظ ، ولما كان التمكن واقعام الاستدلال دون نظر إلى استدعاء الشرطية الوقوع كالسلام المقرون بلعل وعسى من العظمة فان لزوم التالى مقتضى اللفظ لا محالة ولما وقع المقدم لزم وقوعه أيضا ، وفي ثبوت التالى ثبوت حقية الخلافة البتة وهى واردة على صيغة

الجمع المنافية للتخصيص بعلى وحده رضى الله تعالى عنه، وعن الحسن. وأبى العالية هم أمة محمد ﷺ والاولى على هذا أن يجعل الموصول بدلًا من قوله تعالى (من ينصره) كما أعربه الزجاج، وكذا يقال على ما روى عن ابن عباس أنهم المهاجرون والأنصار والتابعون، وعلى ما روى عن أبى مجيب أنهم الولاة.

وانت تعلم أن المقام لا يقتضى الا الأول ﴿وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ فان مرجعها الى حكمه تعالى وتقديره فقط، وفيه تأكيد للوعد باعلاء كلمته وإظهار أوليائه ﴿وَأَن يَكْذِبُواْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَعَادُ وَثَمُودُ﴾ وقوم ابراهيم وقوم لوط ﴿وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ﴾ نسلياً لرسول الله ﷺ وصيغة المضارع في الشرط مع تحقق التكذيب لما أن المقصود تسليته عليه الصلاة والسلام عما يترتب على التكذيب من الحزن المنزوع أو للإشارة إلى أنه مما لا ينبغي تحققه وإلحاق (كذب) تاه التأنيث لأن الفاعل وهو (قوم) اسم جمع يجوز تذكيره وتأنيثه ولا حاجة لتأويله بالامة أو القبيلة كما فعل أبو حيان ومن تبعه، وفي اختيار التأنيث حط لقدر المكذبين ومفعول كذب محذوف لكمال ظهور المراد.

وجوز أن يكون الفعل منزلاً منزلاً اللازم أى فعلت التكذيب واستغنى في عاد وثمود عن ذكر القوم لاشتهارهم بهذا الاسم الاخصر والأصل في التعبير العلم فلذا لم يقل قوم صالح وقوم هود ولا علم غير هؤلاء، ولم يقل وقوم شعيب قيل لأن قومه المكذبين له عليه السلام هم هؤلاء دون أهل الايكة لأنهم وان أرسل عليه السلام اليهم فكذبوه اجنيبون، وتكذيب هؤلاء أيضاً أسبق وأشد، والتخصيص لأن التسلياً للبي عليه الصلاة والسلام عن تكذيب قومه أى وان يكذبك قومك فاعلم أنك لست باوحدى في ذلك فقد كذبت قبيلتك قومك ايك قوم نوح الخ ﴿وَكُذِّبَ مُوسَى﴾ المكذب له عليه السلام هم القبط وليسوا قومه بل قومه عليه السلام بنو اسرائيل ولم يكذبوه بأسرهم ومن كذبه منهم تاب إلا اليسير وتكذيب اليسير من القوم كلاكذب الانرى أن تصديق اليسير من المذكورين قبل عد كلاكذب تصديق ولهذا لم يقل وقوم موسى كما قيل (قوم نوح وقوم ابراهيم) وأما أنه لم يقل والقبط بل أعيد الفعل مبنيًا للمفعول فللابد أن يكذبهم له عليه الصلاة والسلام في غاية الشناعة لكون آياته في حال الوضوح ﴿فَأَمَلَيْتُمُ اللَّكَّافِرِينَ﴾ أى أمهلتهم حتى انصرفت حبال آجالهم. والعالم لترتيب امهال كل فريق من فرق المكذبين على تكذيب ذلك الفريق لا لترتيب امهال الكل على تكذيب الكل. ووضع الظاهر موضع المضمرة العائد على المكذبين لذمهم بالكفر والتصريح بمكذبى موسى عليه السلام حيث لم يذكروا فيما قبل تصريحاً ﴿ثُمَّ أَخَذْتُمُوهُمْ﴾ أى أخذت كل فريق من فريق المكذبين بدد انقضاء مدة املائه وامهاله. والاخذ كناية عن الاهلاك ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ أى إنكارى عليهم بتغيير ماع عليه من الحياة والنعمة وعمارة البلاد وتبديله لضده فهو مصدر من نكرت عليه إذا فعلت فعلاً يردعه بمعنى الانكار كالنذير بمعنى الانذار. ويا المضمير المضاف اليها محذوفة للفاصلة وأثبتها بعض القراء، والاستفهام للتعجب كأنه قيل فما أشد ما كان إنكارى عليهم، وفي الجملة ارهاب لقريش، وقوله تعالى ﴿فَكَأَيُّ مَن قَرَّبَهُ﴾ منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى ﴿أَهْلًا كُنَّا لَهُمْ﴾ أى فاهلنا كنبنا كثيراً من القرى أهلنا كانوا، والجملة بدل من قوله

سجانه ( فكيف كان تكبير ) او مرفوع على الابتداء وجملة (أهلكتناها) خبره أى فكثير من القرى أهلكتناها ، واختار هذا أبو حيان قال: الأجود فى اعراب ( كآين ) أن تكون مبتدأ ، وأنها منصوبة بفعل مضارع قابل ه وقرأ أبو عمرو . وجماعة (أهلكتها) بناء التكلم على وفقى ( فأملت للكافرين ) ثم أخذتهم ونسبة الإهلاك إلى القرى مجازية والمراد إهلاك أهلها ، ويجوز أن يكون الكلام بتقدير مضاف ، وقيل : الإهلاك استعارة لعدم الارتفاع بها بإهلاك أهلها ، وقوله تعالى ( وَهِيَ ظَالِمَةٌ ) جملة حالية من مفعول أهلكتنا ، وقوله تعالى ( فَبِمَا خَوَّيْتُمْ ) عطف على (أهلكتناها) فلا محل له من الاعراب أو محله الرفع كالمعطوف عليه ، ويجوز عطفه على جملة ( كآين ) الخ الاسمية واختاره بعضهم لقضية التشاكل ، والفاء غير مانعة بناء على ترتيب الخوا . على الإهلاك لانه على نحو زيد أبوك فهو عطوف عليك ، وجوز عطفه على الجملة الحالية ، واعتراض بأن خواها ليس فى حال إهلاك أهلها بل بعده ، وأجيب بأنها حال مقدرة ويصح عطفها على الحال المقارنة أو يقال : هى حال مقارنة أيضا بأن يكون إهلاك الأهل بخواتمها عليهم ، ولا يخفى أن كلا الجوابين خلاف الظاهر ، والخواه إما بمعنى السقوط من خوى النجم إذا سقط ، وقوله تعالى ( عَلَى عُرُوشِهَا ) متعلق به ، والمراد بالعروش السقوف ، والمعنى فهى ساقطة حيطانها على سقوفها بأن تعطل بنائها فخرت سقوفها ثم تهدمت حيطانها فسقطت فوق السقوف ، واسناد السقوط على العروش البها لتزليل الحيطان منزلة كل البنيان لكونها عمدة فيه ، وإما بمعنى الخلو من خوات الدار تخوى خواه إذا خلت من أهلها ، ويقال : خوى البطن يخوى خوى إذا خلا من الطعام ، وجعل الراغب أصل معنى الخواه هذا وجعل خوى النجم من ذلك فقال : يقال خوى النجم وأخوى إذا لم يكن منه عند سقوطه مطر تشبها بذلك فقوله تعالى ( على عروشها ) إما متعلق به أو متعلق بحذوف وقع حالا ، و( على ) بمعنى مع أى فبى خالية مع بقاء عروشها وسلامتها ، ويجوز على تفسير الخوا بالخلو أن يكون ( على عروشها ) خبرا بعد خبر أى فبى خالية وهى على عروشها أى قائمة مشرفة على عروشها على أن السقوف سقطت إلى الأرض وبقيت الحيطان قائمة وهى مشرفة على السقوف الساقطة ، واسناد الاشراف إلى الكل مع كونه حال الحيطان لما مر آنفا ( وَبُتْرُ مَعْطَلَّةٍ ) عطف على ( قرية ) والبئر من بارت أى حفرت وهى مؤنثة على وزن فعل بمعنى مفعول وقد تذكر على معنى القلب وتجمع على آبار وآبار وآبؤر وآبؤر وآبؤر وآبؤر ، وتعطيل الشئ ابطال منافعه أى وكه بئر عامرة فى البوادي تركت لا يسقى منها لهلاك أهلها . وقرأ الجحدري . والحسن . وجماعة ( معطلة ) بها لتخفيف من أعطله بمعنى عطله ه

( وَقَصْرٌ مَّشِيدٌ ٥٥ ) عطف على ما تقدم أيضا أى وكه قصر مرفوع البنيان أو مبنى بالشيء بالكسرى الجص أخليناه عن ساكنيه كما يشعر به السياق ووصف البئر بمعطلة قبل ، وهذا يؤيد كون معنى ( خاوية على عروشها ) خالية مع بقاء عروشها ، وفى البحر ينبغى أن يكون ( بئر . وقصر ) من حيث عطفهما على ( قرية ) داخلين معها فى حيز الإهلاك بخبر آه عنهما يضرب من التنجوز أى وكه بئر معطلة وقصر مشيد أهلكتنا أهلها وهما وزعم بعضهم عطفهما على ( عروشها ) وليس بشئ . وظاهر التنكير فيها عدم إرادة معين منهما ، وعن ابن عباس أن البئر كانت لأهل عدن من اليمن وهى الرس ، وعن كعب الأحبار أن القصر بناه عاد الثاني ه

وعن الضحاك . وغيره أن القصر على قلة جبل بحضرموت والبئر بسفحه وأن صالحا عليه السلام نزل عليها مع أربعة آلاف نفر من آمن به ونجّاهم الله تعالى من العذاب ، وسميت حضرموت بفتح الراء والميم ويضمان ويبنى ويضاف لأن صالحا عليه السلام (١) حين حضرها مات ، وعند البئر بلدة اسمها حضورا بناها قوم صالح وأمروا عليها جاهس بن جلاس وأقاموا بها زمانا ثم كفروا وعبدوا صنما وأرسل الله تعالى إليهم حنظلة بن صفوان نبياً فقتلوه في السوق فاهلكهم الله تعالى عن آخرهم وعطل سبحانه برهم وقصرهم . وجوز أن يكون إرادة ذلك بطريق التعريض وفيه بعد ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ حيث لهم على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين هذا إن كانوا لم يسافروا وإن كانوا سافروا فهو حث على النظر والاعتبار ، وذكر المسير لتوقفه عليه ، وجوز أن يكون الاستفهام للانكار أو التقرير ، وأياها كان فالعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله تعالى : ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ ﴾ منصوب في جواب الاستفهام عند ابن عطية . وفي جواب التقرير عند الحوفي وفي جواب النفي عند بعض ، ومذهب البصريين أن النصب باضمار أن وينسبك منها ومن الفعل مصدر يعطف على مصدر متوهم . ومذهب السكوفيين أنه منصوب على الصرف إذ معنى الكلام الخبر صرفوه عن الجزم على العطف على «يسيروا» وردوه إلى أخى الجزم وهو النصب وهو كما ترى . ومذهب الجرمي أن النصب بالفاء نفسها \*

وقرأ مبشر بن عبيد (فيكون) بالياء التحتية ﴿ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ أى يعلمون بها ما يجب أن يعلم من التوحيد فمفعول (يعقلون) محذوف لدلالة المقام عليه ، وكذا يقال في قوله تعالى : ﴿ أَوْ أَدَّانَ سَمْعُونَ بِهَا ﴾ أى يسمعون بها ما يجب أن يسمع من الوحي أو من أخبار الامم المهلكة من يجاورهم من الناس فانهم أعرف منهم بحالهم ﴿ فَأَنَّا لَا تَدْعَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَدْعَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ ضمير (فانها) للقصة فهو مفسر بالجملة بعده ، ويجوز في مثله التذكير باعتبار الشأن ، وعلى ذلك قراءة عبد الله (فانه) وحسن التأنيت هنا وقوع ما فيه تأنيت بعده ، وقيل : يجوز أن يكون ضميرا مهما مفسرا بالابصار ، وكان الاصل فانها الابصار لاتعمى على أن جملة (لاتعمى) من الفعل والفاعل المستتر خبر بعد خبر فلما ترك الخبر الأول أقيم الظاهر مقام الضمير لعدم ما يرجع اليه ظاهرا فصار فعلا مفسرا للضمير . واعترضه أبو حيان بأنه لا يجوز لأن الضمير المفسر بمفرد بعده محصور في أمور وهي باب رب وباب نعم وبئس وباب الاعمال وباب البدل وباب المبتدا والخبر وما هنا ليس منها . ورد بأنه من باب المبتدا والخبر نحو (إن هي الاحياتنا الدنيا) ولا يضره دخول التاسخ ، وفيه نظر ، والمعنى أنه لا يعتمد بمعنى الابصار وإنما يعتمد بمعنى القلوب فكأن عمى الابصار ليس بمعنى بالاضافة إلى عمى القلوب ، فالكلام تدبير لتحويل ما بهم من عدم فقه القلب وأنه العمى الذى لا عمى بعده بل لا عمى الا هو أو المعنى إن أبصارهم صحيحة سالمة لا عمى بها وإنما العمى بقلوبهم فكأنه قيل : أفلم يسيروا فتكون لهم قلوب ذات بصائر فان الآفة ببصائر قلوبهم لا بابصار غيرهم وهي الآفة التي كل آفة درنهما كأنه يختمهم على ازالة المرض وينعى عليهم تقاعدهم عنها ، ووصف القلوب بالتى في الصدور على اقال الزجاج للتأكد في

(١) فالظاهر أن قبره عليه السلام هناك ، وقيل بهربكا وعليه الامام أبو القاسم الانصارى والله تعالى أعلم اهـ



قوله تعالى : ( يقولون بافراهم ) وقولك : نظرت بعيني \* وقال الزنجشري : قد تورف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها واستعماله في القلب استعارة ومثل فلما أريد اثبات ما هو خلاف المتقدم من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة وفيه عن الأبصار احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليتقرر أن مكان العمى هو القلوب لا الأبصار كما تقول : ليس المضاء للسيف ولكنه للسانك الذي بين فكيك وهو في حكم قولك : مائتات المضاء عن السيف وأثبتته للسانك فلتة ولا وهو أمني ولكن تعدت به إياه بعينه تعمداً \*

وهذه الآية على ما قيل نزلت في ابن أم مكتوم حين سمع قوله تعالى ( ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى ) فقال : يا رسول الله أنا في الدنيا أعمى أداً كون في الآخرة أعمى ؟ وربما يرجح بهذه الرواية إن صححت المعنى الأول إذ حصول الجواب بالآية عليه ظاهر جداً فكأنه قيل له : أنت لا تدخل تحت عموم ( ومن كان ) الخ لأن عمى الأبصار في الدنيا ليس بعَمَى في الحقيقة في جنب عمى القلوب والذي يدخل تحت عموم ذلك من اتصف بعَمَى القاب ، وهذا يكفي في الجواب سواء كان معنى قوله تعالى ( ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى ) ومن كان في الدنيا أعمى القلب فهو في الآخرة كذلك أو ومن كان في الدنيا أعمى القلب فهو في الآخرة أعمى البصر لأنه فيها تبلى السرائر فيظهر عمى القلب بصورة عمى البصر ، نعم في صحة الرواية نظره وفي الدر المشور أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال في هذه الآية : ذكر لنا أنها نزلت في عبد الله بن زائدة يعني ابن أم مكتوم ، ولا يخفى حكم الخبر إذا روى هكذا . واستدل بقوله تعالى ( أفلم يسيرا ) الخ على استحباب السياحة في الأرض وتطلب الآثاره

وقد أخرج ابن أبي حاتم في كتاب التفكير عن مالك بن دينار قال : أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام أن اتخذ نعلين من حديد وعصا ثم سح في الأرض فاطلب الآثار والعبر حتى تحفى النعلان وتنكسر العصا ، وبقوله تعالى ( فتكون ) الخ على أن محل العقل القلب لا الرأس ، قاله الجلال السيوطي في أحكام القرآن العظيم \*

وقال الإمام الرازي : في الآية دلالة على أن العقل هو العلم وعلى أن محله هو القلب ، وأنت تعلم أن كون العقل هو العلم هو اختيار أبي اسحق الاسفرائيني واستدل عليه بأنه يقال لمن عقل شيئاً علمه ولمن علم شيئاً عقله ، وعلى تقدير التعاير لا يقال ذلك وهو غير سديد لأنه إن أريد بالعلم كل علم يازم منه أن لا يكون عاقلاً من فاته بعض العلوم مع كونه محصلاً ما عداه وإن أريد بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز وما ذكر من الاستدلال غير صحيح لجواز أن يكون العلم ما يراى للعقل وهما متلازمان . وقال الأشعري : لا فرق بين العقل والعلم إلا في العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فالعقل إذا علم بخصوص فقول : هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن وهو قول الجبائي ، وقيل : هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين وهو قول لبعض المعتزلة أيضاً ولهم أقوال أخر ، والذي اختاره القاضي أبو بكر أنه بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وأنه لا واسطة بين النبي والاثبات وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديماً أو حادثاً ونحو ذلك . واحتج إمام الحرميين على صحة ذلك وإبطال ما عداه بما ذكره الأمدى في إبتكار الأفكار بما له وعليه . واختار المحاسبي عليه الرحمة أنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة ، ورد بأنه إن اراد بالغريزة العلم

لزمه ما لزم القائل بأنه العلم وإن اراد بها غير العلم فقد لا يسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به الى المعرفة • وقال صاحب القاموس بعد نقل عدة أقوال في العقل : والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، ولعلنا نحقق ذلك في موضع آخر إن شاء الله تعالى ، ثم ان في محلبة القلب للعلم خلافا بين العقلاء فاشهور عن الفلاسفة أن محل العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المجردة النفس الناطقة ومحل العلم المتعلق بالجزئيات المادية قوى جسمانية قائمة باجزاء خاصة من البدن وهي منقسمة إلى خمس ظاهرة وخمس باطنة وتسمى الأولى الحواس الظاهرة والثانية الحواس الباطنة وأمر كل مشهور • وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس والقوى مطلقا غير مدركة بل آلة في ادراك النفس وذهب اليه بعض منا . وفي أبحاث الافكار بعد نقل قول الفلاسفة وأما أصحابنا فالبيعة بل آلة في ادراك النفس وذهب اليه بعض منا . وفي أبحاث الافكار بعد نقل قول الفلاسفة وأما أصحابنا فالبيعة المتخصصة غير مشترطة عندهم بل كل جزء من أجزاء بدن الانسان إذا قام به إدراك وعلم فهو مدرك عالم ، وكون ذلك ما يقوم بالقلب أو غيره مما لا يجب عقلا ولا يتمتع لك دل الشرح على القيام بالقلب لقوله تعالى ( إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ) وقوله سبحانه ( فتكون لهم قلوب يعقلون بها ) وقوله عز وجل ( أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ) انتهى ، ولا يخفى أن الاستدلال بما ذكر على محلبة القلب للعلم لا يخلو عن شيء ، نعم لا ينكر دلالة الآيات على أن للقلب الانساني لما أودع فيه مدخلا تاما في الادراك ، والوجدان يشهد بمدخلية ما أودع في الدماغ في ذلك أيضا ، ومن هنا لأرى للقول بأن لآدمهما مدخلا دون الآخر وجهها ، وكون الانسان قد يضرب على رأسه فيذهب عقله لا يدل على أن لما أودع في الدماغ لاغير مدخلا في العلم كما لا يخفى على من له قلب سليم وذهن مستقيم فتأمل •

( وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ ) الضمير لقريش كان ﷺ يحذرهم عذاب الله تعالى ويوعدهم مجيئه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار ويطلبون مجيئه استهزاء وتعجيزا له ﷺ فانكر عليهم ذلك ، فالجمله خبر لفظا واستفهام وانشاء معنى ، وقوله تعالى ( وَلَنْ يُخَافَ اللَّهُ وَعَدَهُ ) جملة حالية جى بها لبيان بطلان إنكارهم العذاب في ضمن استعجالهم به كأنه قيل : كيف تنكرون مجيء العذاب الموعود والحال أنه تعالى لا يخلف وعده ، وقد سبق الوعد فلا بد من مجيئه أو اعتراضية لما ذكر أيضا وقوله تعالى ( وَأَنْ يَوْمَئِذٍ رَبُّكَ أَلْفَ سَنَةٍ مَا تُعدون ﴿٤٧﴾ ) جملة مستأنفة إن كانت الأولى حالية ومعطوفة عليها إن كانت اعتراضية سبقت لتحقيق إنكار الاستعجال وبيان خطئهم فيه ببيان كالمسحة ساحة حمله تعالى وإظهار غاية ضيق عندهم المستبغ لكون المدة القصيرة عنده تعالى مددا طوالا عندهم حسبا ينطق به قوله تعالى (إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا) ولذا يرون مجيئه بعيدا ويتخذونه ذريعة إلى إنكاره ويحترقون على الاستعجال به ولا يدرون أن معيار تقدير الامور كلها وقوعا وخبارا ما عنده من المقدار ، وقرائة الاخوين . وابن كثير ( يعدون ) على صيغة الغيبة أى يوعده المستعجلون أرفق لهذا المعنى ، وقد جعل الخطاب في قراءة الجمهور لهم أيضا بطريق الالتفات لكن الظاهر أنه للرسول ﷺ ومن معه من المؤمنين ، وقيل : المراد بوعده تعالى ما جعل لهلاك كل أمة من موعدين وأجل مسمى كما في قوله تعالى : ( يستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب ) فتكون الجملة الأولى مطلقا مبينة لبطلان الاستعجال ( م - ٢٢ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني )

به بيان استحالة مجيئه قبل وقته الموعد، والجملة الاخيرة بيان لبطلانه ببيان ابتناؤه على استتالتهما وقصير عنده تعالى على الوجه المار بيانه، وحيث لا يكون في النظم الكريم تعرض لانكارهم مجيئه الذي دسوه تحت الاستعجال، ويكتفى في رد ذلك ببيان عاقبة من قبلهم من امثالهم، وأياما فان العذاب المستعجل به العذاب الدنيوي وهو الذي يقتضيه السباق والسباق. وقيل: المراد بالعذاب الاخرى والمراد باليوم المذكور يوم ذلك العذاب واستتالته لشده فان أيام الترحه مستتالة وأيام الفرحة مستقصرة كما قيل:

تمتع بايام السرور فانها قصار وايام الهموم طوال

وعلى ذلك جاء قوله:

ليلي وليلي نفي نومي اختلافهما  
بالطول والطول باطون لواعتدلا  
يجود بالطول ليلي كلما بخلت  
بالطول ليلي وأن جادت به بخلت

فيكون قد رد عليهم إنكار مجيئه العذاب بالجملة الاولى وأنكر عليهم الاستعجال به وإن كان ذلك على وجه الاستهزاء بالجملة الثانية فمكانه قيل: كيف تنكرون مجيئه وقد سبق به الوعد ولن يخلف الله تعالى وعده فلا بد من مجيئه حتما وكيف تستعجلون به واليوم الواحد من أيامه لشده يرى كآلف سنة مما تعدون، ويقال نحو ذلك على القول بأن المراد باليوم أحد أيام الآخرة فانها اعتبرت طوالا أو أنها تستطال لشدة عذابها واعتراض بأن ذلك مما لا يساعده السباق ولا السباق، وقال الفراء: تضمنت الآية عذاب الدنيا والآخرة وأريد بالعذاب المستعجل به عذاب الدنيا أى لن يخلف الله تعالى وعده في إنزال العذاب بكم في الدنيا وإن يوما من أيام عذابكم في الآخرة كآلف سنة من سنى الدنيا، ولا يخلو عن حسن إلا أن فيه بعدا كما لا يخفى ه واستدل المعتزلة بقوله تعالى: (لن يخلف الله وعده) على أن الله سبحانه لا يغفر للعصاة لأن الوعد فيه بمعنى الوعيد وقد أخبر سبحانه أنه لا يخافه والمغفرة تستلزم الخلف المستلزم للكذب المحال عليه تعالى ه وأجاب أهل السنة بأن وعيدات سائر العصاة إنشادات أو اخبارات عن استحقاقهم ما وعدوا به لاعتد إيقاعه أو هى اخبارات عن إيقاعه مشروطة بعدم العفو وترك التصريح بالشرط بزيادة الترهيب ولا كذلك وعيدات الكفار فانها محض اخبارات عن الاقاع غير مشروطة بشرط أصلا كوعايد المؤمنين، والداعى للتعرفه الجمع بين الآيات، وأنت تعلم أن ظاهر هذا أن وعيدات الكفار بالعذاب الدنيوي كوعيداتهم بالعذاب الاخرى لا يتطرقها عدم الوقوع فلا يجوز العفو عن عذابهم مطلقا متى وعد به، وعندى في التسوية بين الامرين تردد، ويعلم من ذلك حال هذا الجواب على تقدير حمل العذاب في الآية على العذاب الدنيوي الاوفق للقيام والوعد على الوعد به. وأجاب بعضهم هنا بأن المراد بالوعد وعده تعالى بالنظره والامهال وهو مقابل للوعيد في نظر المعمل ولا خلاف في أن الله تعالى لا يخلف الوعد المقابل للوعيد وأن ما يؤدى به خبر محض لاشروط فيه؛ وقيل: المراد به وعده تعالى نبيه ﷺ بانزال العذاب المستعجل به عليهم وذلك مقابل للوعيد من حيث أن فيه خيرا له عليه الصلاة والسلام، ولا مانع من أن يكون شىء واحد خيرا وشرا بالنسبة الى شخصين فقد قيل: ه مصائب قوم عند قوم فوائد ه وحيث لا دليل للمعتزلة في الآية على دعواهم (وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ) أى لم من سكنة قرية (أَمَلَيْتَ لَهَا) كما أمليت لهؤلاء حتى أنكروا مجيئه ما وعد

من العذاب واستعجلوا به استهزاء وتمجيزا لرسلم عليهم السلام كما فعل هؤلاء ، والجملة عطف على ما تقدمها جىء بها لتحقيق الرد كما تقدم فلذا جىء بالواو ، وجىء في نظيرتها السابقة بالفاء قيل : لأنها أبدلت من جملة مقرونة بها ، وفي إعادة الفاء تحقيق للبدلية ، وقيل : جىء بالفاء هناك لأن الجملة مترتبة على ما قبلها وللمجىء بها هنا لعدم الترتب ، وقوله تعالى : ( وَهِيَ ظَالِمَةٌ ) جملة حالية مفيدة لكمال حمله تعالى ومشعرة بطريق التعريض بظلم المستعجلين أى أمليت لها والحال أنها ظالمة مستوجبة لتعجيل العقوبة كدأب هؤلاء ( ثُمَّ أَخَذَتْهَا ) بالعذاب والشكال بعد طؤل الاملاء والامهال ( وَإِلَى الْمَصِيرِ ٤٨ ) أى الى حكمى مرجع جميع الناس أو جميع أهل القرية لا إلى أحد غيرى لا استقلالا ولا شركة فأفعل بهم ما أفعل بما يليق بأعمالهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله مصرح بما أفاده ذلك بطريق التعريض من أن مآل أمر المستعجلين أيضا ما ذكر من الأخذ الويل ٥

( قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ٤٩ ) ظاهر السياق يقتضى أن المراد بالناس المشركون فإن الحديث مسوق لهم فكأنه قيل : قل يا أيها المشركون المستعجلون بالعذاب إنما أنا منذر لكم إنذاراً بينا بما أوحى إلى من أنباء الأمم المهلكة من غير أن يكون لى دخل فى إتيان ما استعجلون من العذاب الموعود حتى تستعجلون به فوجه الاختصار على الانذار ظاهر ، وأما وجه ذكر المؤمنين وثوابهم فى قوله تعالى : ( فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ٥٠ ) فالزيادة فى إغاظة المشركين فهو بحسب المساك إنذار ، ويجوز أن يقال : إن قوله سبحانه : ( فالذين آمنوا ) الآية تفصيل لمن نصح فيه الانذار من الناس المشركين ومن بقى منهم على كفره غير ناجع فيه ذلك كأنه قيل : أنذر يا محمد هؤلاء الكفرة المستعجلين بالعذاب وبالغ فيه فمن آمن ورجع عما هو عليه فله كذا ومن داوم على كفره واستمر على ما هو عليه فله كذا ، واختاره الطيبي وهو كما فى الكشف حسن وعليه لا يكون التقسيم داخلا فى المقول بخلاف الوجه الأول ٥

وقال بعض المحققين : الناس عام اللؤمن والكافر والمنذر به قيام الساعة ، وإنما كان صلى الله عليه وسلم نذيراً مبيناً لأن بعثه عليه الصلاة والسلام من اشراطها فاجتمع فيه الانذار قالا وحالا بقوله ( أنا لكم نذير مبين ) كقوله صلى الله عليه وسلم الثابت فى الصحيحين « أنا النذير العريان » وقد دل على ذلك تعقيب الخطاب بالانذار تفصيل حال الفريقين عند قيامها ٥

ولامانع منه لولا ظاهر السياق ، وكون المؤمنين لا يندرون لاسيما وفيهم الصالح والطالح بما لا وجه له ، ومن منع من العموم لذلك قال : التقدير عليه بشير ونذير ونقل هذا عن الكرماني ، ثم المغفرة تحتمل أن تكون لما ندر من الذين آمنوا من الذنوب وذلك لا ينافى وصفهم بعمل الصالحات ، وتحتمل أن تكون لما سلف منهم قبل الايمان والرجوع عما كانوا عليه ، والمراد بالرزق الكريم هنا الجنة كما يشعر به وقوعه بعد المغفرة وكذلك فى جميع القرمان على ما أخرجه ابن أبى حاتم عن محمد بن كعب القرظى ، ومعنى الكريم فى صفات غير الآدميين الفائق ( وَالَّذِينَ سَعَوْا فى آيَاتِنَا ) أى بذلوا الجهد فى إبطالها فسموها تارة سحرا وتارة

شعراً وتارة أساطير الأولين ۞

وأصل السعي الارعاع في المشي ويطلق على الإصلاح والافساد يقال: سعى في أمر فلان إذا أصلحه أو أفسده بسعيه فيه (معجزين) أي مسابقين للؤمنين؛ والمراد بمسابقتهم مشاققتهم لهم ومعارضتهم فكلموا طلبوا إظهار الحق طلب هؤلاء، وبطالته، وأصله من عاجزه فاعجزه وعجزه إذا سبقه فسبقه فان كلام من المنسابقين يريد إعجاز الآخر عن اللحاق ۞

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . والجحدري . وأبو السمال . والزعفراني (معجزين) بالتشديد أي مشطبين الناس عن الايمان . وقال أبو علي الفارسي : ناسبين المسلمين إلى العجز كما تقول: فسقت فلانا إذا نسبته إلى الفسق وهو المناسب لقوله تعالى (يستعجلونك بالعذاب) وقرأ ابن الزبير (معجزين) بسكون العين وتخفيف الزاي من أعجزك إذا سبقك ففأنتك ، قال صاحب اللوامع : والمراد هنا ظانين أنهم يعجزوننا وذلك لظنهم أنهم لا يعثون ، وفسر (معجزين) في قراءة الجمهور بمثل ذلك ، والوصف على جميع القراءات حال من ضمير (سعوا) وليست مقدره على شيء منها كما يظهر للمتأمل (أولئك) الموصوفون بما ذكر (أصحاب الجحيم ٥١) أي ملازمو النار الشديدة التأجج ، وقيل هو اسم دركة من دركات النار ۞

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ مِنْ أُمَّنِيهِ) «من» الأولى ابتدائية ، والثانية مزيدة لاستفراق الجنس ، والجملة المصدرية إذا في موضع الحال عند أبي حيان ، وقيل : في موضع الصفة وأفرد الضمير بتأويل كل واحد أو بتقدير جملة مثل الجملة المذكورة كما قيل في قوله تعالى : (فأله ورسوله أحق أن يرضوه) والظاهر أن «إذا» شرطية ونصر على ذلك الحرف في لسانهم قالوا: إن «إلا» في النفي إيمان يلبسها مضارع نحر ما زيد لإفعل ومارأيت زيدا لإفعل أو يلبسها ماض بشرط أن يتقدمه فسل كقوله تعالى : «وما يأتيهم من رسول إلا كانوا الخ أو «١» يكون الماضي مصحوبا بقدر نحو ما زيد إلا قد قام ، وبشكل عليه هذه الآية إذ لم يلبس فيها مضارع ولا ماض بل جملة شرطية فان صح ما قالوه احتيج إلى التأويل ، وأول ذلك في البحر بأن «إذا» جردت للظرفية وقد فصل بها وبما أضيفت إليه بين إلا والفعل الماضي الذي هو «القي» وهو فصل جائز فتكون إلا قد ولها ماض في التقدير ووجد الشرط ، وعطف «نبي» على «رسول» يدل على المغايرة بينهما وهو الشائع ، وبدل على المغايرة أيضا ما روى أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قيل : فكيف الرسل منهم ؟ قال : ثلثمائة وثلاثة عشر جمعا قليلا ، وقد أخرج ذلك - كما قال السيوطي - أحمد . وابن راهويه في مسندهما من حديث أبي أمامة ، وأخرجه ابن حبان في صحيحه . والحاكم في مستدرکه من حديث أبي ذر ۞

وزعم ابن الجوزي أنه موضوع وليس كذلك ، نعم قيل في مسنده ضعف جبر بالم تابعة ، وجاء في رواية الرسل ثلثمائة وخمسة عشر ، واختلفوا هنا في تفسير كل منهما فقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه والتي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياہ بنی اسرائیل الذین كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام ، وقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة اليهم وإن لم يكن

جديد آفى نفسه كاسماعيل عليه السلام إذ بعث لجرهم أوالا والنبي معه ومن بعث بشرع غير جديد كذلك، وقيل: الرسول ذكر حله بتبليغ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابق والذي من أوحى إليه ولم يؤمر بتبليغ أصلاً أو أعم منه ومن الرسول، وقيل: الرسول من الانبياء من جمع إلى المعجزة كتاباً، نزلاً عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له، وقيل: الرسول من له كتاب أو نسخ في الجملة والذي من لا كتاب له ولا نسخ، وقيل الرسول (١) من يأتيه الملك عليه السلام بالوحي بقطعة والنبي، يقال له ولم يوحى إليه في المنام لا غير: وهذا أغرب الأقوال ويقضى أن بعض الانبياء عليه السلام لم يوحى إليه إلا مناماً وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى \*

وأنت تعلم أن المشهور أن النبي في عرف الشرع أعم من الرسول فإنه من أوحى إليه سواء أُرسل بالتبليغ أم لا والرسول من أوحى إليه وأمر بالتبليغ ولا يصح إرادة ذلك لأنه إذا قبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص فتى أراد بالنبي ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ وحيث تعلق به الإرسال صار مأموراً بالتبليغ فيكون رسولا فلم يبق في الآية بعد تعلق الإرسال رسول ونبي مقابل له فلا بد لتحقيق المقابلة أن يراد بالرسول من بعث بشرع جديد وبالنبي من بعث لتقرير شرع من قبله أو يراد بالرسول من بعث بكتاب وبالنبي من بعث بغير كتاب أو يراد نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلق الإرسال بهما، والتمنى - على ما قال أبو مسلم - نهاية التقدير ومنه المنية وفاة الانسان للوقت الذي قدره الله تعالى، والامنية على ما قال الراغب الصورة الحاصلة في النفس من التمنى، وقال غير واحد: التمنى القراءة وكذا الامنية، وأنشدوا قول حسان في عثمان رضى الله تعالى عنها:

تمنى كتاب الله أول ليلة تمنى داود الزبور على رسل

وفي البحر أن ذلك راجع إلى الاصل المنقول عن أبي مسلم فإن التالى يقدر الحروف ويتصورها فيذكرها شيئاً فشيئاً، والمراد بذلك هنا عند كثير القراء، والآية مسوقة لتسليية النبي ﷺ بأن السعى في ابطال الآيات أمر معهود وأنه لسعى مردود، والمعنى وما ارسلنا من قبلك رسولا ولا نبياً إلا وحاله أنه إذا قرأ شيئاً من الآيات التي الشيطان الشبهه والتخييلات فيما يقرؤه على اولياته ليجادلوه بالباطل ويردوا ما جاء به كما قال تعالى ( وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ) وقال سبحانه ( وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ) وهذا كقولهم عند سماع قراءة الرسول ﷺ ( حرم عليكم الميتة ) إنه يحل ذبيح نفسه ويحرم ذبيح الله تعالى، وقرهم على مافى بعض الروايات عند سماع قرآته عليه الصلاة والسلام « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » إن عيسى عبد من دون الله تعالى والملائكة عليهم السلام عبدوا من دون الله تعالى ﴿ فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يَلْقَى الشَّيْطَانُ ﴾ أى فيبطل ما يلقى من تلك الشبهه ويذهب به بتوفيق النبي ﷺ لردّه او بانزال ما يردّه ﴿ ثُمَّ يَحْكُمُ اللَّهُ مَا يَأْتِيهَا ﴾ أى يبيّن حكمه مثبتة لا تقبل الردوجه من الوجوه، و(ثم) للتراخي الزمني فان الاحكام اعلارتبة من النسخ، وصيغة المضارع فى الفعلين للدلالة على الاستمرار التجددى، وإظهار الجلالة فى موقع الاضمار لزيادة التقرير والابتن بأن الالوهية من موجبات احكام آياته تعالى الباهرة. ومثل ذلك فى زيادة التقرير اظهار « الشيطان » (وَاللَّهُ عَلِيمٌ) وبالغ فى العلم بكل ما من شأنه أن يعلم ومن جملته ما يصدر من الشيطان وأولياته ﴿ حَكِيمٌ ٥٢ ﴾ فى كل

ما يفعل ومن جملة تمكين الشيطان من القاء الشبه وأوليائه من المجادلة بها وابدائه تعالى ردها ، والظهار هونا لما ذكر أيضا مع ما فيه من تأكيد استقلال الاعتراض التذييلي ﴿ لِيَجْمَلَ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ﴾ أى الذى يلقى به . وقيل : القاءه ﴿ فَنَتَمَّ ﴾ أى عذابا . وفي البحر ابتلاء واختبارا ﴿ لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ أى شك ونفاق وهو المناسب لقوله تعالى فى المنافقين ﴿ فى قلوبهم مرض ﴾ وتخصيص المرض بالقلب مؤيد له لعدم إظهار كفرهم بخلاف الكافر المجاهر ﴿ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ أى الكفار المجاهرين ، وقيل : المراد من الاولين عامة الكفار ومن الاخيرين خواصهم كآبى جهل . والنضر . وعتبة ، وحمل الآواين على الكفار مطلقا والآخرين على المنافقين لانهم أحق بوصف القسوة لعدم انجلاء صدق قلوبهم بصقل المخالطة للؤمنين ليس بشيء .

﴿ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ ﴾ أى الفريقين المذكورين فوضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم مع ما وصفوا به من المرض والقسوة ﴿ لَنَبَى شَقَاقٍ بَعِيدٍ ۝۳ ﴾ أى عداوة شديدة ومخالفة تامة ، ووصف الشقاق بالبعد مع أن الموصوف به حقيقة هو معروضه للبالغة ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله ، ولام ( ليجمع ) للتعليل وهو عند الحوفي متعلق بيحكم وعند ابن عطية ينسخ وعند غيرهما باللقى لكن التعليل لما ينبي عنه القاء الشيطان من تمكينه تعالى إياه من ذلك فى حق النبي ﷺ خاصة لعطف قوله تعالى ﴿ وَيَلْعَلُ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ وكون ضمير ( أنه ) للقرآن ، وقيل لاحاجة للتخصيص وضمير ( أنه ) لتمكين الشيطان من الالقاء أى وليعلم العلماء أن ذلك التمكين هو الحق المتضمن للحكمة البالغة لانه لما جرت به عادته تعالى فى جنس الانس من لدن آدم عليه السلام ، وضميرا ( به . وله ) فى قوله تعالى ﴿ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ أى يثبتوا على الايمان أو يزدادوا إيمانا ﴿ فَتَنَّبَتْ لَهُ قُلُوبُهُمْ ﴾ بالانقياد والخشية للقرآن على التخصيص ولرب على التعميم ، وجعلهما لتمكين الشيطان لاسيما الثانى مما لا وجه له .

ورجح ما قاله ابن عطية بأن أمر التعليل عليه أظهر أى فينسخ الله تعالى ما يلقى به الشيطان ويرده ليجمعه بسبب الرد وظهور فساد التمسك به عذابا للمنافقين والكافرين أى سببا لعذابهم حيث استرسلوا معه مع ظهور فساد أو اختبارا لهم هل يرجعون عنه وليعلم الذين أوتوا العلم أن القرآن هو الحق حيث بطل ما أورد من الشبه عليه ولم يظلم هو ، وقد يقال مثل ذلك على ما ذهب اليه الحوفي ، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى ( ليجمع ) النسخ متعلقا بمحذوف أى فعل ذلك ليجمع النسخ والاشارة إلى النسخ والاحكام ويجعل ( ليجمع ) علة النسخ ( وليعلم ) علة لفعل الايتان بالآيات محكمة ، ويجوز أن تكون الاشارة إلى التمكين المفهوم مما تقدم مع النسخ والاحكام ويجعل ( ليجمع ) علة لفعل التمكين وما يمد علة لما بعد ، ويجوز أيضا أن ترجع الضمائر فى ( أنه . وله ) للوحي الذى يقرأه كل من الرسل والانبياء عليهم السلام المفهوم من الكلام فلا حاجة للتخصيص ، وأياما كان فقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُاد الَّذِينَ مَأْمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝۴ ﴾ اعتراض مقرر لما قبله ، والمراد بالذين آمنوا المؤمنون من هذه الأمة على تقدير التخصيص أو المؤمنون مطلقا على تقدير التعميم ، والمراد بالصراط المستقيم النظر الصحيح الموصل إلى الحق الصريح أى إنه تعالى لهادى المؤمنين فى الأمور الدينية خصوصا فى المداحض والمشكلات التى من جملتها رد شبه الشياطين عن آيات الله عز وجل .

وقرأ أبو حيوه . وابن أبي عبله ( لهاد ) بالتنونين •

( وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مَرِيَةٍ ) أى فى شك ( منه ) أى من القرآن ، وقيل : من الرسول ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الموحى على ما سمعت و(من) على جميع ذلك ابتدائية ، وجوز أن يرجع إلى مالقى الشيطان واختير عليه أن من سببية فان مريه الكفار فيما جاءت به الرسل عليهم السلام بسبب مالقى الشيطان فى الموحى من الشبه والتخيلات فتأمل ( حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ ) أى القيامة نفسها كما يؤذن به قوله تعالى : ( بَغْتَةً ) أى فجأة فانها الموصوفة بالأتان كذلك ، وقيل : أشراطها على حذف المضاف أو على التجوز • وقيل : الموت على أن التعريف فى (الساعة) للعهد ( أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ ٥٥ ) أى منفرد عن سائر الايام لا مثل له فى شدته أو لا يوم بعده كأن كل يوم يلد ما بعده من الايام فملا يوم بعده يكون عقيما ، والمراد به الساعة بمعنى يوم القيامة أيضا كأنه قيل أو يأتيهم عذابها فوضع ذلك موضع ضميرها لمزيد التهويل والتخويفه و( أو ) فى محلها لتغاير الساعة وعذابها وهى لمنع الخلو وكان المراد المبالغة فى استمرارهم على المرية ، وقيل : المراد بيوم عقيم يوم موتهم فانه لا يوم بعده بالنسبة اليهم ، وقيل : المراد به يوم حرب يقتلون فيه ، ووصف بالعقيم لأن اولاد النساء يقتلون فيه فيصرون كأنهن عقم لم يلدن أو لأن المقاتلين يقال لهم أبناء الحرب فاذا قتلوا وصف يوم الحرب بالعقيم ، وفيه على الاول مجاز فى الاستناد ومجاز فى المفرد من جعل الشكك عقبا ، وكذا على الثانى لأن الولود والعقيم هى الحرب على سبيل الاستعارة بالكناية فاذا وصف يوم الحرب بذلك كان مجازا فى الاستناد ، ومن ثم قيل : إنه مجاز موجه من قولهم ثوب موجه له وجهان ، وقيل : هو الذى لاخير فيه يقال : ربح عقيم إذا لم تنشئ مطرا ولم تلقح شجرا ، وفيه على هذا استعارة تبعية لأن ما فى اليوم من الصفة المانعة من الخير جعل بمنزلة العقم ، وخص غير واحد هذا اليوم بيوم بدر فانه يوم حرب قتل فيه عتاة الكفرة ويوم لاخير فيه لهم ، ويصح أيضا أن يكون وصفه بعقيم لتفرده بقتال الملائكة عليهم السلام فيه ، وأنت تعلم أن الظاهر مما يأتي بعد إن شاء الله تعالى تعين تفسير هذا اليوم بيوم القيامة ، هذا وجوز أن يراد من الشيطان شيطان الانس كالنضر بن الحرث كان يلقى الشبه إلى قومه وإلى الوافدين يثبثهم بها عن الاسلام ، وقيل : ضمير ( أميته ) للشيطان والمراد بها الصورة الحاصلة فى النفس من تنبى الشىء . و( فى ) للسببية مثلها فى قوله صَلَّى « إن امرأة دخلت النار فى هرة » أى ألقى الشيطان بسبب أميته الشبه وأبداها ليبتل بها الآيات • وقيل : ( تنبى ) قرأ و( أميته ) قرأته والضمير للنبي أو الرسول و( فى ) على ظاهرها ، والمراد بما يلقى الشيطان ما يقع للقارىء من ابدال كلمة بكلمة أو حرف بحرف أو تنبير اعراب سهوا ، وقيل : المراد ما يلقى فى الآيات المتشابهة من الاحتمالات التى ليست مرادا لله تعالى ، وقيل : تنبى هيا وقد رفى نفسه ما بهواه و( أميته ) قرأته ، والمعنى إذا تنبى إيمان قومه وهدايتهم ألقى الشيطان إلى أولياته شهبا فينسخ الله تعالى تلك الشبه ويحكم الآيات البالغة على دفعها ، وقيل : ( تنبى ) قدر فى نفسه ما بهواه و( أميته ) تشبيهه وما يلقى الشيطان ما يوجب اشتغاله فى الدنيا ، وجعله فتنة باعتبار ما يظهر منه من الاشتغال بامور الدنيا ، ونسخه ابطاله بمصمته عن الركون اليه والارشاد إلى مايزجه •



وقيل : (تمنى) قرأ و(أمنيته) قرأته وما باقى الشيطان كذبات تشابه الوحي يتكلم بها الشيطان بحيث يظن السامع أنها من قرأة النبي ، وقد روى أن الآية نزلت حين قرأ عليه الصلاة والسلام (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) فألقى الشيطان فسكنته محاكيا نغمته عليه الصلاة والسلام بحيث يسمعه من حوله تلك الغرائق العلا وإن شفاعتهن لترنجي فظن المشركون أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم بذلك ففرحوا وسجدوا معه لما سجد آخر السورة ، وقيل : المتكلم بذلك بعض المشركين وظن سائرهم أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم به . وقيل : إنه صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذى تكلم بذلك عامدا لكن مستغفها على سبيل الإنكار والاحتجاج على المشركين ، وجعل من القاء الشيطان لما ترتب عليه من ظن المشركين أنه مدح لآلهتهم، ولا يمنع ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى لأن الكلام فى الصلاة كان جائزا إذذاك، وقيل : بل كان ساهيا ، فقد أخرج عبد بن حميد من طريق يونس عن ابن شهاب قال : حدثني أبو بكر ابن عبد الرحمن « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بمكة قرأ عليهم والنجم فلما بلغ (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) قال : إن شفاعتهن ترنجي وسها رسول الله عليه الصلاة والسلام ففرح المشركون بذلك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا إنما ذلك من الشيطان فأنزله الله تعالى (وما أرسلنا - حتى بلغ - عذاب يوم عقيم) ، قال الجلال السيوطى : وهو خبر مرسل صحيح الإسناد ، وقيل : تكلم بذلك ناعسا » فقد أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال : بينا نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى عند المقام إذ نعى فألقى الشيطان (۱) على لسانه كلمة يتكلم بها فقال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) وإن شفاعتهن لترنجي وإنهال مع الغرائق العلا فحفظها المشركون وأخبرهم الشيطان أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد قرأها فزات ألسنتهم فأنزله الله تعالى (وما أرسلنا) الآية ، وقيل : (تمنى) قدر فى نفسه ما يهواه و(أمنيته) قرأته وما باقى الشيطان كذبات تشابه الوحي، فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال : أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقرناه وأصحابه ولكنه لا يذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمنزلة الذى يذكر آلهتنا من الشتم والشر وكان رسول الله ﷺ قد اشتد عليه ما ناله أصحابه من أذاهم وتكذيبهم وأحزونه ضلالهم فكان يتمنى هدايم فلما أنزل الله تعالى سورة النجم قال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لمن الغرائق العلا وإن شفاعتهن لى التى ترنجي وكان ذلك من سجع الشيطان وفتنه فوقعت هاتان الكلمتان فى قلب كل مشرك بمكة وزلت بهما ألسنتهم وتباشروا بهما وقالوا . إن حمدا قد رجع الى دينه الأول ودين قومه فلما بلغ رسول الله ﷺ آخر النجم سجد وسجد كل من حضر من مسلم أو مشرك ففشت تلك الكلمة فى الناس وأظهرها الشيطان حتى بلغت أرض الحبشة فأنزله الله تعالى (وما أرسلنا) الآيات، وقيل : إن النبي ﷺ حين ألقاها الشيطان تكلم بها ظلانا أنها وحى حتى نهى جبريل عليه السلام ، فى الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر . وابن أبي حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبيرة قال : قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة النجم فلما بلغ «أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرائق العلا وإن

(۱) قيل يقال لذلك الشيطان الأبيض منه

شفاعتين لترجيى قالوا : ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجدوا وسجدوا ثم جاءه جبريل عليهما الصلاة والسلام بعد ذلك فقال : اعرض على ما جئتك به فلما بلغ تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتين لترجيى قال له جبريل عليهما السلام : لم آتكم بهذا هذا من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية ۞

وأخرج البزار . والطبري . وابن مردويه . والضياء في المختارة بسند رجاله ثقات من طريق سعيد عن ابن عباس نحو ذلك لكن ليس فيه حديث السجود وفيه أيضا مغايرة يسيرة غير ذلك ، وجاء حديث السجود في خبر آخر عنه أخرجه البزار . وابن مردويه أيضا من طريق أمية بن خالد عن شعبة لسكن قال في إسناده : عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما أحسب فشكل في وصله ، وفي رواية أبي حاتم عن السدي أن جبريل عليه الصلاة والسلام قال له عليه الصلاة والسلام حين عرض عليه ذلك : معاذ الله أن أكون أقرأئك هذا فاشتد عليه عليه الصلاة والسلام فأنزل الله تعالى وطيب نفسه (وما أرسلنا) الآية قيل : ولمشابهة ما ألفى الشيطان للوحي المنزل وكونه في أنثائه أطلق على إبطاله اسم النسخ الشائع إبطاءه على ما دوحى حقيقة لكن لا يخفى أن النسخ الشرعي لا يتعلق بنحو ما ذكر من الاخبار فلا بد من تأويل ما لذلك . قد أنكر كثير من المحققين هذه القصة فقال البيهقي : هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل . وقال القاسمي عياض في الشفاء : يكفيك في تودين هذا الحديث أنه لم يخرج أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند صحيح سليم متصل وإنما أولع به وبمثله المفسرون . والمؤرخون المولعون بكل غريب المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم ۞

وفي البحر أن هذه القصة سئل عنها الامام محمد بن اسحق جامع السيرة النبوية فقال : هذا من وضع الزنادقة وصنف في ذلك كتابا . وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي في كتاب حصص الاتقياء الصواب أن قوله : تلك الغرائق العلاء من جملة إجماع الشيطان إلى أوليائه من الزنادقة حتى يلقوا بين الضعفاء وأرقاء الدين ليرتابوا في صحة الدين وحضرة الرسالة بريئة من مثل هذه الرواية . وذكر غير واحد أنه يلزم على القول بأن الناطق بذلك النبي ﷺ بسبب لقاء الشيطان الملبس بالملك أمور . منها تساط الشيطان عليه عليه الصلاة والسلام وهو ﷺ بالاجماع معصوم من الشيطان لا سيما في مثل هذا من أمور الوحي والتبليغ والاعتقاد ، وقد قال سبحانه (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ) وقال تعالى ( إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا ) إلى غير ذلك ، ومنها زيادته ﷺ في القرآن ما ليس منه وذلك مما يستجبل عليه عليه الصلاة والسلام لما كان العصمة ، ومنها اعتقاد النبي ﷺ ما ليس بقرآن أنه قرآن مع كونه بعيد الائتمام متاقضاء من مزج المدح بالذم وهو خطأ شنيع لا ينبغي أن يتساهل في نسبتها إليه ﷺ ، ومنها أنه إما أن يكون عليه الصلاة والسلام عند نطقه بذلك متوقفا ما اعتقده المشركون من مدح آلهتهم بتلك الكلمات وهو كفر محال في حقه ﷺ وإما أن يكون معتقدا معنى آخر مخالفا لما اعتقدوه ومباينا لظاهر العبارة ولم يبينه لهم مع فرحهم وادعائهم أنه مدح آلهتهم فيكون مقرأ لهم على الباطل وحاشاه ﷺ أن يقر ذلك . ومنها كونه ﷺ اشتبه عليه ما يلقىه الشيطان بما يلقىه عليه الملك وهو يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام على غير بصيرة فيما يوحى اليه ، ويقتضى أيضا جواز تصور الشيطان بصورة الملك ما لبسا على النبي ولا يصح ذلك كما قال في الشفاء لاني أول الرسالة ولا بعدها والاعتقاد في ذلك دليل المعجزة ۞

وقال ابن العربي : تصور الشيطان في صورة الملك ملبسا على النبي كصوره في صورة النبي ملبسا على الخالق وتسلط الله تعالى له على ذلك كتسلطه في هذا فكيف يسوغ في لب سليم استجاز ذلك . ومنها تقول على الله تعالى إما عدوا أو خطأ أو سهوا . وكل ذلك محال في حقه عليه الصلاة والسلام ، وقد اجتمعت الامة على ما قال القاضي عياض على عصمته ﷺ فيما كان طريقه البلاغ من الاقوال عن الاخبار بخلاف الواقع لا قصدا ولا سهوا ، ومنها الاخلال بالوثوق بالقرآن فلا يؤمن فيه التبديل والتغيير ، ولا يندفع كما قال البيضاوي بقوله تعالى « فيسخر الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته » ، لأنه أيضا يحتمل إلى غير ذلك . وذهب إلى صحتها الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وساق طرفا عن ابن عباس . وغيره ثم قال : وكلها سوى طريق سعيد بن جبير إما ضعيف وإما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على أن لها أصلا مع أن لها طريقا متصلا بسند صحيح أخرجه البزار وطريقين آخرين مرسلين رجلاهما على شرط الصحيحين ، أحدهما ما أخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب ، والثاني ما أخرجه أيضا من طريق المعتمر بن سليمان . وحماد بن سلمة فرقهما عن داود بن أبي هند عن أبي العالية ، ثم أخذ في الرد على أبي بكر بن العربي . والقاضي عياض في إنكارهما الصحة وذهب إلى صحة القصة أيضا خاتمة المتأخرين الشيخ ابراهيم الكوراني ثم المدني ، وذكر بعد كلام طويل أنه تحصل من ذلك أن الحديث أخرجه غير واحد من أهل الصحة وأنه رواه ثقات بسند سليم متصل عن ابن عباس وبثلاث اسانيد صحيحة عن ثلاث من التابعين من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة وهم سعيد بن جبير وأبو بكر بن عبد الرحمن . وأبو العالية ، وقد قال السيوطي في باب النقول في أسباب النزول : قال الحاكم في علوم الحديث : إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فإنه حديث مسند ومشي عليه ابن الصلاح . وغيره ثم قال : ما جعلناه من قبيل المسند من الصحابي إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضا لكنه مرسل فقد يقبل إذا صح السند اليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كجهاد وعكرمة . وسعيد بن جبير أو اعتضد بمرسل ونحو ذلك ، فعلى هذا يكون الخبر في هذه القصة مسندا من الطريق المتصلة بابن عباس مرسلا مرفوعا من الطرق الثلاثة والزيادة فيه التي رواها الثقات عن ابن عباس في غير رواية البخاري ليست مخالفة لما في البخاري عنه فلا تكون شاذة فاطلاق الطعن فيه من حيث النقل ليس في محله ، وأجاب عما يلزم على تقدير كون الناطق بذلك النبي ﷺ ، أما عن الاول فبأن السلطان المنفي عن العباد المخلصين هو الاغواء أعنى التلبس الخلل بامر الدين وهو الذي وقع الاجماع على أن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم منه وأما غير الخلل فلا دليل على نفيه ولا اجماع على العصمة منه وما هنا غير محل لعدم منافاته للتوحيد كما بين إن شاء الله تعالى بل فيه تأديب وتصفية وترقية للحبيب الاعظم ﷺ لأنه عليه الصلاة والسلام تمتى هدى الكل ولم يكن ذلك مرادا لله تعالى والاكمل في العبودية فناء ارادته في ارادة الحق سبحانه فليس عليه عليه الصلاة والسلام الالتقاء حالة تمتى هدى الكل المصادم للقدر والمنافي لما هو الاكمل ليترقى إلى الاكمل وقد حصل ذلك بهذه المرة ولذا لم يقع التلبس مرة أخرى بل كان يرسل بعد من بين يديه ومن خلفه رصد ليعلم أن قد أبلغوا رسالة ربه سبحانه ، وفي ترتيب الالتقاء على التمتي ما يفهم العتاب عليه ، وأما عن الثاني فبأن المستحيل المنافي للعصمة أن يزيد عليه الصلاة والسلام فيه من تلقاء نفسه أي يزيد فيه ما يلزم أنه ليس منه وما هنا

ليس كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام إنما تبع فيه الإلقاء الملبس عليه في حالة خاصة فقط تأديبا أن يعود لمثل تلك الحالة ، وأما عن الثالث فبانه يجوز أن يكون النبي ﷺ نطق به على فهم أنه استفهام انكارى حذف منه الهزة أو حكاية عنهم بحذف القول وحينئذ لا يكون بعيد الائتمام ولا متناقضا ولا متخرج المدح بالذم ولا بد من التزام أحد الأمرين على تقدير صحة الخبر لمكان العصمة ، والنكتة في التعبير كذلك ايها الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم أنه عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم ويحصل ذلك مراد الله تعالى المشار اليه بقوله سبحانه (ليجعل) الخ ، وأما عن الرابع فإننا نختار الشق الثاني بناء على أنه استفهام حذف منه الهزة أو حكاية بحذف القول ، وعلى التقديرين يكون عليه الصلاة والسلام معتقدا لمعنى مخالف لما اعتقدوه ، ولا يلزم منه التقرير على الباطل لأنه بين بطلان معتقدهم بقوله تعالى بعد ( إن هي الا أسماء سميتوها أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ) فان ما ينزل الله تعالى به سلطانا لا ترجى شفاعته إذ لا شفاعاة الا من بعد اذن الهى لقوله تعالى بعد ( وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى )

وأما عن الخامس فإن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم على غير بصيرة فيما يوحى إليه في غير تلك الحالة ، وأما قول القاضى عياض : لا يصح أن يتصور الشيطان بصورة الملك ويلبس عليه عليه الصلاة والسلام فان أراد به أنه لا يصح أن يلبس تلبسا قادحا فهو مسلم لكنه لم يقع وإن أراد مطلقا ولو كان غير محل فلا دليل عليه ، ودليل المعجزة إنما ينفي الاشتباه المحل بأمر النبوة المنافي للتوحيد القادح في العصمة وما ذكر غير محل بل فيه تأديب بما يتضمن تنقية وترقية إلى الأكل في العبودية . وأما ما ذكر ابن العربي فقياس مع الفارق لأن تصور الشيطان في صورة النبي مطلقا مني بالنص الصحيح وتصوره في صورته ملبسا على الخلق إغواء يعم وهو سلطان مني بالنص عن المخلصين ، وأما تصوره في صورة الملك في حالة خاصة ملبسا على النبي بما لا يكون منافيا للتوحيد لما يريد الله تعالى بذلك تأديبا ولا يهامة خلاف المراد فتنة لقوم فليس من السلطان المنفي ولا بالتصور المنوع لعدم إخلاله بمقام النبوة .

وأما عن السادس فإن التقول تكلف القول ومن لا يتبع إلا ما يلقى اليه من الله تعالى حقيقة أو اعتقادا ناشئا من تلبس غير محل لا تكلف للقول عنده فلا تقول على الله تعالى أصلا وما أشبه هذه القصة بما تضمنه حديث ذى اليمين فالتلبس عليه عليه الصلاة والسلام في الإلقاء في حالة التنبؤ تأديبا بايقاع السهو عليه ﷺ في الصلاة باعتقاد التمام تشرعيا والنطق بما يقاه الشيطان في حالة خاصة بما لا ينافي التوحيد على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك تلبس للتأديب كالنطق بالسلام ثم لم أنس معتقدا أنه مطابق للواقع بناء على اعتقاد التمام سهوا ، ووقوع البيان على لسان جبريل عليه السلام ثم النسخ والاحكام كوقوع البيان على لسان الصحابي ثم التدارك وسجود السهو فسكنا أن السهو للتشريع غير قادح في منصب النبوة كذلك الاشتباه في الإلقاء للتأديب غير قادح ، وبما أن النطق لم أنس مع تبين أنه عليه الصلاة والسلام قد نسي صدق بناء على اعتقاد التمام سهوا كذلك النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك صدق ولا شيء من الصدق بالتقول فلا شيء من النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة به ، وما ذكر عن القاضى عياض من حكاية الاجماع على عدم جواز دخول السهو في الأقوال التبليغية كما قال الحافظ ابن حجر متعقب .

وأما عن السابع فبانه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما

تابع لو نوق متبوعهم الصادق الامين فاذا جزم بشيء أنه كذا جزموا به وإذا جرح عن شيء بعد الجزم رجعو كما هو شأنهم ونسخ غير هذا من الآيات التي هي تلام الله تعالى لفظا ومعنى إذ قبل نسخ ما نسخ لفظه كانوا جازمين بانهم متعبدون بتلاوته وبعد النسخ جزموا بانهم ما هم متعبدون بتلاوته، وما نسخ حكمه كانوا جازمين بانهم مكلفون بحكمه وبعد النسخ جزموا بانهم ما هم مكلفين به، فقول البيضاوي: إن ذلك لا يندفع بقوله تعالى: (فينسخ الله) الخ لانه أيضا يحتمل ليس بشيء، ويانه أنه إن أراد أنه يحتمله عند الفرق الأربع المذكورة في الآيات وهم الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم والذين أوتوا العلم والذين آمنوا فهو ممنوع لدلالة قوله تعالى: «وليعلم» الخ على انتفاء الاحتمال عند فريقين من الفرق الأربع بعد النسخ والاحكام، وإن أراد أنه يحتمله في الجملة أى عند بعض دون بعض فهو مسلم وغير مضر لعدم إخلاله بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا، وأما إخلاله بالنسبة إلى الفريقين الآخرين فهو مراد الله عز وجل هـ

هذا واعترض على الجواب الأول بأن التليس بحيث يشبه الأمر على النبي ﷺ فيمتد أن الشيطان ملك مخل بمقام النبوة ونقص فيه فإن الولي الذي هو دونه عليه الصلاة والسلام بمراتب لا يكاد يخفى عليه الطامع من العاصي فيدرك نور الطاعة وظلمة المعصية فكيف بمن هو سيد الانبياء ونور عيون قلوب الاولياء يلبس عليه من هو محض نور بمن محض ديجور، واشتباه جبريل عليه السلام عليه ﷺ في بعض المرات حتى لم يعرفه إلى أن ذهب فقال: والذي نفسى بيده ما شبه على منذ أتاني قبل مرقى هذه ومعارفته حتى ولى إذا صح ليس من قبيل اشتباه الشيطان به عليه السلام إذ يجوز أن يكون من اشتباه ملك بملك وكل منهما نوراني، وقد كان يأتيه ﷺ غير جبريل عليه السلام من الملائكة الكرام، وأن يكون من اشتباه ملك بواحد من البشر نوراني أيضا لم يكن رآه عليه الصلاة والسلام قبل ذلك كالحضر الياس مثلا إن قلنا بحياتهما •

وأياضا قال المحققون: إن الانبياء عليهم السلام ليس لهم خاطر شيطاني، وكون ذلك ليس منه بل كان مجرد القاء على اللسان دون القلب ممنوع الأثرى أنه قال تعالى: (ألقي الشيطان في أمنيه) دون ألقى الشيطان على لسانه، وتسمية القراءة أمنية لما أن القارىء يقدر الحروف في قلبه أولا ثم يذكرها شيئا فشيئا، وأيضا حفظه ﷺ لذلك إلى أن أمسى بإجاء في بعض الروايات فتنبه عليه جبريل عليهما السلام يبعد كون الالقاء على اللسان فقط، على أنا لو سلمنا ذلك وقلنا: إن الشيطان ألقى على لسانه ﷺ ولم يلق في قلبه كما هو شأن الرحي المشار إليه بقوله تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) وقلنا: إن ذلك بما يعقل للزم أن يعلم ﷺ من خلق قلبه واشتغال لسانه أن ذلك ليس من الوحي في شيء ولم يحتاج إلى أن يعلمه جبريل عليه السلام، والقول بأنه لبس الخيال عليه عليه الصلاة والسلام للتأديب والترقية إلى المقام الأول في العبودية وهو فنا ارادته ﷺ في إرادة مولاة عز وجل حيث تبنى إيمان الكل وحرص عليه ولم يكن مراد الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت إليه لأن القائل به زعم أن التأديب بذلك كان بعد قوله تعالى (وإن كان كبير عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأنيبهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) ولا شك أن التأديب به لم يبق ولم يدر ولم يقرن بما فيه تسلية أصلا فاذا قيل والعباد بالله تعالى: إن ذلك لم ينبع فكيف ينبع مادونه، وأيضا أية دلالة في الآية على التأديب وهي لم تخرج مخرج العتاب بل مخرج التسلية على أبلغ وجه عما كان يفعل المشركون من السعي في إبطال الآيات، ولا نسلم أن

ترتيب الالقاء على التمنى مع ما فى السابق والسياق بما يدل على التسلية عن ذلك يجدى نفعا فى هذا الباب كما لا يخفى على ذوى الالباب هـ

ويرد على قوله : إنه بعد حصول التأديب بما ذكر كان يرسل من بين يديه ومن خلفه رصد يحفظونه من القاء الشيطان أنه لم يدل دليل على تخصيص الارسال بما بعد ذلك بل الظاهر أن ذلك كان فى جميع الاوقات فقد أخرج عبد بن حميد . وابن جرير عن الضحاك بن مزاحم فى قوله تعالى : ( إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رسدا ) قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بعث إليه الملك بالوحى بعث معه ملائكة يحرسونه من بين يديه ومن خلفه أن يتشبه الشيطان بالملك ، وقد ذكروا أن - كان - فى ذلك للاستمرار هـ

وأخرج ابن أبى حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال : ماجاه جبريل عليه السلام بالقرآن إلى النبي ﷺ الا ومعه أربعة من الملائكة حفظة ، وهذا صريح فى ذلك ولا شك أن هذا الالقاء عند من يقول به كان عند نزول الوحى ، فقد أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق العوفى عن ابن عباس أن النبي ﷺ بينما هو يصلى إذ نزلت عليه قصة آلهة العرب فجعل يتلوها فسمعه المشركون فقالوا : إنا نسمعه بذكر آلهتنا بخير فندنا منه فينما هو يتلوها وهو يقول ( أفرايم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ) ألقى الشيطان تلك الغرائق العلا منها الشفاعة ترعى فعلى هذا ونحوه يكون الرصد مجردا مع عدم ترتيب اثره عليه ، والقول بأن جبريل عليه السلام ومن معه تنحوا عنه حتى ألقى الشيطان ما ألقى بناه على ما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال فى آية الرصد : كان النبي ﷺ قبل أن يلقى الشيطان فى أميته يدنون منه فلما ألقى الشيطان فى أميته أمرهم أن يتحوا عنه قليلا فان المراد من قوله : فيه فلما ألقى فلما أراد أن يلقى فى حيز المنع وكذا صحة هذا الخبر ، ثم آية فائدة فى أنزال الرصد إذا لم يحصل به الحفظ بل كيف يسمى رسدا . ومما ذكر فى هذا الاعتراض يعلم ما فى الجواب الثانى من الاعتراض وهو ظاهر ، وقد يقال : إن اعجاز القرآن معلوم له ﷺ ضرورة كما ذهب إليه أبو الحسن الاشعري بل قال القاضى : إن كل بليغ أحاط بمذاهب العرب وغرائب الصنعة يعلم ضرورة إعجازه ، وذكر أن الاعجاز يتعلق بسورة أو قدرها من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل قوى البلاغة فإذا كانت آية بقدر حروف سورة وإن كانت كسورة الكوثر فهو معجز ، وعلى هذا يمتنع أن يأتي الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا بمقدار أقصر سورة منه تشبهه فى البلاغة - ومضى أنى أحد بما يزعم فيه ذلك لم تنفق سوقه عند رسول الله ﷺ وكذا عند كل بليغ محيط بما تقدم ولم يخف على الرسول عليه الصلاة والسلام ولا على ذلك البليغ عدم اعجازه فلا يشقه عنده بالقرآن أصلا ، ولا شك أن مالقى الشيطان على ما فى بعض الروايات حروفه بقدر حروف سورة الكوثر بل أزيد إن اعتبر الحرف المشدد بحرفين وهو وانهم لمن الغرائق العلا وان شفاعتهن لى التى ترتجى الورد فيما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب هـ

وجاء فى رواية ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم بسند قال السيوطى : هو صحيح عن أبى العالية أنهلقى تلك الغرائق العلا وشفاعتهم ترتجى وترضى ومثلن لا ينسى وحروفه أزيد من حروفها إذا لم يعتبر الحرف المشدد فى شيء منهما بحرفين أما إذا اعتبر حروفها أزيد بواحد فان كان ما ذكر مما يتعلق به الاعجاز

فان كان معجزاً لزم أن يكون من الله تعالى لامن القاء عدوه ضرورة عجزه كسائر الجن والانس عن الاتيان بذلك ، وإن لم يكن مما يتعلق به الاعجاز فهو كلام غير يسير ينتبه اليه البليغ الحاذق إذ اسمه أثناء كلامه فوقه بمراتب لسكونه ليس منه فيبعد كل البعد أن يخفى عليه عليه الصلاة والسلام قصور بلاغته عن بلاغة شئ من آيات القرآن سواء قلنا بتفاوتها في البلاغة كما اختاره أبو نصر القشيري . وجماعة أم قلنا بعدم التفاوت كما اختاره القاضي فيعتقد أنه قرآن حتى ينهيه جبريل عليه السلام لاسيما وقد تكرر على سمعه الشريف سكر الآيات وما زجت لحه ودمه ، والواحد منا وإن لم يكن من البلاغة يمكن إذا الف شعر شاعر وتكرر على سمعه يعلم إذا دس بيت أو شطر في قصيدة له ان ذلك ليس له وقد يطالب بالدليل فلا يزيد على قوله : لأن النفس مختلف ، وهذا البعد متحقق عندي على تقدير كون الملقى مافي الرواية الشائعة وهو تلك الغرائب العلا وان شفاعتهن لترتجى أيضا لاسيما على قول جماعة : ان الإعجاز يتعلق بقليل القرآن وكثيره من الجمل المفيدة لقوله تعالى : « فليأتوا بحديث مثله » والقول بأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خفي عليه ذلك للتأديب فيه ما فيه ، ولا يبعد استحقات قائله لتأنيب \*

وما ذكره في الجواب عن الثالث من أنه لا بد من حل الكلام على الاستفهام أو حذف القول وهو دون الأول إذا صح الخبر صحيح لكن اثبات صحة الخبر أشد من خطر القناد فان الطاعنين فيه من حيث النقل علماء أجلاء عارفون بالثبوت والسند من الاخبار وقد بذلوا الوسع في تحقيق الحق فيه فلم يرووه إلا مردودا وما ألقى الشيطان إلى أولياته معدودا وهم أكثر ممن قال بقبوله ومنهم من هو أعلم منه ، ويغلب على الظن أنهم وقفوا على روايته في سائر الطرق فأروهم بحر وحين وفات ذلك القائل بالقبول ، ولعمري أن القول بأن هذا الخبر مما ألقاه الشيطان على بعض ألسنة الرواة ثم وفق الله تعالى لجماعته لابطاله أهون من القول بأن حديث الغرائب مما ألقاه الشيطان على لسان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نسخه سبحانه وتعالى لاسيما وهو مما لم يتوقف على صحته أمر ديني ولا معنى آية ولا ولا سوى أنها يتوقف عليها حصول شبه في قلوب كثير من ضعفاء المؤمنين لا تسكاد تدفع إلا بجهد جهيد ، ويؤيد عدم الثبوت مخالفته لظواهر الآيات فقد قال سبحانه في وصف القرمان : ( لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ) والمراد بالباطل ما كان باطلا في نفسه وذلك الملقى كذلك وإن سوغ نطق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به تأويله بأحد التأويلين ، والمراد ( بلاياته ) استمرار النبي لآتني الاستمرار \*

وقال عز وجل : ( إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون ) نجى . بالجملة الاسمية مؤكدة بتا كيدن ونسب فيها الحفظ المحذوف متعلقه بإفادة للعموم إلى ضمير العظمة وفي ذلك من الدلالة على الاعتناء بأمر القرمان ما فيه . وقد استدل بالآية من استدل على حفظ القرمان من الزيادة والنقص وما علينا ما قيل في ذلك ، وكون الالتقاء المذكور لا يتنافى الحفظ لأنه نسخ ولم يبق لإلزامنا يسيرا لا يتخلو عن نظر ، والظاهر أنه وإن لم يتنافى الحفظ في الجملة لكنه يتنافى الحفظ المشار اليه في الآية على ما يقتضيه ذلك الاعتناء ، ثم إن قيل : بما روى عن الضحاک من أن سورة الحج كلها مدنية لزم بقاء ما ألقى الشيطان قرمانا في اعتقاد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين زمانا طويلا والقول بذلك من الشناعة يمكن ، وقال جل وعلا : ( إن هو إلا وحى يوحى ) والظاهر أن الضمير لما ينطق به عليه الصلاة والسلام مما يتعلق بالدين ، ومن هنا

أخرج الدارمي عن يحيى بن أبي كثير أنه قال: كان جبريل عليه السلام ينزل بالسنة كما ينزل بالقرمان. والمتبادر من لحن الخطاب أن جميع ما ينطبق به عليه الصلاة والسلام من ذلك ليس عن القاء شيطاني كما أنه ليس عن هوى، وبقيت آيات أخر في هذا الباب ظواهرها تدل على المدعى أيضا، وتأتي جميع الظواهر الكثيرة لقول شزيمة قليلة بصحة الخبر المنافي لها مع قول جم غفير بعد الفحص التام بعدم صحته مما لا يميل إليه القلب السليم ولا يرتضيه ذو الطبع المستقيم، وبعد القول بثبوته أيضا عدم إخراج أحد من المشايخ السكار له في شيء من الكتب الست مع أنه مشتمل على قصة غريبة وفي الطباع ميل إلى سماع الغريب وروايته ومع إخراجهم حديث سجود المشركين معه ﷺ حين سجد آخر النجم، فقد روى البخاري. ومسلم. وأبو داود. والنسائي. وغيرهم عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قرأ والنجم فسجد فيها وسجد كل من كان معه غير أن شيخا (١) من قريش أخذ كفا من حصى أو تراب ورفعها إلى جبهته وقال: يكفيني هذا. وروى البخاري أيضا. والترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والانس إلى غير ذلك، وليس لأحد أن يقول: إن سجود المشركين يدل على أنه كان في السورة مآظهم مدح آلهتهم والامساك بسجدوا لأننا نقول: يجوز أن يكونوا سجدوا لدهشة أصابهم وخوف اعتراهم عند سماع السورة لما فيها من قوله تعالى (وأنه اهلك عاد الأولى وثمود فأبقى قوم نوح من قبل إنهم كانوا هم أظلم وأطغى والمؤتفة أهوى فضأها ماغشى) إلى آخر الآيات فاستشعروا نزول مثل ذلك بهم، ولعلمهم لم يسمعوا قبل ذلك مثلها منه ﷺ وهو قائم بين يدي ربه سبحانه في مقام خطير وجمع كثير وقد ظنوا من ترتيب الأمر بالسجود على ما تقدم أن سجودهم ولو لم يكن عن إيمان كاف في دفع ما توهموه، ولا تستبعد خوفهم من سماع مثل ذلك منه ﷺ فقد نزلت سورة حم السجدة بعد ذلك كما جاء صرحا به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول الاقتان فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها (فإن أعرضوا فقل أأنذركم ساعة مثل ساعة عاد وثمود) أمسك على فم رسول الله صلى الله عليه وسلم وناشده الرحم واعتذر لقومه حين ظنوا به أنه صبا وقال: كيف وقد علمتم أن محمدا إذا قال شيئا لم يكذب فخفت أن ينزل بك العذاب. وقد أخرج ذلك البيهقي في الدلائل. وابن عساکر في حديث طويل عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه \*

ويمكن أن يقال على بعد: إن سجودهم كان لاستشعار مدح آلهتهم ولا يلزم منه ثبوت ذلك الخبر لجواز أن يكون ذلك الاستشعار من قوله تعالى (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) بناء على أن المفعول محذوف وقدره حسبا يشتهون أو على أن المفعول (الكم الذكر وله الأنثى) وتوهموا أن مصاب الانكار فيه كون المذكورات إناثا والحب للشيء يعنى ويصم، وليس هذا بأبعد من حملهم تلك الغرائق العسلا وإن شفاعتهن لترتجى على المدح حتى سجدوا لذلك آخر السورة مع وقوعه بين ذم المنافع من حمله على المدح في البين كما لا يخفى على من سلمت عين قلبه عن الغين.

واعترض على الجواب الرابع بأن سجودهم كان مع رسول الله ﷺ آخرأ بعد سماع قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتموها أتم وآبؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فكان ينبغي التنبيه بعد السجود، ولعلمهم أرجعوا ضمير (هي) للأسماء وهي قرطهم اللات والعزى ومناة كما هو أحد احتمالين فيه ذكرهما الزمخشري، فيكون

(١) جاء في رواية أنه أمية بن خلف اه منه



المعنى ما هذه الاسماء إلا أسماء سميت بها جهرا لم وشهوتكم ليس لكم على صحة التسمية بها برهان تتعلقون به ،  
وحينئذ لا يكون فيه دليل على رد ما فوعه مما ألقى الشيطان من مدح المهتم بأنها الغرائق العلاء ، ويحتمل أنهم  
أولوه على وجه آخر وباب التأويل واسع .

واعترض على قوله في الجواب الخامس : إن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون  
ﷺ على غير بصيرة فيما يوحى اليه في غير تلك الحالة بأن المعترض لم يرد أنه إذا اشتبه الأمر عليه عليه الصلاة  
والسلام مرة يلزم أن يكون على غير بصيرة فيما يوحى اليه في غيرها بل أراد أن اللاتق بمقام النبي ﷺ أن  
يكون على بصيرة في جميع ما يوحى اليه وأنه متى اشتبه عليه عليه الصلاة والسلام في حالة من الأحوال لم يبق  
الكلية كلية وهو خلاف المراد .

وفي التتبع أن الوحي إما ظاهر أو باطن أما الظاهر فثلاثة أقسام ، الأول مائت بسان الملك فوقع في  
سمعه ﷺ ؛ بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والمراد بها كما قال ابن ملك : العلم الضروري بأن المبلغ ملك نازل بالوحي  
من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل ، والثاني ما أوضح له ﷺ بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال  
عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا إن تموت حتى تستكمل رزقها الحديث وهذا  
يسمى خاطر الملك ، والثالث ما تبدى لقلبه الشريف بلا شبهة بالحلم من الله تعالى بأن أراه بزور من عنده كما  
قال تعالى ( اتحكم بين الناس بما أراك الله ) وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الإلهام اللولى فانه لا يكون حجة على  
غيره ، وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف إلى آخر ما قال ، وهو ظاهر في أنه ﷺ على بصيرة  
في جميع ما يوحى إليه من القرآن لأنه جعله من القسم الأول من أقسام الوحي الظاهر ، ويعلم منه عدم ثبوت  
تكلمه ﷺ بما ألقى الشيطان لأنه عند زاعمه يكون قد اعتقده عليه الصلاة والسلام قرآنا ووحيا من الله  
تعالى فيجب على ماسمته أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم ذلك علما ضروريا بحيث أنه ليس كذلك في نفس  
الأمر يلزم انقلاب العلم جهلا ، واستثناء هذه المادة من العموم مما لا دليل عليه عند الزاعم سوى الخبر الذى زعم  
صحته وبنى عليه تفسير الآية بما فسرهما به وذلك أول المسئلة .

ويجوز أن يقال : إنه أراد أنه إذا وقع الاشتباه مرة اقتضى أن لا يكون عليه الصلاة والسلام على بصيرة  
في شيء مما يوحى إليه بعد لأن احتمال التأديب على تعاطى ما ليس أكمل بالنسبة إليه ﷺ قائم والعصمة من  
ذلك ممنوعة فقد وقع منه ﷺ بعد هذه القصة التى زعمها الخصم ما عوتب عليه كقصة الاسراء المشار إليها  
بقوله تعالى ( ما كان لى أن يكون له أمرى حتى يئخن فى الأرض ) الآية ، وكقصة الاذن المشار إليها بقوله  
تعالى ( عفا الله عنك لم اذنت لهم ) وكقصة زينب رضى الله تعالى عنها المشار إليها بقوله تعالى ( وإذ تقول للذى  
أنم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله  
أحق أن تخشاه ) ودعوى أن التأديب بذلك على غير التمنى مما لا تقتضيه الحكمة فلا يمكن وقوعه مما لم يقم عليه  
دليل ، وقصارى ما تفيده الآية أن الالفاء مشروط بالتمنى أو فى وقته بناء على الخلاف فى أن ( إذا ) للشرط أو  
للمجرد الظرفية وعند انتفاء ذلك الشرط أو عدم تحقق ذلك الوقت يبقى الالفاء على عدم الأصلى لأن لم يكن  
هناك ما يقوم مقام ذلك الشرط أو ذلك الوقت .

ولا شك أن صدور خلاف الأكل لاسيما إذا كان كالتنبي أو فوقه أو وقت صدوره مما يقوم مقام ذلك فيما يقتضيه فيلزم حينئذ أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم في كل وحى متوقفاً غير جارم بأنه وحى لا تلبس إلى أن يتضح له عليه الصلاة والسلام عدم صدور خلاف الأكل بالنسبة إليه منه وفي ذلك من البشاعة ما فيه ❁

واعترض على قوله في الجواب أيضاً : إن ما قاله ابن العربي قياس مع الفارق الخ بأنه غير حاسم للقبيل والقائل إذ لنا أن نقول : خلاصة ما أشار إليه ابن العربي أنه قد صح بل تواتر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي و الظاهر أنه لا يتمثل به صلى الله تعالى عليه وسلم أصلاً لا للخلصين ولا لغيرهم لعموم من - ولزوم مطابقة التعاميل المعامل وإذا لم يتمثل منا ما فلا نل يتمثل بقظة من باب أولى ، وعلله الشراح بازوم اشتباه الحق بالباطل ❁

وقالت الصوفية في ذلك : إن المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم وإن ظهر بجميع أسماء الحق تعالى وصفاته تخلقا وتحققا فمقتضى رسالته للخلق أن يكون الأظهر فيه حكماً وسلطاناً من صفات الحق سبحانه وأسمائه جل شأنه الهداية والاسم الهادي والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان فلا يظهر أحدهما بصفة الآخر ، والنبي ﷺ خالق للهداية فلوساغ ظهور إبليس بصورته لزال الاعتماد عليه عليه الصلاة والسلام فلذلك عصمت صورته ﷺ عن أن يظهر بها شيطان له ، ولا شك أن نسبة جبريل عليه السلام إليه ﷺ وكذا إلى سائر إخوانه الأنبياء عليهم السلام نسبة النبي ﷺ إلى الأمة فإذا استحال تمثّل الشيطان بالنبي بقظة أو مانما لأحد من أمته مخلصاً أو غير مخلص خوفاً للاشتباه وزوال الاعتماد وكإل التضاد فليقل باستحالة تمثله بجبريل عليه السلام لذلك ومن ادعى الفرق فقد كابر ❁

وتعقب ما ذكره في الجواب السادس بأن كون المتبع لما يعتمده وحياً للتلبس غير منقول صحيح إلا أن القول باعتقاد ما ليس قرآناً قرآناً للتلبس الناشئ عن إرادة التأديب بسبب تمى إيمان الجميع الغير المراد له تعالى ليس به ، وكون التلبس للتأديب كالسحر في الصلاة للتشريع لا يخفى ما فيه ❁

وأورد على قوله في الجواب السابع : إنه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما تابع لوثوق متبوعهم الصادق الأمين ﷺ أنه إذا فتح باب التلبس لا يوثق بالوثوق في شيء أصلاً لجواز أن يكون كل وثوق ناشئاً عن تلبس كالوثوق بأن تلك الغرائق الملا وإن شفاعتهن لقرتجى قرآن فلما تطرق الاحتمال الوثوق جاز أن يتطرق الرجوع ولا يظهر فرق بينهما فلا يعول حينئذ على جرم ولا على رجوع . وقوله فيما ذكره البيضاوي عليه الرحمة : ليس بشيء ليس بشيء لأن منع الاحتمال عند الفرق الأربع بعد القول بجواز التلبس مكابرة والآية التي ادعى دلالتها على انتفاء الاحتمال عند فريقين بعد النسخ والاحكام فيها أيضاً ذلك الاحتمال ، والحق أنه لا يسكاد بفتح باب قبول الشرائع ما لم يسد هذا الباب ❁

ولاجدى نفعا كون الحكمة المشار إليها بقوله تعالى ( والله عليم حكيم ) آية عن بقاء التلبس فلا أقل من أن يتوقف قبول معظم ما يحى به النبي عليه الصلاة والسلام إلى أن يتبين كونه ليس داخل في باب التلبس

مع أنا نرى الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم یسارعون إلى امتثال الاوامر عند اخباره صلى الله تعالى عليه وسلم ایام بوحی اللہ تعالیٰ الیہ بہا من غیر انتظار ما یجی . بعد ذلك فیہا ما یحقق أنها لیست عن تلبیس فافہم واللہ تعالیٰ الموفق •

وتوسط جمع فی أمر هذه القصة فلم یثبتوها بما أنبتہا الکورانى عفا اللہ تعالیٰ عنہ من أنه **يَلْبَسُ** نطق بما نطق عمدا معتقدا للتلبیس أنه وحی حامل لہ علی خلاف ظاہرہ ولم ینفوها بالکلیة بما فعل آجلة اثبات والیہ أمیل بل أنبتوها علی وجه غیر الوجه الذى اثبتہ الکورانى واختلفوا فیہ علی أوجه تعلم بما أسلفناه من نقل الاقوال فی الآیة وکلها عندی بما لا ینبغی أن یلتفت الیہا . وفی شرح الجوہرۃ الاوسط أن حدیث تلك الفرانیق الخ ظاہرہ مخالف للواقعات فیجب تأویلہ إن صح بما هو مذکور فی موضعه بما أقربہ علی نظر فیہ أن الشیطان ترصد قراءتہ علیہ الصلاة والسلام وكان یرتل القراءة إذ ذلک عند البیت فحين انتهى علیہ الصلاة والسلام إلى قوله تعالیٰ ( أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ) وكان منه علیہ الصلاة والسلام وقفة مالم لترتیل أدرج ذلك فی تلاوته محاکما صورته صلى اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فظن أنه من قوله علیہ الصلاة والسلام وليس به انتهى ، والنظر الذى أشار الیہ لا یخفى علی من أحاط بما قدمناه خیرا واخذت العناية بیدیہ ، وأقیح الاقوال التى رأیناها فی هذا الباب وأظهرها فسادا أنه صلى اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ادخل تلك الکلمة من تلقاء نفسه حرصا علی ایمان قومه ثم رجع عنہا ، ویجب علی قائل ذلك التوبة کبرت کلمة تخرج من افواههم إن یقولون الا کذبا ، وقرب منه ما قبل لہا كانت قرآنا منزلا فی وصف الملائكة علیہم السلام فلما توهم المشركون أنه یرید علیہ الصلاة والسلام مدح آلتهم بہا نسخت ، وأنت تعلم أن تفسیر الآیة أعنی قوله تعالیٰ ( وما أرسلنا ) الخ لا یتوقف علی ثبوت أصل لهذه القصة ، وأقرب ما قبل فی تفسیرہا علی القول بعدم الثبوت ما قدمناه ، وقیل : هو بعد صدقوا لکن عن ایہام الاحلال بمقام النبوة ونحو ذلك ، واستفت قلبک إن كنت ذا قلب سلیم . هذا وأخرج عبد ابن حمید . وابن الاباری فی المصاحف عن عمرو بن دینار قال . كان ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یقرأ ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبی ولا نوح ) فانسخ ( ولا یحدث ) والمحدثون صاحب یس . ولقمان . ومؤمن من آل فرعون . وصاحب موسى علیہ السلام • ( المُلْكُ ) أى السلطان القاهر والاستیلاء التام والتصرف علی الاطلاق ( یَوْمَئِذٍ ) أى یوم إذ تأتيہم الساعة أو عذابہا ، وقیل أى یوم إذ تزول مریتهم وليس بذلك ، ومثله ما قبل أى یوم إذ یؤمنون ( لله ) وحده بلا شریک أصلا بحيث لا یكون فیہ لأحد تصرف من التصرفات فی أمر من الامور لاحقیقة ولا یجاز أولا صورة ولا معنی بما فی الدنیا فان للبعض فیہا تصرفا صوریا فی الجلة والتوین فی إذ عوض عن المضاف الیہ ، واضافة یوم الیہ من اضافة العام إلى الخاص وهو متعلق بالاستقرار الواقع خیرا ، وقوله سبحانه ( یَحْكُمُ بَيْنَهُمْ ) جملة مستأنفة وقمت جواب سؤال نشأ من الاخبار بكون الملك یومئذ لله ، وضمیر الجمع للفریقین المؤمنین والکافرین لذكرهما أولا واشتتال التفصیل علیہما آخرا ، نعم ذکر الکافرین قبیلہ ربما یوم تخصیصہ بہم كأنه قیل : فاذا یصنع سبحانه بالفریقین حینئذ ؟ فقیل : یحکم بینہم بالمجازة ، وجوز أن تكون حالا من الاسم الجلیل ( فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ) وهم الذین لامریة لهم فیما شیر الیہ سابقا کیفما كان متعلق بالإیمان ( فی جنَّات النعیم ٥٦ ) أى مستقرون فی جنات مشتملة علی النعم

الکثیرة) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا (وہم الذین لایزولون فی مرۃ من ذلک ، وفی متعاقب الکفر احتمالات کاحتمالات متعلق الایمان ووزیادۃ وہی احتمال أن یكون متعلقہ الآیات ، والظاهر أن المراد بها الآیات التنزیلیۃ ، وجوز أن یراد بها الأدلۃ وأن یراد بها الاعمال ویتحصل مما ذکر خمسۃ عشر احتمالا فی الآیۃ ، ولعل أولها ما قرب به العطف إلی التأسیس فتأمل ، والموصول مبتدأ أول وقولہ تعالیٰ ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ مبتدأ ثان وهو إشارة إلی الموصول باعتبار اتصافہ بما فی حیز الصلۃ ، وما فیہ من معنی البعد اللایذان یبعد المنزلۃ فی الشر والفسادہ وقولہ سبحانه ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ ﴾ جملة اسمیۃ من مبتدأ وخبر مقدم علیہ وقعت خبرا للمبتدأ الثانی أو (لهم) خبر له و(عذاب) مرفع علی الفاعلیۃ بالاستقرار فی الجار والمجرور لاعتماده علی المبتدأ وجملة المبتدأ الثانی وخبرہ خبر للمبتدأ الاول ، وتصدیرہ بالفاء قیل للدلالۃ علی أن تعذیب الکفار بسبب قبائحہم ولذا جرى بأولئك ۰

وقیل لهم عذاب بلام الاستحقاق وكان الظاهر فی عذاب كما قیل ( فی جنات ) وجعل تجرید خبر الموصول الاول عنها للإیذان بأن إثابۃ المؤمنین بطریق التفضل لا لا یجیب محاسنہم بإہما ، ولا ینافی ذلک قولہ تعالیٰ ( فإم أجر غیر ممنون ) ونحوہ لأنها یقتضی وعده تعالیٰ علی الإثابۃ علیہا قد تجعل سببا ، وقیل جرى بالفاء لأن الكلام لخروجه مخرج النصفیل بتقدير أما فكأنه قیل : فإم الذین کفروا وکذبوا بآیاتنا فأولئك الخ وليس بشئ لأن ذلک یقتضی تقدير أما فی قولہ تعالیٰ ( فالذین آمنوا ) الخ ولا یتسنى فیہ لعدم الفاء فی الخبر وقولہ تعالیٰ ﴿ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ ۵۷ ﴾ صفة لعذاب مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة ، وإم تعرض لوصف هؤلاء الکفرة بعمل السيئات كما تعرض لوصف المؤمنین بعمل الصالحات قیل لظهور عدم اتصافہم بغيره أعنى العمل الصالح الذی شرعہ الله تعالیٰ علی لسان الرسول علیہ الصلاة والسلام بعد کفرہم وتکذیبہم بالآیات ، وقیل مبالغة فی تمویل أمر الکفر حيث أخبر سبحانه أن للبتصف به دون عمل السيئات عذابا مهينا ولو تعرض لذلك لأفاد أن ذلک العذاب للبتصف بالمجموع فیضعف التهويل ، والقول بأن المراد من التکذیب بالآیات عمل السيئات أو فی الكلام صنعة الاحتمال والأصل فالذین آمنوا وصدقوا بآياتنا وعملوا الصالحات فی جنات النعيم والذین کفروا وکذبوا بآياتنا وعملوا السيئات فأولئك لهم عذاب مهين خلاف الظاهر كما لا یخفى . ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أى فی الجهاد حسبا یلوح به قولہ تعالیٰ ﴿ تُهْمُ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا ﴾ أى فی تضاعف المهاجرة . وقرأ ابن عامر ( قتلوا ) بالثنید ، ومحل الموصول الرفع علی الابتداء ، وقولہ تعالیٰ ﴿ لِيُرْزَقَهُمُ اللَّهُ ﴾ جواب لقسم محذوف والجملة خبرہ علی الاصح من جواز وقوع القسم وجوابه خبراً ، ومنع أضمر قولاً هو الخبر والجملة محكية به ، وقولہ سبحانه ﴿ رِزْقًا حَسَنًا ﴾ اما مفعول ثان لیرزق علی أنه من باب التقض والذبح أى مرزوقا حسنا أو مصدر مبین للنوع ، والمراد به عند بعض ما یكون للشهداء فی البرزخ من الرزق ، ویؤیدہ ما أخرجه ابن أبی حاتم . وابن مردويه عن سلمان الفارسی رضی الله عنہ قال : سمعت رسول الله ﷺ یقول « من مات مرابطا أجرى علیه الرزق وأمن من الفئتين وارقوا وإن شئتم والذین هاجروا فی سبیل الله ثم قتلوا أو ماتوا إلی قولہ تعالیٰ حلیم » وقد نص سبحانه فی آیة أخرى علی أن الذین یقتلون فی سبیل الله تعالیٰ أحياءا

عند ربهم يرزقون وليس ذلك في تلك الآية إلا في البرزخ وقال آخرون : المراد به مالا ينقطع أبداً من نعم الجنة . ورد بأن ذلك لا اختصاص له بمن هاجر في سبيل الله ثم قتل أو مات بل يكون للؤمنين كلهم .  
وتعقب بأن عدم الاختصاص ممنوع فإن تنكير (رزقاً) يجوز أن يكون للتوزيع ويختص ذلك النوع بأولئك المهاجرين ، وقيل المراد تشريفهم وتبشيرهم بهذا الوعد الصادر ممن لا يخلف الميعاد المقترن بالتأكيد القسمي ويكفي ذلك في تفضيلهم على سائر المؤمنين كما في المبشرين من الصحابة رضی الله تعالى عنهم وفيه نظره وقال السكيتي : هو النعمة ، وقال الاصم : هو العلم والفهم كقول شعيب عليه السلام (ورزقني منه رزقا حسنا) ويرد عليهما أنه تعالى جعل هذا الرزق جزاء على قتلهم أو موتهم في تضاعيف المهاجرة في سبيل الله تعالى فلا يصح أن يكون في الدنيا ، ولعل قائل ذلك يقول : إنه في الآخرة وفيها تفاوت مراتب العلم أيضا .  
وظاهر الآية على ما قيل : استواء من قتل ومن مات مهاجراً في سبيل الله تعالى في الرتبة وبه أخذ بعضهم ، وذكر أنه لما مات عثمان بن مظعون . وأبوسلمة بن عبد الأسد قال بعض الناس : من قتل من المهاجرين أفضل ممن مات حنطاً أنفه فنزلت الآية مسوية بينهم .

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن فضالة بن عبيد الأنصاري الصحابي أنه كان بموضع ففروا بجناتين إحداهما قتيل والآخرى متوفى فمال الناس على القتيلى في سبيل الله تعالى فقال : والله ما أبالي من أذى حفرتهما بعثت اسمعوا كتاب الله تعالى فقال : (والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا) الآية .  
ويؤيد ذلك بما روى عن أنس قال : قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «المقتول في سبيل الله تعالى والمتوفى في سبيل الله تعالى بغير قتل هما في الأجر شريكان» فان ظاهر الشركة يشعر بالتسوية ، وظاهر القول بالتسوية أن المتوفى مهاجراً في سبيل الله تعالى شهيداً كالقتيل وبه صرح بعضهم ، وفي البحر أن التسوية في الوعد بالرزق الحسن لا تدل على تفضيل في المعطى ولا تسوية فان يكن تفضيل فن دليل آخر ، وظاهر الشريعة أن المقتول أفضل انتهى ، وما تقدم في سبب النزول غير مجمع عليه ، فقد روى أن طوائف من الصحابة رضی الله تعالى عنهم قالوا : يابني الله هؤلاء الذين قتلوا قد علمنا ما أعظم الله تعالى من المنير ونحن نجاهد معك كما جاهدوا فإنا إن متنا معك فنزلت ، واستدل بعضهم بهذا أيضاً على التسوية ، وقال مجاهد : نزلت في طوائف خرجوا من مكة إلى المدينة للهجرة فبعضهم المشركون وقتلهم ، وعلى هذا القول ليس المراد من المهاجرة في سبيله تعالى المهاجرة في الجهاد ، وأيا ما كان فهذا ابتداء كلام غير داخل في حيز التفصيل . ويوم ظاهر كلام بعضهم الدخول وانه تعالى أفراد المهاجرين بالذکر مع دخولهم دخولاً أولياً في الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتخيلاً لشأنهم وهو كما ترى ، ( وَإِنَّ اللَّهَ لَكُوْخَيْرُ الرَّازِقِينَ ٥٨ ) فإنه جل وعلا يرزق بغير حساب مع أن ما يرزقه قد لا يقدر عليه أحد غيره سبحانه وأن غيره تعالى إنما يرزق بما رزقه هو جل شأنه واستدل بذلك على أنه قد يقال لغيره تعالى رازق والمراد به معطى ، والأولى عندى أن لا يطلق رازق على غيره تعالى وأن لا يتجاوز عما ورد .

وأما اسناد الفعل إلى غيره تعالى كرزق الامير الجندی وأرزق فلاناً من كذا فهو آهون من اطلاق رازق ولعله مما لا بأس به ، وصرح الراغب بان الرزاق لا يقال إلا لله تعالى ، والجملة اعتراض تذييلي مقرراً لبقوله .

وقوله تعالى ﴿يُدْخِلْنَهُمْ مُدْخَلَ رِضْوَانِهِ﴾ استئناف مقرر لمضمون قوله سبحانه (ليرزقهم الله) أو بدل منه مقصود منه تأكيد. و(مدخلا) إما اسم مكان أريد به الجنة كما قال السدي وغيره أو درجات فيها مخصوصة بأولئك المهاجرين كما قيل، وقيل هو خيمة من درة بيضاء لا فمض فيها ولا وصم لها سبعون ألف مصراع، أو مصدر ميمي، وهو على الاحتمال الأول مفعول ثانٍ للدخال وعلى الثاني مفعول مطلق، ووصفه بـ(رضوانه) على الاحتمالين لما أنهم يرون إذا أدخلوا ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وقيل على الثاني: إن رضاهم لما أن أدخلوا من غير مشقة تناههم بل براحة واحترام.

وقرأ أهل المدينة (مدخلا) بالفتح والباقون بالضم ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ﴾ بالذي يرضيهم فيعطيمهم إياه أو لعليم بأحوالهم وأحوال أعدائهم الذين هاجروا لجهادهم ﴿حَلِيمٌ ٥٩﴾ فلا يعاجل أعداءهم بالعقوبة، وبهذا يظهر مناسبة هذا الوصف لما قبله وفيه أيضا مناسبة لما بعد ﴿ذَلِكَ﴾ قد حقق أمره ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ﴾ أي من جازى الجاني بمثل ما جنى به عليه، وتسمية ما وقع ابتداء عقابا مع أن العقاب يقال غير واحد جزاء الجناية لأنه يأتي عقبها وهو في الأصل شيء. يأتي عقب شيء المشاكلة أو لأن الابتداء لما كان سببا للجزاء أطلق عليه مجازا مرسلا بعلاقة السببية، وقال بعض المحققين: يجوز أن يقال: لا مشاكلة ولا مجاز بناء على أن العرف جار على إطلافة على ما يعذب به وإن لم يكن جزاء جنائية، و(من) موصولة وجوز أن تكون شرطية سد جواب القسم الآتي مسد جوابها، والجملة مستأنفة، والباء في الموضعين قيل للسبب لالآلة واليه ذهب أبو البقاء، وقال الخفاجي: باء (بمثل) آية لاسببية لثلاث تكرار مع قوله تعالى (به) والمنساق إلى ذهني القاصر كونها في الموضعين الآلة وفيما ذكره الخفاجي نظر فتأمل.

﴿ثُمَّ يُبْعَثْ عَلَيْهِ﴾ بالمعاودة إلى العقاب ﴿لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾ على من بنى عليه لاجتماع عند ذكره للانتقام منه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ٦٠﴾ تعليل للنصرة حيث كانت لمن ارتكب خلاف الأولى من العفو عن الجاني المندوب إليه والمستوجب للدسح عنده تعالى ولم ينظر في قوله تعالى (من عفا وأصلح فأجره على الله. وأن تعفوا أقرب للتقوى. ولئن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) بأن ذلك لأنه لا يلوم على ترك الأولى إذا روعي الشريعة وهي عدم العدوان. وفيه تعريض بمكان أولية العفو لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جنائية، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار للإشارة إلى أن ذلك من مقتضى الإلهام. وحل الجملة على ما ذكر أحد أوجه ثلاثه ذكرها المحضري في بيان مطابقة ذكر العفو الغفور هذا الموضع.

وثانها أنه دل بذلك على أنه تعالى قادر على العقوبة لأنه لا يوصف بالعفو إلا القادر على ضده.

قال في الكشف: فهو أي (إن الله) الخ على هذا أيضا تعليل للنصرة وأن المعاقب يستحق فوق ذلك وإنما الاكتفاء بالمثل لمكان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه، وفيه ادماج أيضا للحث على العفو وهذا وجه وجيه اه، وثالثها أنه دل بذلك على نفي اللوم على ترك الأولى حسبما قرر أو لا إلا أن الجملة عليه خير ثان لقوله تعالى (من عاقب بمثل ما عوقب به) والخبر الآخر قوله تعالى (لينصرنه الله) فيكون قد أخبر عنه بأنه لا يلومه على ترك العفو وأنه ضامن لنصرته في إخلاله ثانيا بذلك.

وجعل ذلك بعضهم من التقديم والتأخير ولا ضرورة اليه ، وقيل : إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى بل لأن المائة من كل الوجوه متمسرة ليعفو عما وقع فيها وليس بذلك . ونقل الطيبي عن الإمام أن الآية نزات في قوم مشركين لقوا قوما من المسلمين للباين بقيتنا من الحرم فقالوا : إن أصحاب محمد ﷺ يكرهون القتال في الشهر الحرام فاحملوا عليهم فنادهم المسلمون بأن يكفوا عن القتال فأبوا فقاتلهم فنصر المسلمون ووقع في أنفسهم شيء من القتال في الشهر الحرام فانزل الله تعالى الآية ، ثم قال : فعلى هذا أمر المطابقة ظاهر ويكون أوفق لتأليف النظم ، وذلك أن لفظة ( ذلك ) فصل للخطاب وقوله تعالى ( ومن عاقب ) شروع في قصة أخرى لأولئك السادة بعد قوله سبحانه ( والذين هاجروا ) الآيتين اه •

وتعقب بأن الآية تقتضى ابتداء ثم جزاء ثم بغيا ثم جزاء . والقصة لم تدل عليه إلا أن يجعل ما بينهم من التعادى معاقبة بالمثل ويجعل البغى مناواتهم لقتال المسلمين في الشهر الحرام وهو خلاف الظاهر ، وأما الموافقة لتأليف النظم فعلى ما ذكره غيره ، أي لأنهم لما ذكر حال المقتولين منهم والميتين منهم قيل الأمر ذلك فيما يرجع إلى حال الآخرة وفيها يرجع إلى حال الدنيا إنهم لهم المنصورون لأنهم بين معاقب وعاف وكلاهما منصوران أما الأول فنصا وأما الثاني فنحو الخطاب أعنى مفهوم الموافقة ، وفيه وعيد شديد للبغى وأنه مخذول في الدارين مسلوك في قرن من كان في مربة حتى آتته الساعة أو العذاب اه ، وهو كلام رصين ، ولا يعكر عليه قولهم : إنه أتى بذلك الانتصاب فتأمل . وعن الضحاك أن الآية مدنية وهي في القصاص والجراحات •

واستدل بها الشافعي على وجوب رعاية المائة في القصاص ، وعندنا لا قود إلا بالسيف كما جاء في الخبر والمراد به السلاح وخبره من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه لم يصح بتسليم صحته محمول على السياسة ، وينبغي أن يعلم أن المعاقبة بالمثل على الاطلاق غير مشروعة فإن الرجل قد يعاقب بنحو يازاني وقد قالوا : إنه إذا قيل لذلك فقال لا بل أنت زان حد هو والقائل الأول فليحفظ ( ذلك ) إشارة إلى النصر المدلول عليه بقوله تعالى ( لينصرنه ) وما فيه من معنى البعد لا يذان به لو رتبته ، وقيل لعدم ذكر المشار إليه صريحا ، ومحل الرفع على الابتداء وخبره قوله سبحانه : ﴿ بَأَنَّ اللَّهَ يُوَاجِهُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ﴾ والباء فيه سببية ، والسبب ما دل عليه ما بعد بطريق اللزوم أي ذلك النصر كائن لسبب أن الله تعالى شأنه قادر على تغليب بعض مخلوقاته على بعض والمدولة بين الأشياء المتضادة ومن شأنه ذلك •

وعبر عن ذلك بإدخال أحد الملوين في الآخر بأن يزيد فيه ما ينقص من الآخر كما هو الاوفق بالايلاج أو تحصيل أحدهما في مسكان الآخر كما قيل لابن مجمل بين كل نهارين ليلا وبين كل ليالين نهارا كما قد توهم لكونه أظهر المواد وأوضحها أو كائن بسبب أنه تعالى خالق الليل والنهار ومصرفهما فلا يخفى ما يجري فيما على أيدي عباده من الخير والشر والبغى والانتصار كاقيل ، وعلى الاول قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ ﴾ بكل المسموعات التي من جملتها ما يقول المعاقب ﴿ بصير ﴾ بكل المبصرات التي من جملتها ما يقع منه من الافعال من تمتة الحكم لا بد منه إذ لا بد للناصر من القدرة على نصر المظلوم ومن العلم بأنه كذلك ، وعلى الثاني هو تنعيم وتأكيد والاول اولى ، وقيل : لا يبعد أن يكون المعنى ذلك النصر بسبب تعاقب الليل والنهار وتناوب الازمان والادوار

إلى أن يجيء الوقت الذى قدره الملك الجبار لاتتصار المظلوم وغابته، وفيه أنه لا يحصل له ما لم يلاحظ قدرة الفاعل لذلك ، وقيل : يجوز أن تكون الإشارة إلى الاتصاف بالعفو والغفران أى ذلك الاتصاف بسبب أنه تعالى لم يؤاخذ الناس بذنوبهم فيجعل الليل والنهار سرمداً فتتعطل المصالح، وفيه أنه مع كونه لا يناسب السياق غير ظاهر لاسيما إذا لوحظ عطف قوله تعالى ( وأن الله سميع بصير ) على مدخول الباء فيما قبل، نعم الإشارة إلى الاتصاف فى قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ فالمنى ذلك الاتصاف بكال القدرة الدال عليه قوله تعالى ( يولج الليل في النهار ) الخ وكال العلم الدال عليه ( سميع بصير ) بسبب أن الله تعالى الواجب لذاته الثابت فى نفسه وحده فان وجوب وجوده ووحدته يستلزمان أن يكون سبحانه هو الموجد لسائر المصنوعات ولا بدنى إيجادها لذلك حيث كان على أبداع وجهه وأحكامه من كال العلم على ما بين فى موضعه ، وقيل : إن وجوب الوجود وحده متكفل بكل كمال حتى الوحدة أو المعنى ذلك الاتصاف بسبب أن الله تعالى الثابت الالهية وحده ولا يصلح لها إلا من كان كامل القدرة كامل العلم ﴿ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ﴾ الها ﴿ هُوَ الْبَاطِل ﴾ أى المعدوم فى حد ذاته أو الباطل الالهية، والحصر يحتمل أن يكون غير مراد وإنما جرى به المشاكلة ويحتمل أن يكون مرادا على معنى أن جميع ما يدعون من دونه هو الباطل لا بعضه دون بعض : وقيل هو باعتبار كمال بطلانه وزيادة هو هنا دون ما فى سورة لقمان من نظير هذه الآية لأن ما هنا واقع بين عشر آيات كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ولهذا أيضا زبدت اللام فى قوله تعالى الآتى ( وإن الله لهو الغنى الحميد ) دون نظيره فى تلك السورة، ويمكن أن يقال تقدم فى هذه السورة ذكر الشيطان فالهنا ذكرت هذه المؤكدات بخلاف سورة لقمان فانه لم يتقدم ذكر الشيطان هناك بنحو ما ذكر ههنا قاله النيسابورى ، ويجوز أن يكون زيادة ( هو ) فى هذا الموضع لأن المعمل فيه أزيد منه فى ذلك الموضع فأقول ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ ﴾ على جميع الأشياء (الكبير ٦٣) عن أن يكون له سبحانه شريك لاشئ أعلى منه تعالى شانا وأكبر سلطانا هـ

وقرأ الحسن ( وان ما ) بكسر الهمزة ، وقرأ نافع . وابن كثير . وابن عامر . وأبو بكر ( تدعون ) بالياء على خطاب المشركين . وقرأ مجاهد . والبيانى . وموسى الاسوارى ( يدعون ) بالياء التحتية مبنيًا للفعول على أن الواو لما فانه عبسارة عن الالهة ، وأمر التعبير عنها بما شئم ارجاع ضمير العقلاء اليها ظاهر فلا تنفصل ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من جهة العلو ( ماء ) أى ألم تعلم ذلك ، وجوز كون الرؤية بصرية نظرا للام المنزل ، والاستفهام للتقرير ، وقوله تعالى ﴿ فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ أى تصير ، وقيل تصبح على حقيقتها والحكم بالنظر إلى بعض الاماكن تمطر السماء فيها ليلا فتصبح الأرض مخضرة ، والأول أولى عطف على ( أنزل ) والفاء مغنبة عن الرابط فلا حاجة إلى تقدير بانزاله ، والتعقيب عرفى أو حقيقى وهو - إما باعتبار الاستعداد التام للاخضرار أو باعتباره نفسه وهو كما ترى ، وجوز أن تكون الفاء لمحض السبب فلا تعقيب فيها ، والدول عن الماضى إلى المضارع لافادة بقاء أثر المطر زمانا بعد زمان كما تقول : أنعم على فلان عام كذا فاروح وأغدو شاكر له ولو قلت : فرحت وغدوت لم يقع ذلك الموقم أو لاستحضار الصورة البدئية ولم ينصب الفعل فى جواب الاستفهام هنا فى شئ من القراءات فيما نعلم وصرح غير واحد بامتناعه ، فى البحر أنه



يبتنع النصب هنا لأن النفي إذا دخل عليه الاستفهام وإن كان يقتضى تقريراً في بعض الكلام هو معاملة معاملة النفي المحض في الجواب ألا ترى قوله تعالى (الست بربكم قالوا بلى) وكذلك في الجواب بالفاء إذا أجبته النفي كان على معنيين في كل منهما ينتهي الجواب فإذا قلت: ما تأتينا فتحدثنا بالنصب فالمعنى ما تأتينا محدثاً إنما تأتينا ولا تحدث، ويجوز أن يكون المعنى أنك لا تأتينا فكيف تحدثنا فالحدث متنف في الحالتين والتقرير بأداة الاستفهام كالنفي المحض في الجواب يثبت مادخلته همزة الاستفهام وينتهي الجواب فيازم من ذلك هنا إثبات الرؤية وانتفاء الاضرار وهو خلاف المراد، وأيضا جواب الاستفهام يتعقد منه مع الاستفهام شرط وجزاء ولا يصح أن يقال هنا إن تر إزال الماء أصبح الأرض مخضرة لأن اضرارها ليس مترتباً على علمك أو رؤيتك إنما هو مترتب على الانزال اهـ.

وإلى انعكاس المعنى على تقدير النصب ذهب الزمخشري حيث قال: لو نصب الفعل جواباً للاستفهام لأعطى ما هو عكس الغرض لأن معناه إثبات الاضرار فينقلب بالنصب إلى نفي الاضرار لكن تعقبه صاحب الفرائد حيث قال: لا وجه لما ذكره صاحب الكشاف ولا يازم المعنى الذي ذكر بل يلزم من نصبه أن يكون مشاركاً لقوله تعالى (ألم تر) تابعاً له ولم يكن تابعاً لانزال ويكون مع ناصبه مصدراً معطوفاً على المصدر التي تضمنه (ألم تر) والتقدير ألم تكن لك رؤية إزال الماء من السماء وإصباح الأرض مخضرة وهذا غير مراد من الآية بل المراد أن يكون إصباح الأرض مخضرة بانزال الماء فيكون حصول اضرار الأرض تابعاً للانزال معطوفاً عليه اهـ وفيه بحث.

وقال صاحب التقرير في ذلك: إن النصب بتقدير ان وهو علم للاستقبال فيجعل الفعل مترقياً والرفع جزم بأخباره وتلخيصه أن الرفع جزم بانياتيه والنصب ليس جزماً بانياتيه لأنه جزم بنفيه، ولا يخفى أنه إن صح في نفسه لا يطابق مغزى الزمخشري، وعلى أبو البقاء امتناع النصب بأمرين، أحدهما انتفاء سببية المستفهم عنه لما بعد الفاء كما تقدم عن البحر، والثاني أن الاستفهام المذكور بمعنى الخبر فلا يكون له جواب وإلى هذا ذهب الفراء فقال: (ألم تر) خبر كما تقول في الكلام اعلم أن الله تعالى يفعل كذا فيكون كذا، وقال سيبويه: وسألته يعني الخليل عن قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) فقال هذا واجب وهو تنبيه كأنك قلت: أسمع؟ وفي النسخة الشرقية من الكتاب انتبه أنزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا وقال بعض المتأخرين: يجوز أن يعتبر تسبب الفعل عن النفي ثم يعتبر دخول الاستفهام التقريرى فيكون المعنى حصل منك رؤية إزال الله تعالى الماء فاصباح الأرض مخضرة لأن الاستفهام المذكور الداخلة على النفي يكون في معنى نفى النفي وهو إثبات، فان قلت: الرؤية لا تكون سبباً لانياتيه ولا إثباتاً للاضرار، قلت: الرؤية مقهمة والمقصود هو الانزال أو هي كناية عنه لأنها تلزمه مع أنه يكفي التشبيه بالسبب كما نص عليه الرضى في ما تأتينا فتحدثنا في أحد اعتباريه، واختار هذا في الاستدلال على عدم جواز النصب أن النصب مخلص المضارع للاستقبال اللاتى الجزائية على ما قرر في علم النحو ولا يمكن ذلك في الآية الكريمة كما ترى وبالجملة إن الذي عليه المحققون أن من جواز النصب هنا لم يصب، وأن للمعنى المراد عليه ينقلب. وقرئ (مخضرة) بفتح الميم وتخفيف الضاد مثل مبقلة ومجزرة أى ذات خضرة (إن الله لطيف) أى متفضل على العباد بإيصال

منافعهم اليم برفق ومن ذلك ازال الماء من السماء واخضرار الأرض بسببه (خبير ٦٣) أي علم بدقائق الأمور ومنها مقادير مصالح عباده \*

وقال ابن عباس: لطيف بأرزاق عباده خبير بما في قلوبهم من القنوط، وقال مقاتل: لطيف باستخراج النبات خبير بكيفية خلقه، وقال الكلبي: لطيف بأفعاله خبير بأعمال عباده، وقال ابن عطية: اللطيف هو المحكم للآثار برفق، ونقل الآمدى أنه العالم بالحقائق، وأنت تعلم أنه المعنى المشهور للخبير، وفسره بعضهم بالخبير ولا يناسب المقام كتفسير اللطيف بما لا تدركه الحاسة.

(لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) خلقا وملكوا تصرفا فاللام الاختصاص التام (وَإِنَّ اللَّهَ لَهْدِي الْغَنَى)

الذي لا يتقرر إلى شيء أصلا (الحديد ٦٤) الذي حمده بصفاته وأفعاله جميع خلقه قالا أو حالا • (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ) أي جعل ما فيها من الأشياء مذلة لكم معدة لمنافعكم تتصرفون فيها كيف شئتم، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما سره من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر (وَالْفُلْكَ) بالنصب وإسكان اللام. وقرأ ابن مقسم. والكسائي عن الحسن بضمها وهو معطوف على (ما) عطف الخاص على العام تنبيها على غرابة تسخيرها وكثرة منافعها •

وجوز أن يكون عطفا على الاسم الجليل، وقوله تعالى (تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ) على الأول حال منه وعلى الثاني خبر لأن وتكون الواو قد عطفت الاسم على الاسم والخبر على الخبر وهو خلاف الظاهر. وفي البحر هو إعراب بعيد عن الفصاحة. وقرأ السليبي. والأعرج. وطلحة. وأبو حيوة. والزعفراني (والفلك) بالرفع على الابتداء وما بعده خبره والجملة مستأنفة •

وجوز أن تكون حالية، وقيل: يجوز أن يكون الرفع بالعطف على محل أن مع اسمها وهو على طرز العطف على الاسم (وَيَسْكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ) أي عن أن تقع عليها فالكلام على حذف حرف الجر وأن وما بعدها في تأويل مصدر منصوب أو مجرور على القولين المشهورين في ذلك، وجعل بعضهم ذلك في موضع المفعول لاجله بتقدير كراهة أن تقع عند البصريين، والكوفيون يقدرون لثلاث تقع،

وقال أبو حيان: الظاهر أن (تقع) في موضع نصب بدل اشتغال من السماء أي ويمنع وقوع السماء على الأرض. ورد بأن الإمساك بمعنى اللزوم يتعدى بالباء وبمعنى الكف بن وكذا بمعنى الحفظ والبخل كما في تاج المصادر وأما بمعنى المنع فهو غير مشهور. وتعقب بأنه ليس بشيء لأنه مشهور مصرح به في كتب اللغة، قال الراغب: يقال أمسكت عنه كذا أي منعت به قال تعالى (هل من مسكات رحمتي) وكنى عن البخل بالإمساك اه، وصرح به الزمخشري. والبيضاوي في تفسير قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) نعم الظاهر هو الإعراب الأول، والمراد بإمساكها عن الوقوع على الأرض حفظ تماسكها بقدرته تعالى بعد أن خلقها متماسكة، وأنا فأننا. وعدم تعلق إرادته سبحانه بوقوعها قطعا قطعا، وقيل إمساك تعالى إياها عن ذلك بجمعها عطف لاثقله ولاخفيفه، وهذا مبنى على اتحاد السماء والفلك وعلى قول الفلاسفة المشهور



السورة الكريمة ( **ثُمَّ يُبَيِّئُكُمْ** ) عند مجي. آجالكم ( **ثُمَّ يُبَيِّئُكُمْ** ) عند البعث ( **إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ** ٦٦ ) أى جحد بالنعم مع ظهورها وهذا وصف للجنس بوصف بعض أفراده ، وقيل المراد بالإنسان الكافر وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد ، وعن ابن عباس أيضا أنه قال : هو الأسود بن عبد الأسد . وأبو جهل . وأبي بن خلف ولعل ذلك على طريق التمثيل • ( **لِكُلِّ أُمَّةٍ** ) كلام مستأنف مجي. به لجزر معاصريه عليه الصلاة والسلام من أهل الأديان السماوية عن منازعته عليه الصلاة والسلام ببيان حال ما تمسكوا به من الشرائع وإظهار خطئهم في النظر أى لكل أمة معينة من الأمم الخالية والباقية ( **جَعَلْنَا** ) وضعنا وعينا ( **مَسَكًا** ) أى شريعة خاصة ، وتقديم الجار والمجرور على الفعل للقصر لا لآمة أخرى منهم ، والكلام نظير قولك لكل من فاطمة وزينب وهند وحفصة أعطيت ثوبا خاصا إذا كنت أعطيت فاطمة ثوبا أحمر وزينب ثوبا أصفر وهندا ثوبا أسود وحفصة ثوبا أبيض فانه بمعنى لفاطمة أعطيت ثوبا أحمر لا لأخرى من أخواتها ولزينب أعطيت ثوبا أصفر لا لأخرى منهم وهكذا ، وحاصل المعنى هنا عينا كل شريعة لآمة معينة من الأمم بحيث لا تتخطى أمة منهم شريعتها المعينة لها إلى شريعة أخرى لاستقلالها ولا اشتراطا ، وقوله تعالى ( **ثُمَّ نَأْسُكُوهُ** ) صفة لمنسكا مؤكدة للقصر ، والضمير لكل أمة باعتبار خصوصها أى تلك الآمة المعينة ناسكون به وعاملون لا أمة أخرى ؛ فالآمة التي كانت من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام منسكهم ما في التوراة هم عاملون به لا غيرهم ، والتي كانت من مبعث عيسى عليه السلام إلى مبعث نبينا ﷺ منسكهم ما في الانجيل هم عاملون به لا غيرهم ، وأما الآمة الموجودة عند مبعث النبي ﷺ ومن بعدهم من الموجودين إلى يوم القيامة فهم أمة واحدة منسكهم ما في القرآن ليس إلا ، والفاء في قوله سبحانه ( **فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ** ) أى أمر الدين لترتيب النهي على ما قبلها فان تعيبنه تعالى لكل أمة من الأمم التي من جعلتها آمة عليه الصلاة والسلام شريعة مستقلة بحيث لا تتخطى أمة منهم ما عين لها موجب لطاعة هؤلاء ﷺ وعدم منازعتهم إياه في أمر الدين زعما منهم أن شريعتهم ما عين لأبايهم ما في التوراة والانجيل فان ذلك شريعة لمن مضى قبيل انتساخه وهؤلاء أمة مستقلة شريعتهم ما في القرآن فحسب ، والظاهر أن المراد منهم حقيقة عن النزاع في ذلك • واختار بعضهم كونه كناية عن نبيه ﷺ عن الاتفات إلى نزاعهم المبني على زعمهم المذكور لانه أنسب بقوله تعالى الآتي ( **وَادِع** ) الخ ، وأمر الانسية عليه ظاهر إلا أنه في نفسه خلاف الظاهر ، وقال الزجاج : هو نهى له عليه الصلاة والسلام عن منازعتهم كما تقول : لا يضاربك زيد أى لا تضاربه وذلك بطريق الكناية ، وهذا إنما يجوز على ما قيل وبحث فيه في باب المفاعلة للتلازم فلا يجوز في مثل لا يضاربك زيد أن تريد لا تضاربه •

وتعقب بانه لا يساعده المقام . وقرىء ( **فَلَا يُنَازِعَنَّكَ** ) بالنون الحفيفة . وقرأ أبو مجلز . ولاحق بن حميد ( **فَلَا يُنَازِعَنَّكَ** ) بكسر الزاي على أنه من النزاع بمعنى الجذب كما في البحر ، والمبنى كما قال ابن جنى فلا يستخفك عن دينك إلى أديانهم فتكون بصورة المنزوع عن شيء إلى غيره •  
وفي الكشف أن المعنى اثبت في دينك ثباتا لا يطمعون أن يخذلوك ليزيلوك عنه ، والمراد زيادة

التثبيت له عليه الصلاة والسلام بما يهيج حيمته ويلهب غضبه لله تعالى ولدينه ومثله كثير في القرآن .  
وقال الزجاج : هو من نازعته فزعرته أزعجته أى غلبته ، فالمنى لا يغلبتك في المنازعة والمراد بها منازعة  
الجدال بمعنى أن ذلك من باب المغالبة ، لكن أنت تعلم أنها عند الجمهور تقال في كل فعل فاعلته ففعلته أقبله  
بصم العين ولا تكسر إلا شذوذاً ، وزعم الكسائي ورده العلام أن ما كان عينه أو لاه حرف حلق لا يضم بل  
يترك على ما كان عليه فيكون ما هنا على توجيحه الزجاج شاذاً عند الجمهور •

وقال سيبويه : كما في المفصل وليس في كل شيء . يكون هذا أى باب المغالبة ألا ترى أنك تقول : (١)  
نازعتني فزعرته استعنى عنه بغلبته ، ثم إن المراد من لا يغلبتك في المنازعة لا تقصر في منازعتهم حتى يغلبوك فيها ،  
وفيه مبالغة في التثبيت فليس هناك نهى له صلى الله تعالى عليه وسلم عن فعل غيره ، وهذا وما ذكرنا من تفسير  
المنسك بالشرعية هورواية عطاء عن ابن عباس واختاره القفال ، وقال الامام : هو الاقرب ، وقيل : هو مصدر  
بمعنى النسك أى العبادة ، قال ابن عطية : يعطى ذلك (هم ناسكوه) وقيل : هو اسم زمان ، وقيل : اسم  
مكان ، وكان الظاهر ناسكون فيه إلا أنه اتسع في ذلك ، وقال مجاهد : هو الذبح •

وأخرج ذلك الحاكم وصححه . والبيهقي في الشعب عن علي بن الحسن رضى الله تعالى عنهما ؛ وابن أبي حاتم  
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعبد بن حميد عن عكرمة ، وجعل ضمير (ينازعك) للمشركين ، والأمر  
المتنازع فيه أمر الذبائح لما ذكر من أن الآية نزلت بسبب قول الخزاعيين بديل بن ورقاء . وبشر بن سفيان .  
وزيد بن خميس المؤمنين مالكم تأكلون ماقتلتم ولا تأكلون ماقتل الله تعالى . ومنهم من اقتصر على جعل محل  
الزراع أمر النساءك وجعله عبارة عن قول الخزاعيين المذكور . وتعبه شيخ الاسلام بأنه مما لا سبيل إليه  
أصلاً كيف لا وانه يستدعى أن يكون أكل الميتة وسائر ما يدين به المشركون من الأباطيل من المناسك التي  
جعلها الله تعالى لبعض الأمم ولا يرتاب في بطلانه عاقل . وأجيب بأن المعنى عليه لا ينازعك المشركون في  
أمر النساءك فانه لكل أمة شريعة شرعناها وأعدناك بها فكيف ينازعون بما ليس له عين ولا أثر فيها ، وقيل :  
المعنى عليه لا تلتفت الى زراع المشركين في أمر الذبائح فانا جعلنا لكل أمة من أهل الأديان ذبحاً ما ذبحوه •  
وحاصله لا تلتفت الى ذلك فان الذبح شرع قديم للامم غير مختص بأمتك وهذا مما لا شك في صحته ، ومن قال  
بصححة الآثار وعض عليها بالنواجذ لا يكاد يجد أولى منه في بيان حاصل الآية على ما تقتضيه ، ومن لم يكن  
كذلك ورأى أن الآية متى احتملت معنى جزئياً لا محذور فيه قيل به وإن لم يذكره أحد من السلف فعليه بما  
ذكرناه أولاً في تفسير الآية ، وأياما كان الظاهر أنه إنما لم تعطف هذه الجملة كما عطف قوله تعالى (ولكل  
أمة جعلنا منسكاً لذكروا) الخ لضعف الجامع بينها وبين ما تقدمها من الآيات بخلاف ذلك . وفي الكشف  
بيانا لكلام الكشاف في توجيحه العطف هناك وتركه هنا أن الجامع هناك أقوى مقتض للعطف فان قوله تعالى  
(لكم فيها) أى في الشعائر منافع دينية ودنيوية كوجوب نحوها منتهية الى البيت العتيق كالأعادة لما في قوله  
تعالى (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات) إلا أن فيه تخصيصاً بالمخاطبين فعطف عليه  
(ولكل أمة جعلنا منسكاً) للذكر لتمام الأعادة والغرض من هذا الأسلوب أن يبين أنه شرع قديم وأنه

(١) قيل ان ذلك في الأشهر فليحفظ اه منه

لم یزل متضمنا لمنافع جلیلة فی الدارین ، وأما فیما نحن فیہ فاین حدیث النساءک من حدیث تعداد الآیات والنعم الدالة علی کمال العلم والقدرة والحسنة والرحمة ، ولعمری أن شرعیة النساءک لکل أمة وإن كانت من الرحمة والنعمة لکن النظر الی المجانسة بین النعم وما سبقت له الکلام فالحالة مقتضية للقطع ، وذكره ههنا لهذه المناسبة علی نحو خفی ضیقاه ، وهو حسن وظاهره تفسیر النسک بالذبح ۰

وذكر العالیی أن ما تقدم عطف علی قوله تعالیٰ ( ومن يعظم شعائر الله ) الخ وهو من تمة الکلام مع المؤمنین أی الامر ذاک والمطلوب تعظیم شعائر الله تعالیٰ وليس هذا ما یختص بکذا کل أمة مخصوصة بنسک وعبادة ۰ وهذه الآیة مقدمة نهی النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم عما یوجب نزاع القوم تسلية له وتعظیم لامره حیث جعل أمره منسکا وديننا یعنی شأنک وشأن أمثالك من الأنبياء والمرسلین علیهم السلام ترک المنازعة مع الجهال وتمکنهم من المناظرة المؤدية الی النزاع وملازمة الدعوة الی الترحید أو لکل أمة من الأمم الحالیة المعاندة جعلنا طریقا وديننا هم ناسکوه فلا ینازعنک هؤلاء المجادل . سمی دأبهم نسکا لاجبابهم ذک علی أنفسهم واستمرارهم علیه تهکما بهم ومسلاة لرسوله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم عما کان یلقى منهم ، وأما اتصاله بما سبق من الآیات فان قوله تعالیٰ ( ولا یزال الذین کفروا فی مرة منه ) یوجب القلع عن اندار القوم والایاس منهم ومثار کتہم والآیات المتخللة کالتأکید للمعنی التسلية فحی . بقوله تعالیٰ ( لکل أمة جعلنا منسکا هم ناسکوه فلا ینازعنک ) تحریضه لعلیه الصلاة والسلام علی الناسی بالانبياء السالفة فی متاركة القوم والامساک عن مجادلتهم بعد الایاس من ایمانهم وبنصره قوله تعالیٰ ( الله یحکم بینهم یوم القیامة ) فالربط علی طريقة الاستئناف وهو أقوى من الربط اللفظی . والذی یدور علیه قطب هذه السورة الکريمة الکلام فی مجادلة القوم ومعانديهم والنهی علیهم بشدة شکیتهم الا ترى کیف افتتحها بقوله سبحانه ( ومن الناس من یجادل فی الله ) وکررها وجعلها أصلا للمعنی المهمت به وكما شرع فی أمر کر الیه تنییتا لقب الرسول صلی الله تعالیٰ علیه وسلم ومسلاة لصدره الشریف علیه الصلاة والسلام فلا یقال : إن هذه الآیة واقعة مع ابعاد عن معناها انتهى ، ولعمری أنه أبعد عن ربوع التحقیق وفسر الآیة الکريمة بما لا یلیق . وقد تعقب فی الکشف اتصاله بما ذکر بانہ لا وجه له فقد تخلل مالا یصاح لتأکید معنی التسلية المذکورة أعنی قوله تعالیٰ ( ومن عاقب ) الآیات لاسیما علی ما آثره من جعلها فی المقالتین فی الشهر الحرام ولو سلم فلا مدخل للاستئناف وهو تمهید لما بعده أعنی قوله تعالیٰ ( فلا ینازعنک ) الخ ، وأما قوله والذی یدور علیه الخ فهو مسلم وهو علیه لاله فتأمل والله تعالیٰ الموفق للصواب ۰

( وَادْعُ ) أی وادع هؤلاء المنازعیین أو الناس كافة علی أنهم داخلون فیهم دخولا أولیا ( الی ربک ) الی توحیده وعبادته حسبما بین فی منسکهم وشریعتهم ( إِنَّکَ لَعَلِیَّ هُدًى ) أی طریق موصل الی الحق فیه استعارة مکنیة وتخیلیتها علی ، وقوله تعالیٰ ( مُسْتَقِمْ ۶۷ ) أی سوی أو أحدهما تخییل والآخر ترشیح ، ثم المراد بهذا الطریق إما الدین والشریعة أو أدلتها ، والجملة استئناف فی موضوع التعلیل • ( وَإِن جَادَلُوكَ ) فی أمر الدین وقد ظهر الحق ولزمت الحججة ( فَقُلْ ) لهم علی سبیل الوعید

﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۖ ۶۸ ﴾ من الإباطیل التي من جملتها المجادلة فمجازيكم عليها، وهذا إن أريد به  
الموادعة كما يجزم به أبو حيان فهو منسوخ بآية القتال ﴿ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ﴾ تسليبة له صلى الله تعالى عليه وسلم،  
والخطاب عام للفرقيين المؤمنين والسكافرين وليس مخصوصا بالسكافرين كالذي قبله ولا داخلا في حيز القول،  
وجوز أن يكون داخلا فيه على التغليب أى الله يفصل بين المؤمنين منكم والسكافرين ﴿ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ بالثواب  
والعقاب كما فصل في الدنيا بشيوت حجج الحق دون المبطل ﴿ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۖ ۶۹ ﴾ أى من أمر الدين،  
وقيل الجدال والاختلاف فى أمر الذبائح، ومعنى الاختلاف ذهاب كل الى خلاف مذهب اليه الآخره  
﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ ﴾ استئناف مقرر لمضعون ما قبله، والاستفهام للتقرير أى قد علمت ﴿ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾  
فلا يخفى عليه شيء من الأشياء التي من جملتها أقوال الكفرة وأعمالهم ﴿ إِنَّ ذَلِكَ ﴾ أى ما فى السماء والأرض  
﴿ فِي كِتَابٍ ﴾ هو كما روى عن ابن عباس اللوح المحفوظ، وذكر رضى الله تعالى عنه أن طوله مسيرة مائة عام  
وأنه كتب فيه مائة واثنتان فى علم الله تعالى إلى يوم القيامة، وأذكر ذلك أبو مسلم وقال: المراد من الكتاب الحفظ  
والضبط أى أن ذلك محفوظ عنده تعالى، والجمهور على خلافه، والمراد من الآية أيضا تسليته عليه الصلاة  
والسلام كأنه قيل إن الله يعلم الخ فلا يهمنك أمرهم مع علمنا به وحفظنا له ﴿ إِنَّ ذَلِكَ ﴾ أى ما ذكر من العلم  
والإحاطة بما فى السماء والأرض وكتبه فى اللوح والحكم بينكم، وقيل (ذلك) إشارة إلى الحكم فقط، وقيل إلى  
العلم فقط، وقيل إلى كتب ذلك فى اللوح، ولعل كونه إشارة إلى الثلاثة بتأويل ما ذكر أولى ﴿ عَلَى اللَّهِ سِيرٌ ۗ ۷۰ ﴾  
فان علمه وقدرته جل جلاله مقتضى ذاته فلا يخفى عليه شيء ولا يعسر عليه مقدور، وتقديم الجار والمجرور  
لمناسبة رؤس الآي أو لفرض أى يسير عليه جل وعلا لا على غيره ﴿ وَيَعْبُدُونَ مَنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ حكاية لبعض  
أباطيل المشركين وأحوالهم الدالة على كمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم وهى بناء أمرهم على غير مبنى دليل  
سمعى أو عقلى وإعراضهم عما ألقى اليهم من سلطان بين هو أساس الدين أى يعبدون متجاوزين عبادة الله  
تعالى ﴿ مَا لَهُمْ يُنْزَلُ بِهِ ﴾ أى بجواز عبادته ﴿ سُلْطَانًا ﴾ أى حجة، والتكثير للتقليل، وهذا إشارة إلى الدليل  
السمعى الحاصل من جهة الوحى •

وقوله سبحانه ﴿ وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ إشارة إلى الدليل العقلى أى ما ليس لهم بجواز عبادته علم من ضرورة  
العقل أو استدلاله، والحاصل يعبدون من دون الله ما لا دليل من جهة السمع ولا من جهة العقل على جواز  
عبادته، وتقديم الدليل السمعى لأن الاستناد فى أكثر العبادات إليه مع أن التمسك به فى هذا المقام أرجح  
فى الخلاص إن حصل لوم من التمسك بالدليل العقلى، وإن شككت فارجع إلى نفسك فيما إذا لامك شخص  
على فعل فانك تجدها ماثلة إلى الجواب بانى فعلت كذا لأنك أخبرت بى بركا بأن أفعل أ أكثر من ميلها إلى الجواب  
بانى فعلة، لقيام الدليل العقلى وهو كذا على رضاك به وإنكار ذلك مكابرة، وقد يقال: إنما قدم هنا ما يشير  
إلى الدليل السمعى لأنه إشارة إلى دليل سمعى يدل على جواز تلك العبادة منزل من جهته تعالى غير مقيد بقيد  
مخلاف ما يشير إلى الدليل العقلى فان فيه إشارة إلى دليل عقلى خاص بهم، وحاصله أن التقديم والتأخير للاطلاق

والتقييد وإن لم يكن الشئ واحدا فهم ، وقال العلامة الطيبي : في اختصاص الدليل السمعي بالسلطان والتنزيل ومقابلة بالمعلم دليل واضح على أن الدليل السمعي هو الحجة القاطعة وله القهر والغلبة وعند ظهوره تضحك الآراء وتلاشي الأقيسة ومن عكس ضل الطريق وحرم التوفيق وبقي متزلزلا في ورطات الشبه ؛ وإن شئت فانظر إلى التنكير في (سلطانا. وعلم) وقسمها على قول الشاعر :

له حاجب في كل أمر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب

لتعلم الفرق إلى آخر ما قال ، ومنه يعلم وجه للتقديم واحتمال آخر في تنوين (سلطانا) غير ما قدمنا ، وظاهره أن الدليل السمعي يفيد اليقين مطلقا وأنه مقدم على الدليل العقلي ، ومذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة أنه لا يفيد اليقين مطلقا لتوقف ذلك على أمور كلها ظنية فتكون دلالاته أيضا ظنية لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة ، والحق أنه قد يفيد اليقين في الشرعيات دون العقليات بقراءن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات \* وذكر الفاضل الرومي في حواشيه على شرح المواقف بعد بحث أن الحق أنه قد يفيد اليقين في العقليات أيضا وأما أنه مقدم على الدليل العقلي فالذي عليه علماءنا خلافا ، وأنه متى عارض الدليل العقلي الدليل السمعي وجب تأويل الدليل السمعي إلى ما لا يعارضه الدليل العقلي إذ لا يمكن العمل بهما ولا بتفضيهما ، وتقديم السمع على العقل إبطال للأصل بالفرع وفيه إبطال الفرع وإذا أدى إثبات الشئ إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه وكان باطلا لكن ظاهر كلام محيي الدين ابن العربي قدس سره في مواضع من فتوحاته القول بأنه مقدم . ومن ذلك قوله في الباب الثلاثمائة والثمانية والخمسين من أبيات :

كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم

وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم ما لك فيه قدم

وقوله في الباب الأربعمائة والاثنتين والسبعين :

على السمع عولنا فكننا أولى النهي ولا علم فيما لا يكون عن السمع

إلى غير ذلك وهو كالكثير كلامه من وراء طور العقل ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ ﴾ أي وما لهم إلا أنه عدل إلى الظاهر تسجيلا عليهم بالظلم مع تعليل الحكم به ، وجوز أن لا يكون هناك عدول ، والمراد ما بعدهم وغيرهم ودخلهم أولى ، و ( من ) في قوله تعالى ﴿ مَنْ نَصِيرَ ﴾ (٧٦) سيف خطيب ، والمراد نفي أن يكون لهم بسبب ظلمهم من يساعدهم في الدنيا بنصرة مذهبهم وتقرير رأيهم ودفع ما يخالفه وفي الآخرة بدفع العذاب عنهم \* ﴿ وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ مَا يَأْتَانَا ﴾ عطف على (يعبدون) وما بينهما اعتراض ، وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار التجددى ، وقوله تعالى ﴿ بَيِّنَات ﴾ حال من الآيات أي واضحات الدلالة على العقائد الحقّة والاحكام الصادقة أو على بطلان ما هم عليه من عبادة غير الله تعالى ﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أي في وجوههم ، والعدول على نحو ما تقدم ، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ أو لمن يصح أن يعرف كأنثامن كان ﴿ الْمُنْكَر ﴾ أي الإنكار على أنه مصدر ميمي ، والمراد علامة الإنكار أو الأمر المستتبع من التجهم والبسور والهيئات الدالة على ما يقصدونه وهو الإنسب بقوله تعالى : ﴿ يَكْفُرُونَ بِسُلْطَانِ الَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ مَا يَأْتَانَا ﴾



أى يشون ويبتشون بهم من فرط الغيظ والغضب لأباطيل أخذوها تقليداً ، ولا يخفى ما فى ذلك من الجبالة العظيمة ، وكان المراد أنهم طول دهرهم يقاربون ذلك وإلا فقد سطوا فى بعض الأوقات ببعض الصحابة التالين كما فى البحر ، والجملة فى موقع الحال من المضاف إليه ، وجوز أن يكون من الوجوه على أن المراد بها أصحابها وليس بالوجه •

وقرأ عيسى بن عمر (يعرف) بالبناء للمفعول (المتكسر) بالرفع ﴿قُلْ﴾ على وجه الوعيد والتقريع ﴿أَفَأَنْتُمْ كُمْ﴾ أى أخاطبكم أو أستمعون فأخبركم ﴿بَشَّرَ مَنْ ذَلِكُمْ﴾ الذى فىكم من غيظكم على التالين وسطوكم عليهم أو بما أصابكم من الضجر بسبب ما تلى عليكم ﴿النَّارُ﴾ أى هو أو هى النار على أنه خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب لسؤال المقدر كأنه قيل : ما هو ؟ وقيل هو مبتدأ خبره قوله تعالى :

﴿وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وهو على الوجه الأول جملة مستأنفة ، وجوز أن يكون خيراً بعد خبر •  
 وقرأ ابن أبى عمير . وبرايم بن يوسف عن الأعشى . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما ( النار ) بالنصب على الاختصاص ، وجملة ( وعدها ) النخ مستأنفة أو حال من ( النار ) بتقدير قد أو بدونه على الخلاف ، ولم يجوزوا فى قراءة الرفع الحالية على الأعراب الأول إذ ليس فى الجملة ما يوضح عمله فى الحالة وجوز فى النصب أن يكون من باب الاشتغال وتكون الجملة حينئذ مفسرة . وقرأ ابن أبى إسحق . وبرايم بن نوح عن قتبية ( النار ) بالجر على الإبدال من شر ، وفى الجملة احتمالاً الاستئناف والحالية ، والظاهر معنى أن يكون الضمير فى ( وعدها ) هو المفعول الثانى والأول الموصول أى وعد الذين كفروا بإياها ، والظاهر لفظاً أن يكون المفعول الأول والثانى الموصول كأن النار وعدت بالكفار لتأكلهم ﴿وَبَشَّرَ الْمَصِيرُ ٧٢﴾ النار ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ﴾ أى بين لكم حال مستغربة أو قصة بديعة رائقة حقيقة بان تسمى مثلاً وتسير فى الأمصار والأعصار ، وغير عن بيان ذلك بلفظ الماضى لتحقق الوقوع ، ومعنى المثل فى الأصل المثل ثم خص بمأشبهه بمروده من الكلام فصار حقيقة ثم استعير لما ذكر ، وقيل المثل على حقيقته (ضرب) بمعنى جعل أى جعله سبحانه شبهة فى استحقاق العبادة وحكى ذلك عن الأخفش ، والكلام متصل بقوله تعالى (ويعبدون من دون الله مالم ينزل به سلطاناً) ﴿فَأَسْتَمِعُوا لَهُ﴾ أى للمثل نفسه استماع تدبر وتفكير أو لاجله ما أقول فقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ إلى آخره بيان للمثل وتفسيره على الأول وتمليل لبطان جعلهم معبوداتهم الباطلة مثلاً لله تعالى شأنه فى استحقاق العبادة على الثانى ، ومنهم من جعله على ما ذكرنا وعلى ما حكى عن الأخفش تفسيراً أماغلى الأول فللمثل نفسه بمنه المجازى وأماغلى الثانى فلحال المثل بمنه الحقيقى ، فإن المعنى جعل الكفار لله مثلاً فاستمعوا لحاله وما يقال فيه ، والحق الذى لا ينكره إلا مكابر أن تفسير الآية بما حكى فيه عدول عن المتبادر •

والظاهر أن الخطاب فى (يا أيها الناس) لجميع المكلفين لكن الخطاب فى (تدعون) للكفار . واستظهر بعضهم كون الخطاب فى الموضوعين للكفار والدليل على خصوص الأول الثانى ، وقيل هو فى الأول للزمين ناداه سبحانه ليبن لهم خطأ الكافرين ، وقيل هو فى الموضوعين عام وأنه فى الثانى كما فى قولك : أتمم يابى تميم

كَلَّمَ فَلَانَا وَفِيهِ بَحْثٌ هـ

وقرأ الحسن . ويعقوب . وهرون . والحفاف . ومجرب عن أبي عمرو (يدعون) بالياء التحتية مبنيًا للفاعل كما في قراءة الجمهور . وقرأ الباقى . وموسى الأسوارى (يدعون) بالياء من تحت أيضا مبنيًا للفعول، والراجع للوصول على القراءتين السابقتين محذوف ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ أى لا يقدرون على خلقه مع صغره وحقارته ، ويدل على أن المراد نفي القدرة السابق مع قوله تعالى : ﴿وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ أى خلقه فان العرف قاض بأنه لا يقال : لن يحمل الزيدون كذا ولو اجتمعوا لخله إلا إذا أريد نفي القدرة على الحمل ، وقيل جاء ذلك من النفي بلن فانها مفيدة لنفي مؤكد فتدل على منافاة بين المنفى وهو الخلق والمنفى عنه وهو العبوات الباطلة فتفيد عدم قدرتها عليه ، والظاهر أن هذا لا يستغنى عن معونة المقام أيضا ، وأنت تعلم أن في إفادة لن النفي المؤكد خلافاً ، فذهب الزمخشرى إلى إفادتها ذلك وأن تأكيد النفي هنا للدلالة على أن خلق الذباب منهم مستحيل وقال في انمؤذجه بإفادتها التأييد هـ

وذهب الجمهور وقال أبو حيان : هو الصحيح إلى عدم إفادتها ذلك وهى عندهم أخت للنفي المستعمل عند الإطلاق بدون دلالة على تأكيد أو تأييد وأنه إذا فهم فهو من خارج وبواسطة القرائن وقد يفهم كذلك مع كون النفي بلا فلو قيل هنا لا يخلقون ذبابا ولو اجتمعوا له لفهم ذلك ، ويقولون في كل ما يستدل به الزمخشرى لمدعاه : إن الافادة فيه من خارج ولا يسلّمون أنها منى وان يستطیع إثباته أبداً ، والاتصا له بأن سيفعل في قوة مطلقة عامة ولن يفعل نقيضه فيكون في قوة الدائمة المطلقة ولا يتأتى ذلك إلا بإفادة لن التأييد ليس بشئ أصلا كما لا يخفى ، وكان الذى أوقع الزمخشرى في الغفلة فقال ما قال اعتماداً على ما لا يتنص دليلا لشدة التعصب لمدعاه الباطل واعتقاده العاطل نسأل الله تعالى أن يحفظنا من الخذلان ، والذباب اسم جنس ويجمع على أذبة وذبان بكسر الذال فهما وحكى في البحر ضمها في ذبان أيضا ، وهو مأخوذ من الذب أى الطرد والدفع أو من الذب بمعنى الاختلاف أى الذهاب والعود وهو أنسب بحال الذباب لما فيه من الاختلاف حتى قيل : إنه منحوت من ذب أب أى طرد فرجع ، وجواب (لو) محذوف للدلالة ما قبله عليه ، والجملة معطوفة على شرطية أخرى محذوفة ثقة بدلالة هذه عليها أى لو لم يجتمعوا له وبتعاروا عليه لن يخلقوه ولو اجتمعوا له وتعاروا نواعيه لن يخلقوا وهما في موضع الحال كأنه قيل : لن يخلقوا ذبابا على كل حال •

وقال بعضهم : الواو للحال (ولو اجتمعوا له) بجوابه حال ، وقال آخرون : إن (لو) هنا لا تحتاج إلى جواب لأنها ناسخت عن معنى الشرطية وتخصت للدلالة على الفرض والتقدير ، والمعنى لن يخلقوا ذبابا مفروضا اجتماعهم ﴿وَإِنْ يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا﴾ بيان لعجزهم عن أمر آخر دون الخلق أى وإن يأخذ الذباب منها شيئا ﴿لَا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ﴾ أى لا يقدروا على استنقاذه منه مع غاية ضعفه •

والظاهر أن استنقذ بمعنى نقد ، وفي الآية من تجزيهم في اشراكهم بالله تعالى القادر على جميع الممكنات المتفرد بإيجاد كافة الموجه دات عجزه لا تقدر على خلق أقل الأحياء وأذلها ولو اجتمعوا له ولا على استنقاذ

ما یختطفه منهم ما لا یخفی . والآیة وإن كانت نازلة فی الأصنام فقد كانوا یأیروا عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما یطلونها بالزعفران ورؤسها بالعسل ویلقون علیها فیدخل الذباب من الكوی فیأكله ، وقیل : كانوا یضمخونها بأنواع الطیب فكان الذباب ینذهب بذلك إلا أن الحکم عام لسائر المعبودات الباطلة .

(ضَعَفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ۷۳) تذیل بمآقبل اخبار أروع عجب والطالب عابد غیر الله تعالی والمطلوب الآلهة كاری عن السدی . والضحاک ، وكون عابد ذلك طالبا لدعائه اياه واعتقاده نفعه ، وضعفه طلبه النفع من غیر حبه ، وكون الآخر مطلوبا ظاهراً كضعفه ، وقیل الطالب الذباب یطلب ما یسلبه عن الآلهة والمطلوب الآلهة علی معنی المطلوب منه ما یسلب .

وروی ابن مردويه . وابن جریر . وابن المنذر عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما واختاره الزمخشری أن الطالب الأصنام والمطلوب الذباب ، وفی هذا التذیل حیث ذابم التسویة وتحقیق أن الطالب أضعف لأنه قدم علیه أن دنا الخالق الأقل هو السالب وذلك طالب خاب عن طلبته ولما جعل السلب المسلوب لهم وأجرام مجرى العقلاء أثبت لهم طلباً ولما بین أنهم أضعف من أذل حیوانات نبه به علی مكان التهكم بذلك . ومن الناس من اختار الأول لأنه أنسب بالسیاق إذ هو لتجملهم وتحقیر الهتهم فناسب ارادتهم وآهتهم من هذا التذیل .

(مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) قال الحسن . والفراء : أى ما عظموه سبحانه حق تعظیمه فان تعظیمه تعالی حق تعظیمه أن یوصف بما یوصف به نفيه و یعبد كما أمر أن یعبد وهؤلاء لم یفعلوا ذلك فانهم عبدوا من دونه من لا یصلح للعبادة أصلاً وفی ذلك وصفه سبحانه بما نزه عنه سبحانه من ثبوت شريك له عز وجل .

وقال الأخفش : أى ما عرفوه حق معرفته فان معرفته تعالی حق معرفته التصدیق به سبحانه . ووصفاً بما وصف به نفسه وهؤلاء لم یصدقوا به كذلك لشركهم به وعبادتهم من دونه من سمعت حاله ، وقیل : حق المعرفة أن یعرف سبحانه بكنهه وهذا هو المراد فی قوله علیه الصلاة والسلام «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» . وأنت تعلم أن الظاهر أن قوله تعالی (ما قدروا) الخ اخبار عن المشركین وذم لهم ومتى كان المراد منه نفی المعرفة بالكنه كان الأمر مشتركاً بينهم و بین الموحدین فان المعرفة بالكنه لم تقع لأحد من الموحدین أيضاً عند المحققین ویشیر الى ذلك الخبر المذكور لدلالته علی عدم حصولها لأهل الأنبياء علیه وعلیهم الصلاة والسلام وإذا لم تحصل له ﷺ فدم حصولها لغيره بالطریق الأولى ، واحتمال حمل المعرفة المنفية فیهِ علی اکتناه الصفات لا یخفى حاله ، وكذا احتمال حصول المعرفة بالكنه له علیه الصلاة والسلام بعد الاخبار المذكور ، وقوله ﷺ «تفكروا فی آلام الله تعالی ولا تمكروا فی ذاته فانكم لن تقدروا قدره» .

والظاهر عمرم الحکم دون اختصاصه بالمخاطبین إذ ذاك ، وقول الصدیق الأكبر رضی الله تعالی عنه : العجز عن درك الادراك إدراك ، وقول علی كرم الله تعالی وجهه متباً له بیئنا : والبحث عن سر ذات الله إشراك بل قال حجة الاسلام الغزالی . وشيخه إمام الحرمين . والصوفية . والفلاسفة بامتناع معرفته سبحانه بالكنه . ونقل عن ارسطو أنه قال فی ذلك : كما تعترى العين عند التحديق فی جرم الشمس ظلثة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعترى العقل عند إرادة اکتناه ذاته تعالی حيرة ودهشة تمنعه عن اکتناهاه سبحانه .

ولایخفی أنہ لا یصاح بہرہا ناً للامتناع وغایہ ما یقال: إنہ خطابی لا یحصل بہ إلا الظن الغیر الکافی فی مثل هذا المطلب، ومثله الاستدلال بأن جمیع النفوس المجردة البشریة وغیرہا مہذبة کانت أو لا ناقص تجرداً وتنزہا من الواجب تعالیٰ والناقص ینتفع لہ اکتناء من هو أشد تجرداً وتنزہا منہ کامتناع اکتناء المادیات للجردات، וכذا الاستدلال بکونہ تعالیٰ أقرب الینا من جبل الورد یمتنع إدراکہ کما یمتنع إدراک البصر ما اتصل بہ، وأحسن من ذلك کله ما قیل: إن معرفة کنہہ لیست بدہیة بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت فلا تحصل لأحد فی وقت بالضرورة فتکون کسبیه والکسب إما محدد تام أو ناقص وهو محال مستلزم لترکب الواجب لوجوب ترکیب الحد من الجنس القریب أو البعید ومن الفصل مع أن الحد الناقص لا یفید الکنہ، وأما الحد البسیط بمفرد فحال بداهة فإن ذلك المفرد إن کان عین ذاته یلزم توقف معرفة الشئ علی معرفة نفسه من غیر مغایرة بینہما ولو بالأجمال والتفصیل کما فی الحد المركب مع حده التام، وإن کان غیرہ فلا یكون حدًا بل هو رسم أو مفهوم آخر غیر محمول علیہ وإما برسم تام أو ناقص ولا شئ منہما مما یفید الکنہ بالضرورة ۵

واعترض بأن عدم إمكان البداهة بالنسبة إلى جمیع الأشخاص وإلى جمیع الأوقات یحتاج إلى دلیل فر بما تحصل بعد تہذیب النفس بالشرائع الحقة وتجریدها عن الكدورات البشریة والعوائق الجسادیة، ولو سلینا عدم إمكان البداهة كذلك فلنا أن نختار كون المعرفة مما تکتسب بالحد التام المركب من الجنس والفصل وغایہ ما یلزم منہ الترتیب العقلي وليس بمحال إلا إن قلنا بانہ یستلزم الترتیب الخارجی المستلزم للاحتیاج إلى الاجزاء المنافی لوجوب الوجود، ونحن لا نقول بذلك لأن المختار عند جمع أن اجزاء الماهیة مأخوذة من أمر واحد بسیط وهي متحدة ماهیة ووجوداً فتکون أموراً انتزاعیة لا حقیقیة فلا استلزام، نعم ینبغي أن یقال: إن قلنا: إن الاجزاء مأخوذة من أمور متغايرة بحسب الخارج لكن لا نقول بہ لأنه إن قیل فینتد بتغاير الاجزاء أنفسها ماهیة ووجوداً کما ذهب الیہ طائفة یرد لزوم عدم صحیح الحمل بینہما ضرورة أن الموجودین بوجودین متغايرین لا یحمل أحدهما علی الآخر کزید وعمرو، وإن قیل بتغايرها ماهیة لا وجوداً لیسح الحمل کما ذهب الیہ طائفة أخرى یرد لزوم قیام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهیة، ولو سلینا الاستلزام بین الترتیب العقلي والترکب الخارجی فلنا أن نقول: لا نسلم أنہ لا شئ من الرسم مما یفید الکنہ بالضرورة کیف وهو مفید فینا إذا کان الکنہ لازماً للرسم لزوماً بینا بالمعنی الاخص بل یمکن إفادة کل رسم إیاه علی قاعدة الاشمري من استناد جمیع امکانات الیہ تعالیٰ بلا شرط وإن لم تقع تلك الافادة أصلاً إذ الکلام فی امتناع حصول الکنہ بالکسب کذا قالوا \*

واستدل الملاحظون علی نفی الاجزاء العقلیة لہ تعالیٰ بأن حقیقته سبحانه انیة محضة ووجودہ بحت فلو کان لہ عز وجل جنس وفصل لکان جنسه مفتقراً إلى الفصل لانی مفهومه ومعناه بل فی أن یوجد ویحصل بالفعل فینتد یقال: ذلك الجنس لا یخلو إما أن ینتد وجوداً محضاً أو ماهیة غیر الوجود، فعلى الأول یلزم أن ینتد ما فرضنا فصلاً لیس بفصل إذ الفصل ما به یوجد الجنس وهذا إما ینتد وجوداً محضاً لیس حقیقة الجنس حقیقة الوجود، وعلى الثاني یلزم أن ینتد الواجب تعالیٰ ذا ماهیة وقد حقق أن نفس الوجود حقیقته بلا شوب، وأیضاً لو کان لہ تعالیٰ جنس لکان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهریة

فيكون مشاركا لسائرهما في الجنس ؛ وقد برهن على إمكانها وحقق أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقا لكان تنمنا على كل فرد فاذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومبني هذا أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود والبحث وهو بما ذهب الحكماء، واجلة من المحققين، وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدرى الذى لا يجهله احد فانه مما لاشك في استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدواني وأطال الكلام فيه في حواشيه على شرح التجريد وفي شرحه للباطل النورية وفي غيرهما من رسائله، وللصدر ( ١ ) في هذا المقام والبحث في كلام الجلال كلام طويل عريض وقد حقق الكلام بطرز آخر يطلب من كتابه الاسفار بيد أنا نذكر هنا من كلامه سؤالاً وجواباً يتعلقان فيما نحن فيه فنقول :

قال فان قلت : كيف يكون ذات البارى سبحانه عين حقيقة الوجود والوجود بديهى التصور وذات البارى مجهول الكنه ؛ قلت : قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الإدراك وضعف الوجود ههنا صاراً منشأين لاحتجابه تعالى عنا وإلا فذاته تعالى في غاية الاشراق والانارة، فان رجعت وقلت : إن كان ذات البارى نفس الوجود فلا يتخلو اما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه تعالى مفهوم الشيء، وعلى الاول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهى التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضى أن يكون حقيقته تعالى غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما إذا سمي انسان بالوجود ومن البين أنه لا أثر لهذه التسمية في الاحكام وأن هذا القسم راجع إلى الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه ويلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد برهن أن كل ذى ماهية معلول، وعلى الثاني وهو أن يصدق عليه تعالى صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يغيثه عن السبب بل يستدعى أن يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم فأقول، منشأ هذا الاشكال حسابان أن معنى كون هذا المشترك عرضيا أن للمعروض موجودية وللعارض موجودية أخرى كالمشئ بالنسبة إلى الحيوان والضاحك بالقياس إلى الانسان وليس كذلك بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية إلى الانسان والحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الانسانية صح أن يقال: إنها عين الانسان لانها مرآة لملاحظته وحكاية عن جهته صح أن يقال: إنها غيره لانها أمر نسبي والانسان ماهية جوهرية، وبالجملة الوجود ليس كالمكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه بل كالسواد الذى قد يراد به نفس المعنى النسبي أعنى الاسودية وقد يراد به ما يكون به الشيء أسود أعنى الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الاسودية وإذا فرض جسم متصف به لم يحز أن يقال ان ذاته عين الاسودية مع أن هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع، إذا تقرر هذا قلنا في الجواب في التردد الاول: نختار الشق الاول وهو أن الوجود حقيقة الذات قولك في التردد الثاني إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الخ نختار

(١) ويسمى صدر الدين الشيرازى وهو غير صدر الدين الشيرازى معاصر الملا جلال اه منه

منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم حكاية عنه فان للوجود عندنا حقيقة في كل موجود كما أن للسواد حقيقة في كل أسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالناقص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما أن السوادات متفارته في السوادية بعضها أقوى وأشده بعضها أضعف وأنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفارته في الموجودية كالألوان ونقصانها، ولنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شق الترتيد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى وإن كان عرضيا بمعنى أنه ليس له بحسب كونه مفهوما عنوانيا وجود في الخارج حتى يكون عينا شىء لكننه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصدق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشيئا آخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة، فعلى هذا لا يرد علينا قولك: صدق الوجود عليه لا يفغنه عن السبب لأنه لم يكن يفغنه عن السبب لو كان موجوده بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصه من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود أو لم يحمل، والذى ذهب الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهى الذى يصدق على الاينات والخصوصيات الوجودية انتهى، وما أشار إليه من تعدد الوجودات قال به المشاؤون وهى عند الاكثرين حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا مجرد عارض الاضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة والافصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها، وقال بعضهم بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وكذا وجود المجردات ووجود الاجسام، وقالت طائفة من الحكماء المتألهين إنه ليس في الخارج الوجود واحد شخصى مجهول الكنه وهو ذات الواجب تعالى شأنه وأما الممكنات المشاهدة فليس لها وجود بل ارتباط بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات ونسبة إليه، نعم يطلق عليها انها موجودة بمعنى أن لها نسبة إلى الواجب تعالى ففهوم الموجود أعنى من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة إليه نحو من الانتساب وصدق المشتق لابنائى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه إلى عدم قيامه بالغير ولا كون ماصدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدأ لامعروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد والمشمس على أن امر اطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لاعبرة به في تصحيح الحقائق، وقالوا: كون المشتق من المعقولات الثانية والبدهييات الأولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الامور ولا يتخفى ما فيه من الانظار، ومثله مادار على السنطائفة من المتصرفه من أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما ومعدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تمليلًا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن اخذ مع المطلق فركب أو مجرد المعروض فتحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وتمعنهم هذا أو هن من بيت العنكبوت، والذى حققته من كتب الشيخ الاكبر قدس سره وكتب أصحابه أن الله سبحانه ليس عبارة عن الوجود المطلق بمعنى الكلى الطبيعى الموجود في الخارج في ضمن أفراده ولا بمعنى أنه معقول في النفس. مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى أن ما في النفس لو وجد في أى شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت أصلا

بل بمعنى عدم التقييد بغيره مع كونه موجودا بذاته، ففي الباب الثاني من الفتوحات أن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول من شيء ولا لشيء بل هو خالق المعلولات والملل. والمالك القدوس الذي لم يزل وفي النصوص للصدر القنوي تصور اطلاق الحق يشترط فيه أن يتعمل بمعنى أنه وصف سابي لا بمعنى أنه اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن المحصر أيضا في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك وللتزويه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع ه

وذكر بعض الاجلة أن الله تعالى عند السادة الصوفية هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته الجامع لكل كمال المنزه عن كل نقص المتجلى فيما يشاء من المظاهر مع بقاء التنزيه ثم قال: وهذا ما يقتضيه أيضا قول الاشعري بأن الوجود عين الذات مع قوله الأخير في كتابه الابانة باجراء التشابهات على ظواهرها مع التنزيه بليس كمثل شيء ه

وتحقيق ذلك أنه قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بحسبها لاسيلا إلى الرابع لأن التركيب من لوازمه الاحتياج ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحققها الخارجي إلى الوجود ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها والاحتياج في الجميع يناق الوجود الذاتي فتعين الأول فالواجب سبحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، ثم هو إما أن يكون مطلقا بالاطلاق الحقيقي وهو الذي لا يقابله تقييد القابل لكل اطلاق وتقييد وإما أن يكون مقيدا بقيد مخصوص لاسيلا إلى الثاني لأن المركب من القيد ومعرّضه من لوازمه الاحتياج المتناهي للوجود الذاتي فتعين الأول فواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطابق بالاطلاق الحقيقي، وأهل هذا القول ذهبوا إلى أنه ليس في الخارج إلا وجود واحد وهو الوجود الحقيقي وأنه لا موجود سواه وماهيات الممكنات أمور معدومة متميزة في أنفسها تميزا ذاتيا وهي ثابتة في العلم لم تشم رائحة الوجود ولا تشمه أبدا لكن تظهر أحكامها في الوجود المفاض وهو النور المضاف ويسمى العياء والحق الخلق به وهؤلاء هم المشهورون بأهل الوحدة، ولعل القول الذي نقلناه عن بعض الحكماء المتأهلين يرجع إلى قولهم وهو طور ما وراء طور العقل وقد فضل بسببه أقوام وخرجوا من ربة الاسلام، وبالجملة إن القول بأن حقيقة الواجب تعالى غير معلومة لأحد علما اكتتابها احاطيا عقليا أو حسيا معا لاشبهة عندي في صحته واليه ذهب المحققون حتى أهل الوحدة، والقول بخلاف ذلك المحكي عن بعض المتكلمين لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا، ولأدرى هل تمكن معرفة الحقيقة أولا تمكن ولعل القول بعدم إمكانها أوفق بعظمته تعالى شأنه وجب عن إحاطة العقول سلطانه، وأما شهود الواجب بالبصر في وقوعه في هذه النشأة خلاف بين أهل السنة وأما في النشأة الآخرة فلا خلاف فيه سوى أن بعض الصوفية قالوا: إنه لا يقع إلا باعتبار مظهر ما وأما باعتبار الاطلاق الحقيقي فلا، وأما شهوده سبحانه بالقلب فقد قيل بوقوعه في هذه النشأة لكن على معنى شهود نوره القدسي ويختلف ذلك باختلاف الاستعداد لاعلى معنى شهود نفس الذات والحقيقة ومن ادعى ذلك فقد اشتبه عليه الأمر فادعى مادعى ه

ہذا ومن الناس من قال: لا مانع من أن يراد من (حق قدره) حق معرفته ويراد من حق معرفته المعرفة بالكنه وكونها غير حاصله لأحد مؤمنًا كان أو غيره لا يضر فيها نحن فيه لأن المراد إثبات عظمته تعالى المنافقة لما عليه المشركون وكونه سبحانه لا يعرف أحد كنه حقيقته يستدعي العظمة على أهم وجه فتأمل جميع ذلك والله تعالى الموفق للصواب ۵

(إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ) على جميع الممكنات (عَزِيزٌ ۷۴) غالب على جميع الأشياء وقد علمت حال آلهتهم المقهورة لأذل العجزة، والجملة في موضع التعليل لما قبلها (اللَّهُ يَصْطَفِي) أي يختار (مَنْ الْمَلَائِكَةُ رُسُلًا) يتوسطون بينه تعالى وبين الأنبياء عليهم السلام بالوحى (وَمَنْ النَّاسُ) أي ويصطفى من الناس رسلا يدعون من شاء إليه تعالى و يبلغونهم ما نزل عليهم والله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، وتقديم رسل الملائكة عليهم السلام لأنهم وسائط بينه تعالى وبين رسل الناس، وعطف (من الناس) على (من الملائكة) وهو مقدم تقدير على (رسلا) فلا حاجة إلى التقدير وإن كان رسل كل موصوفة بغير صفة الآخرين كما أشرنا إليه، وقيل: إن المراد الله يصطفى من الملائكة رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به من الطاعات ومن الناس رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به أيضا وهذا شروع في إثبات الرسالة بعد هدم قاعدة الشرك وردم دعائم التوحيد ۵

وفي بعض الأخبار أن الآية نزلت بسبب قول الوليد بن المغيرة (أنزل عليه الذكر من بيننا) الآية وفيه إيراد لقول المشركين الملائكة بنات الله ونحوه من أباطيلهم (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ) بجميع السموعات ويدخل في ذلك أقوال الرسل (بَصِيرٌ ۷۵) بجميع المبصرات ويدخل في ذلك أحوال المرسل إليهم، وقيل: إن السمع والبصر كناية عن علمه تعالى بالأشياء كلها بقرينة قوله سبحانه: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ) لأنه كالتفسير لذلك، ولعل الأول أولى، وهذا تعميم بعد تخصيص، وضمير الجمع للكافرين على ما قيل: أي يعلم مستقبل أحوالهم وماضيها، وعن الحسن أول أعمالهم وآخرها، وعن علي بن عيسى أن الضمير لرسل الملائكة والناس والمعنى عنده يعلم ما كان قبل خلق الرسل وما يكون بعد خلقهم (وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ ۷۶) كلها لا إلى غيره سبحانه لا اشتراكا ولا استقلالاً لأنه المالك لها بالذات فلا يستل جل وعلا عما يفعل من الاصطفاة وغيره كذا قيل، ويعلم منه أنه مرتبط بقوله تعالى: (اللَّهُ يَصْطَفِي) الخ وكذا وجه الارتباط، ويجوز أن يكون مرتبطا بقوله سبحانه: (يعلم) الخ على معنى واليه تعالى ترجع الأمور يوم القيامة فلا أمر ولا نهى لاحد سواه جل شأنه هناك فيجازى فلا حسبنا علم من أعماله ولعله أولى مما تقدم ويمكن أن يقال: هو مرتبط بما ذكر لكن على طرز آخر وهو أن يكون إشارة إلى تعميم آخر للعلم أي إليه تعالى ترجع الأمور كلها لأنه سبحانه هو للفاعل لها جميعا بواسطة وبلا واسطة أو بلا واسطة في الجميع على ما يقوله الأشعري فيكون سبحانه عالما بها ۵ ووجه ذلك على ما فرقه بعضهم أنه تعالى عالم بذاته على أهم وجه وذاته تعالى علة مقتضية لما سواه والعلم التام بالعلة أو بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمولوها فيكون علمه تعالى بجميع ما عده لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عده تابع لوجود ذاته سبحانه وفي ذلك بحث طويل عريض ۵

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا) أي صلوا وعبر عن الصلاة بهما لأنهما أعظم أركانها وأفضلها



والمراد أن مجموعهما كذلك وهو لا ينافي تفضيل أحدهما على الآخر ولا تفضيل القيام أو السجود على كل واحد واحد من الأركان ، وقيل : المعنى اخضعوا لله تعالى وخرؤا له سجدا ، وقيل : المراد الأمر بالركوع والسجود بمعناها الشرعي في الصلاة فانهم كانوا في أول إسلامهم يركعون في صلاتهم بلا سجود تارة ويسجدون بلا ركوع أخرى فامروا بفعل الأمرين جميعا فيها حكاهما في البحر ولم يره في أثر يعتمد عليه ، وتوقف فيه صاحب المواهب وذكروا الفراء بلا سند ﴿وَأَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ بسائر ما تعبدكم سبحانه به كما يؤذن به ترك المتعلق ، وقيل : المراد أمرهم بأداء الفرائض .

وقوله تعالى ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ تعميم بعد تخصيص أو مخصوص بالتوافل وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه أمر بصلة الأرحام ومكارم الاخلاق ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْهَمُونَ ۗ﴾ في موضع الحال من ضمير المخاطبين أى افعلوا كل ذلك وأتمم ارجون به الفلاح غير متقين به واثقين باعمالكم ، والآية آية سجدة عند الشافعي . واحمد . وابن المبارك . واسحق رضى الله تعالى عنهم لظاهر ما فيها من الأمر بالسجود ولما تقدم عن عقبه بن عامر رضى الله تعالى عنه قال قلت : يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدة ؟ قال : نعم فمن لم يسجد لها فلا يقرأها ، وبذلك قال على كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وابنه عبد الله . وعثمان . وأبو الدرداء . وأبو موسى . وابن عباس في إحدى الروايتين عنه رضى الله تعالى عنهم ، وذهب ابو حنيفة ، ومالك . والحسن . وابن المسيب . وابن جبير . وسفيان الثوري رضى الله تعالى عنهم إلى أنها ليست آية سجدة ، قال ابن الهمام : لأنها مقرونة بالأمر بالركوع والمعهود في مثله من القرآن كونه أمراً بما هو ركن للصلاة بالاستتراء نحو (اسجدى وار كمي) وإذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال ، وما روى من حديث عقبه قال الترمذى : استناده ليس بالقوى وكذا قال أبو داود . وغيره انتهى .

واتصر الطيبي لامامه الشافعي رضى الله تعالى عنه فقال : الركوع مجاز عن الصلاة لاخصاصه بها واما السجود فلما لم يختص حمل على الحقيقة لعدم الفائدة ولأن العدول إلى المجاز من غير صاردف أو نكته غير جائز والمقارنة لا توجب ذلك ، وتعقبه صاحب الكشاف بان القائل أن يقول : المقارنة تحسن ذلك ، وتوافق الامرين في الفرضية أو الايجاب على المذهبين من المقتضيات أيضا ، ثم رجع إلى الانتصار فقال : الحق إن السجود حيث ثبت ليس من مقتضى خصوص تلك الآية لأن دلالة الآية غير مقيدة بحال التلاوة بل إنما ذلك بفعل الرسول ﷺ أو قوله فلا مانع من كون الآية دالة على فرضية سجود الصلاة ومع ذلك أشرع السجدة عند تلاوتها لما ثبت من الرواية الصحيحة ، وفيه أنه إن أراد أن ما ثبت دليل مستقل على مشروعيتها من غير مدخل للآية فذلك على ما فيه بالملم لا يقوله الشافعي ولا غيره ، وإن أراد أن الآية تدل على ذلك كما تدل على فرضية سجود الصلاة وما ثبت كاشف عن تلك الدلالة فذلك قول بخفاء تلك الدلالة والتزام أن الأمر بالسجود لمطابق الطلب الشامل لما كان على سبيل الايجاب كما في طلب سجود الصلاة ولما كان على سبيل النذب كما في طلب سجود التلاوة فانه سنة عند الشافعي رضى الله تعالى عنه ولعله يتعين عنده ذلك ولا محذور فيه بل لا معدل عنه إن صح الحديث لكن قد سمعت أنفا ما قيل فيه ، ولك أن تقول : إنه قد قوى بما أخرجه أبو داود . وابن ماجه . وابن مده به والبيهقي عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في

القرآن منها ثلاث في المفصل ٥

وفي سورة الحج سجدتان وبعمل كثير من الصحابة رضى الله تعالى عنهم الظاهر في كونه عن سماع منه

ﷺ أو رؤيته لفعله ذلك (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ) أى لله تعالى أو في سبيله سبحانه، والجهاد كما قال الراغب استمراغ الوسع في مدافعة العدو وهو ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر كالكفار، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس وهى أكبر من مجاهدة العدو الظاهرة كما يشعر به ما أخرج البيهقي وغيره عن جابر قال: قدم على رسول الله ﷺ قوم غزاة فقال: «قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، وما الجهاد الا كبر؟ قال مجاهدة العبد هواه» وفي إسناده ضعف معتبر في مثله ٥

والمراد هنا عند الضحاك جهاد الكفار حتى يدخلوا في الاسلام، وبقضى ذلك أن تكون الآية مدنية لأن الجهاد إنما أمر به بعد الهجرة. وعند عبد الله بن المبارك جهاد الهوى والنفس، والأولى أن يكون المراد به ضروبه الثلاثة وليس ذلك من الجمع بين الحقيقة والجاز في شىء، وإلى هذا يشير ما روى جماعة عن الحسن أنه قرأ الآية وقال: إن الرجل ليجاهد في الله تعالى وما ضرب بسيف، ويشمل ذلك جهاد المبتدعة والفسقة فانهم أعداء أيضا ويكون بزجرهم عن الابتداع والفسق (حَقَّ جِهَادُهُ) أى جهاداً فيه حقاً فقدم حقاً وأضيف على حد مجرد تغطية وحذف حرف الجر وأضيف جهاد الى ضميره تعالى على حد قوله ٥ ويوم شهدناه سلباً وعمراً ٥ وفي الكشف الاضافة تكون لأدنى ملائمة واختصاص فلما كان الجهاد مختصاً بالله تعالى من حيث أنه مفعول لوجه سبحانه ومن أجله صحت اضافته اليه، وأياماً كان فنصب (حق) على المصدرية، وقال أبو البقاء: لأنه نعت لمصدر محذوف أى جهاداً حق جهاده، وفيه أنه معرفة فكيف يوصف به النكرة ولا لأن أحدًا يزعم أن الاضافة اذا كانت على الاتساع لا تفيد تعريفاً فلا يتعرف بها المضاف ولا المضاف اليه، والآية تدل على الأمر بالجهاد على أتم وجه بأن يكون خالصاً لله تعالى لا يخشى فيه لومة لائم وهى بحكمة ٥

ومن قال كجهاد. والكلبي: إنها منسوخة بقوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) فقد أراد بها أن يطاع سبحانه فلا يعصى أصلاً وفيه بحث لا يخفى، وأخرج ابن مردويه عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قال: قال لى عمر رضى الله تعالى عنه (السنا كنا نقرأ وجاهدوا في الله حق جهاده في آخر الزمان كما جاهدتم في أوله)؟ قلت: بلى ففي هذا يأمر المؤمنين؟ قال: إذا كانت بنو أمية الامراء وبنو المعيرة الوزراء، وأخرجه البيهقي في الدلائل عن المسور بن مخرمة رضى الله تعالى عنه قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف فذكره، ولا يخفى عليك حكم هذه القراءة، وقال النيسابورى: قال العلماء لو صحت هذه الرواية فلعل هذه الزيادة من تفسيره ﷺ وليست من نفس القرآن وإلا لتواترت وهو كما نرى (هُوَ اجْتَبَيْتُمْ) أى هو جل شأنه اختاركم لا غيره سبحانه، والجملة مستأنفة لبيان علة الامر بالجهاد فان المختار إنما يختار من يقوم بخدمته ومن قربه العظيم يلزمه دفع أعدائه ومجاهدة نفسه بترك ما لا يرضاه ففيها تنبيه على المقضى للجهاد، وفي قوله تعالى (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ) أى في جميع أموره ويدخل فيه الجهاد دخولا أولياً (مَنْ حَرَجَ) أى ضيق بتكليف ما يشتد القيام به عليكم إشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه، والحاصل أنه تعالى أمرهم بالجهاد وبين أنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد المقضى وارتفع المانع (٢- ٢٧- ج- ١٧- تفسير روح المعاني)

ويجوز أن يكون هذا إشارة إلى الرخصة في ترك بعض ما أمرهم سبحانه به حيث شق عليهم لقوله ﷺ وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، فانتفاء الحرج على هذا بعد ثبوته بالترخيص في الترك بمقتضى الشرع وعلى الأول انتفاء الحرج ابتداء، وقيل: عدم الحرج بأن جعل لهم من كل ذنب مخرجا بأن رخص لهم في المضايق وفتح عليهم باب التوبة وشرع لهم الكفارات في حقوقه والاروش والديات في حقوق العباد، ولا يخفى أن تعميمه للتوبة ونحوها خلاف الظاهر وإن روى ذلك من طريق ابن شهاب عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما • وفي الحواشي الشهائية ان الظاهر ان حق جهاده تعالى لما كان متعسرا ذيله بهذا ليعين أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا ما يلبق به جل وعلا من كل الوجوه •

وذكر الجلال السيوطي أن هذه الآية أصل قاعدة المشقة تجلب التيسير وهو أوفق بالوجه الثاني فيها •  
 ﴿مَلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ نصب على المصدرية بفعل دل عليه ما قبله من نفى الحرج بعد حذف مضاف أى وسع دينكم توسعة ملة أيكم أو على الاختصاص بتقدير أعنى بالدين ونحوه واليهما ذهب الزمخشري وقال الحوفي وأبو البقاء: نصب على الإغراء بتقدير اتبعوا أو الزموا أو نحوه، وقال الفراء: نصب بنزع الخافض أى كلمة أيكم، والمراد بالملة إما ما يعم الأصول والفروع أو ما يخص الأصول فتأمل ولا تغفل، و(إبراهيم) منصوب بمقدر أيضا أو مجرور بالفتح على أنه بدل أو عطف بيان، وجعله عليه السلام أباهم لأنه أبو رسول الله ﷺ وهو كالآب لأمته من حيث أنه سبب لحياتهم الأبدية ووجودهم على الوجه المعتاد به في الآخرة أو لأن أكثر العرب كانوا من ذريته عليه السلام فغلبوا على جميع أهل ملته ﷺ (هو) أى الله تعالى كما روى عن ابن عباس. ومجاهد والضحاك. وقتادة. وسفيان، وبدل عليه ما سياتى بعد في الآية وقراءة أبي رضى الله تعالى عنه (الله) ﴿سَمِّكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ أى من قبل نزول القرآن وذلك في الكتب السماوية كالتوراة والإنجيل ﴿وَفِي هَذَا﴾ أى في القرآن، والجملة مستأنفة، وقيل إنها كالبدل من قوله تعالى (هو اجتباكم) ولذا لم تعطف، وعن ابن زيد. والحسن أن الضمير لإبراهيم عليه السلام واستظهره أبو حيان للقرب وتسميته إياهم بذلك من قبل في قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) وقوله هذا سبب لتسميتهم بذلك في هذا لدخول أكثرهم في الذرية فجعل مسميا لهم فيه مجازا، ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي جوازه خلاف مشهور، وقال أبو البقاء: المعنى على هذا وفي هذا بيان تسميته إياهم بهذا الاسم حيث حكى في القرآن مقالته، وقال ابن عطية: يقدر عليه وسميتكم في هذا المسلمين، ولا يخفى ما في كل ذلك من التكلف •

واستدل بالآية من قال: إن التسمية بالمسلمين مخصوص بهذه الأمة وفيه نظره ﴿لِيَكُونَ الرَّسُولُ﴾ يوم القيامة ﴿شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ أنه قد بلغكم، وبدل هذا القول منه تعالى على قبول شهادته عليه الصلاة والسلام لنفسه اعتمادا على عصمته ولعل هذا من خواصه ﷺ في ذلك اليوم وإلا فالعصوم يطالب في الدنيا بشاهدين إذا ادعى شيئا لنفسه كما يدل على ذلك قصة الفرس وشهادة خزيمه رضی الله تعالى عنه، وأيضا لو كان كل معصوم تقبل شهادته لنفسه في ذلك اليوم لما احتيج إلى شهادة هذه الأمة على الأمم حين يشهد عليهم أنبياءهم

فينكرون كما ذكر ذلك كثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى ﴿ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ورد أنه يؤتى بالأمم وأنبياهم فيقال لا نبياهم: هل بلغتكم أممكم؟ فيقولون: نعم بلغناهم فينكرون فيؤتى بهذه الأمة فيشهدون أنهم قد بلغوا فتقول الأمم لهم: من أين عرفتم؟ فيقولون: عرفنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق أو شهيدا عليكم بطاعة من أطاع وعصيان من عصى، ولعل علمه ﷺ بذلك بتعريف الله تعالى بعلامات تظهر له في ذلك الوقت تسوخ له عليه الصلاة والسلام الشهادة، وكون أعمال أمته تعرض عليه عليه الصلاة والسلام وهو في البرزخ كل اسبوع أو أكثر أو أقل إذا صح لا يفيد العلم بأعيان ذوى الاعمال المشهود عليهم وإلا أشكل ما رواه أحد في مسنده. والشيخان عن أنس. وحذيفة قالا: قال رسول الله ﷺ يريدن على ناس من أصحابي الحوض حتى إذا رأيتهم وعرفتهم اختلجوا دوني فأقول: يارب أصحابي أصحابي فيقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. وربما أشكل هذا على تقدير صحة حديث المرض سواء أفاد العلم بالاعيان أم لا، وإذا التزم صحة ذلك الحديث وأنه ﷺ لم يستحضر أعمال أولئك الاقوام حين عرفهم فقال ما قال وأن المراد من - إنك لا تدري - الخ مجرد تعظيم أمر ما أحدثوه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا نفى العلم به يبقى من مات من أمته طائفا أو عاصيا في زمان حياته ﷺ ولم يكن علم بحاله أصلا كمن آمن ومات ولم يسمع ﷺ به فان عرض الاعمال في حقه لم يجيء في خبر أصلا، والقول بعدم وجود شخص كذلك بعيد، ومن زعم أنه ﷺ يعلم أعمال أمته ويعرفهم واحداً واحداً حيا وميتا ولذا ساغت شهادته عليهم بالطاعة والمعصية يوم القيامة لم يأت بدليل، والآية لا تصاح دليلا له إلا بهذا التفسير وهو محل البحث، على أن في حديث الافك ما يدل على خلافه.

وزعم بعضهم أن معرفته ﷺ للطائع والعاصي من أمته لما أنه يحضر سؤا لهم في القبر عنه عليه الصلاة والسلام كما يؤذن بذلك ما ورد أنه يقال للقبور: ما تقول في هذا الذي بعث اليكم؟ واسم الإشارة يستدعي مشارا اليه محسوسا مشاهدا وهو كما ترى. واختار بعض أن الشهادة بذلك على بعض الأمة وهم الذين كانوا موجودين في وقته ﷺ وعلم حالهم من طاعة وعصيان. والخطاب في (عابكم) إما خاص بهم أو عام على سبيل التغليب وفيه ما فيه تقدير، وقيل على في (عليكم) بمعنى اللام كما في قوله تعالى (وما ذبح على النصب) فالعنى شهيدا لكم، والمراد بشهادته لهم تزكيته إياهم إذا شهدوا على الأمم ولا يخفى بعده، واللام متعلقة بسماكم على الوجهين في الضمير وهي للعاقبة على ما قيل، وقال الحفاجي: لا مانع من كونها للتعليل فان تسمية الله تعالى أو ابراهيم عليه السلام لهم بالمسلمين حكم باسلامهم وعدالتهم وهو سبب لقبول شهادة الرسول عليه الصلاة والسلام الداخل فيهم دخولا اوليا وقبول شهادتهم على الأمم وفيه نوع خفاء.

﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ أي تقربوا اليه تعالى لما خصكم بهذا الفضل والشرف بانواع الطاعات، وتخصيص هذين الأمرين بالذكر لانا فتهما وفضلهما ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ ﴾ أي تقوا به تعالى في جميع أموركم ﴿ هُوَ مَوْلَاكُمْ ﴾ ناصركم ومتولى أموركم ﴿ فَتَعَمَّ الْمُؤْتَى وَنَعَمَ النَّصِيرُ ۝ ۷۸ ﴾ هو إذ لا مثل له تعالى في الولاية والنصرة فان من تولاه لم يضع ومن نصره لم يخذل بل لا ولي ولا ناصر في الحقيقة سواه عز وجل، وفي

هذا إشارة إلى أن قصارى الكمال الاعتصام بالله تعالى وتحقيق مقام العبودية وهو وراء التسمية والاجتهاد، وجوز أن يكون (هو مولاكم) تنميًا للاجتهاد وليس بذلك هذا

(ومن باب الإشارة في الآيات) ﴿إن الله يدافع عن الذين آمنوا﴾ كيدعدوهم من الشيطان والنفس (إن الله لا يحب كل خوان كفور) ويدخل في ذلك الشيطان والنفس، وصدق الوصفين عليهما ظاهر جدا بل لاخوان ولا كفور مثلهما (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) الخ فيه إشارة إلى حال أهل التمكين وانهم مهديون هادون فلا شطح عندهم ولا يضل أحد بكلماتهم (سكّان من قرية أهلكتنا وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد) قيل: في القرية الظالمة إشارة إلى القلب الغافل عن الله تعالى، وفي البئر المعطلة إشارة إلى الذهن الذي لم يستخرج منه الأفكار الصافية، وفي القصر المشيد إشارة إلى البدن المشتمل على حجرات القوى •

(فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين المنكرين فان قلوبهم عمى عن رؤية أنوار أهل الله تعالى فان لهم أنواراً لا ترى إلا بعين القلب وبهذه العين تترك حقائق الملك ودقائق الملكوت، وفي الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» (وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) قد تقدم الكلام في اليوم وانقسامه فنذكر (فالذين آمنوا وعلما الصالحات لهم مغفرة) أى ستر عن الأغيار من أن يقفوا على حقيقتهم كما يشير ما يروونه من الحديث القدسي «أولأبى تحت قباني لا يعرفهم أحد غيرى» (ورزق كريم) وهو العلم اللدنى الذى به غذاه الأرواح •

وقال بعضهم: رزق القلوب حلالة العرفان وورزق الأسرار مشاهدة الجمال وورزق الأرواح مكشافة الجلال وإلى هذا الرزق يشير عليه الصلاة والسلام بقوله: «أبيت عند ربى يطعمنى ويسقئنى» والإشارة في قوله تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآيات على قول من زعم صحة حديث الغرائيق إلى أنه ينبغي أن يكون العبد فناء في ارادة مولاه عز وجل والا ابتلى بتليس الشيطان ليتأدب ولا يبقى ذلك التليس لمنافاته الحكمة (والذين هاجروا في سبيل الله) عن أوطان الطبيعة في طلب الحقيقة (ثم قتلوا) بسيف الصدق والرياسة (أوماتوا) بالجذبة عن أوصاف البشرية (ليرزقنهم الله رزقاً حسناً) هو رزق دوام الوصلة كما قيل: أو هو كالرزق الكريم (ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بنى عليه لينصرنه الله) فيه إشارة إلى نصر السالك الذى عاقب نفسه بالمجاهدة بعد أن عاقبته بالخالفة ثم ظلمته باستيلاء صفاتها (وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) أخذ الصوفية منه ترك الجدل مع المنكرين •

وذكر بعضهم أن الجدل معهم عبث كالجدال مع العينين في لذة الجماع (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر) الآية فيه إشارة إلى ذم المنصوفة الذين إذا سمعوا الآيات الرادة عليهم ظهر عليهم التجهم والبسور وهم في زماننا كثيرون فانا لله وإنا إليه راجعون، وفي قوله تعالى: (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً) الخ إشارة إلى ذم الغالين في أولياء الله تعالى حيث يستغيثون بهم في الشدة غافلين عن الله تعالى وينذرون لهم النذور والعقلاء منهم يقولون: إنهم وسائلنا إلى الله تعالى وإنما ننذر الله عز وجل ونجعل ثوابه للولى، ولا يخفى أنهم في دعواهم الأولى أشبه الناس بعبدة الأصنام القائلين إيمانهم بغيرهم ليقربونا إلى الله زلنى، ودعواهم الثانية لا بأس بها لو لم يطلبوا منهم بذلك شفاء مرضهم ورد غائبهم أو نحو

ذلك ، والظاهر من حالهم الطلب ، ويرشد الى ذلك أنه او قيل : اندروا الله تعالى واجعلوا ثوابه لوالديكم فانهم احوج من أولئك الأولياء لم يفعلوا ، ورأيت كثير آمنهم يسجد على أعتاب حجر قبور الأولياء، ومنهم من يثبت التصرف لهم جميعاً في قبورهم لكنهم متفاوتون فيه حسب تفاوت مراتبهم، والعلماء منهم يحرصون التصرف في القبور في أربعة أو خمسة وإذا طولبوا بالدليل قالوا : ثبت ذلك بالكشف فاتهم الله تعالى ما أجهلهم وأكثر افتراءهم ، ومنهم من يزعم أنهم يخرجون من القبور ويتشككون بأشكال مختلفة ، وعلاؤهم يقولون : إنما تظهر أرواحهم بتشككة وتطوف حيث شامت وربما تشككت بصورة أسد أو غزال أو نحوه وكل ذلك باطل لا أصل له في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة، وقد أفسد هؤلاء على الناس دينهم وصاروا حجة لأهل الأديان المنسوخة من اليهود والنصارى وكذا لأهل التحل والدهرية ، نسأل الله تعالى العفو والعافية •

(وجاهدوا في الله حق جهاده) شامل لجميع أنواع المجاهدة، ومنها جهاد النفس وهو بتركها بأداء الحقوق وترك الحظوظ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه عن الكونين، وجهاد الروح بإفناء الوجود، وقد قيل :

وجودك ذنب لا يقاس به ذنبه (واعصموا بالله) تمسكوا به جل وعلا في جميع احوالكم (وهو ولاكم) على الحقيقة (فنعم المولى) في إفناء وجودكم (ونعم النصير) في إبقائكم، وما أعظم هذه الخاتمة لقرم يعقلون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين •

(تم والحمد لله الجزء السابع عشر ويليهِ إن شاء الله تعالى الجزء الثامن عشر وأوله (سورة المؤمن) ح)

## فهرست

الجزء السابع عشر من تفسير روح المعاني

صحيفة	صحيفة
١٢	٢ (سورة الأنبياء)
إلا ما كا الخ	٣ بيان المراد من اقتراب الحساب
١٣	٦ بيان أن الرسل عليهم الصلاة والسلام يشاركون
بقية أفراد النوع الانساني في البشرية	٧ تأويل قوله تعالى (وما يأتينهم من ذكر من ربهم
وخواصها الطبيعية	محدث إلا استمعوه وهم يلعبون)
١٤	٨ بيان جنابة أخرى من جنابيات المشركين
١٥	وهي قولهم ان الرسول بشر مثلكم وان ما أتى
تأويل قوله تعالى (وكم فصمنا من قرية كانت	به سحر
ظالمة الآية	٩ حكاية قول آخر مضطرب باطل من أقوالهم
١٨	وهو ادعائهم أن القرآن تخليط الاحلام وأنه
تأويل قوله تعالى (وما خلقنا السماء والأرض	مفتري وأنه شعر
وما بينهما لاعين)	١٠ طلب المشركين أن يأتيهم الرسول بآية كما أرسل
١٨	الأولون تثبت برسالته
بيان أن الله تعالى لا يتخذ اللهب لحبته	١١ تكذيبهم فيما قالوا
واختلاف العلماء هل يدخل اللهب تحت القدرة	
أم لا ؟	
١٩	تأويل قوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل

صفحة	صفحة
الموازن وبيان أنها ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الأعمال	فدفعه فاذا هوزاقت الخ
٥٤ بيان أن احضار الموازن تجاه المرض بين الجنة والنار	٢١ بيان أن الملائكة لا يتكبرون عن عبادة الله تعالى وبيان كيفية عبادتهم
٥٦ (ومن باب الإشارة في الآيات)	٢١ حكاية جناية أخرى من جنائيات المشركين وهي اتخاذهم آلهة من الأرض
٥٧ الكلام على معنى الفرقان الذي أوتي موسى وهرون عليهما السلام	٢٣ الدليل على بطلان تعدد الآلهة
٦١ اقسام ابراهيم عليه السلام أن يكسر أصنامهم جعل « و » الأصنام نظاما وتركه	٢٥ تقرير برهان القانع
كبير الأصنام لعلمهم إليه يرجعون	٢٨ تفسير قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) واختلاف العلماء في أفعال الله هل تعال بالأغراض أم لا ؟
٦٤ احضارهم ابراهيم على أعين الناس ليشهدوا عقوبته الزام ابراهيم بإيام الحجّة	٢٩ كلام العلامة ابن القيم في تعليل أفعال الله
٦٥ تفكرهم في عدم صلاحية أصنامهم للآلهية واتكاسمهم بعد ذلك	٣٠ بيان خلو ما اتخذوه من خصائص الالهية ومطابقتهم بالبرهان على الخبيثا
٦٧ نكبت ابراهيم عليه السلام لهم وعزمهم على تحريقه بعد عجزهم عن الحجّة	٢٢ حكاية جناية أخرى من جنائيات المشركين وهي ادعائهم أن الرحمن اتخذ ولدا تعالى عن ذلك علوا كبيرا
٦٨ تاويل قوله تعالى (قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم) وماورد في ذلك	٣٢ ابطال ما قالوه وبيان أن الملائكة عباد الله
٦٩ بيان أن ما يقع من بعض الفسقة المنتسبين إلى الشيخ أحد الرافعي رحمه الله من دخول النار وضرب السلاح هو من السحر المختلف في كفر قائله وبيان ما وقع في طريقة الرافعي من البدع التي تبرأ هو منها ومن فاعليها	٣٤ مذاهب حكاة اليونان في تكوير العلم
٧٠ اجزاء ابراهيم ولوط عليهما السلام	٣٦ تاويل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي)
٧٢ « لوط عليه السلام من القرية التي كانت تعمل الحنائب	٣٧ بيان الحكمة في خلق الجبال
٧٢ أخبار نوح عليه السلام	٣٨ « » في جعل الفجاج والسبل والأرض
٧٣ أخبار داود وسليمان عليهما السلام	٣٨ تاويل قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا)
٧٤ بيان ما اختلف فيه داود وسليمان من الفتوى	٤٠ الكلام على الفلك
٧٥ بيان أن خطأ المنجد لا يقدح في كونه مجتهدا	٤١ أقوال الحكماء في الأفلاك وتقرير بعض مباحث من علم الهيئة وقد أطبق فيه المصنف وأتى بفوائد جمعة
٧٦ تسخير الجبال والطيور يسبحن مع داود وتعليمه صنعة الدروع	٤٤ تاويل قوله تعالى (وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد)
٧٧ تسخير الرياح لسليمان عليه السلام	٤٧ تاويل قوله تعالى (ونلوكم بالشرا والخير ننته)
٧٨ تسخير الشياطين له	٤٨ تاويل قوله تعالى (خلق الانسان من عجل)
٧٩ شكوى أيوب الى ربه وتلطفه في طلب الرسة	٤٩ استعجال المشركين للساعة بطريق الاستهزاء والانكار وبيان هول ما يستعجلونه
٨١ استجابة الله له وكشفه الضر عنه	٥٠ تسلية النبي ﷺ عن استهزائهم بذكره ما حصل للانبياء قبله من استهزاء أمهم م
	٥٣ بيان ان ما أنذرهم به النبي ﷺ إنما هو وحى صادق
	٥٤ « ما سبق عند اتيان ما أنذروه من وضع

صحيفة	صحيفة
١١٧ بيان أن النظر في بدء التكوين وأطوار الخلق أعظم دليل على صحة البعث	٨٢ إخبار اسماعيل وادريس وذى الكفل عليهم السلام
١١٧ تأويل قوله تعالى ( ثم لتبلغوا أشدكم )	٨٣ خروج ذى النون عليه السلام مغاضبا لقومه
١١٨ حجة أخرى على صحة البعث	٨٥ استجابة الله له وانجاؤه من الغم
١٢٠ بيان أن ما ذكر من أطوار خلق الانسان واحياء الارض بعد موتها إنما هو من آثار الوهية تعالى	٨٧ أخبار زكريا عليه السلام
١٢١ بيان النتائج الحسنة التي استنتجها أهل المنطق الاسلاميون من أوائل هذه السورة	٨٨ أخبار مريم وعيسى عليهما السلام
١٢٥ بيان قيام المذنبين	٨٩ تأويل قوله ( ان هذه امتك امة واحدة )
١٢٦ بيان كمال حسن حال المؤمنين المخلصين	٩٠ تأويل قوله تعالى ( وحرام على قرية اهلكتها انهم لا يرجعون )
١٢٦ تأويل قوله تعالى ( من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والاخرة ) الخ	٩٢ تأويل قوله تعالى ( حتى إذا فتحت يا جوج وما جوج )
١٢٨ تأويل قوله تعالى ( ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ) الآية	٩٣ بيان أن الكفار وما يعبدونه من دون الله حسب جهنم واعتراض ابن الزبير على الآية بالمسيح وعزير
١٣٠ بيان أن الله يسجد له جميع الكائنات و كثير من الناس وبيان معنى السجود	٩٧ بيان أن الذين سبق لهم من الله الحسنى مبعدون عن النار
١٣٤ بيان ما أعد للكفار من العذاب الاليم	٩٩ تأويل قوله تعالى ( يوم نظوى السماء كطى السجل للكتب )
١٣٥ بيان ما المؤمنين من نعم مقيم	١٠١ اختلاف العلماء في البعث هل هو ايجاد بعد عدم أو جمع بعد تفريق
١٣٧ تأويل قوله تعالى ( وهادوا إلى الطيب من القول )	١٠٣ تأويل قوله تعالى ( ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الأرض يرثها عيسى الصالحون )
١٣٨ وعيد صنف من الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام	١٠٤ ارسال النبي صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين
١٣٨ الدليل على عدم جواز بيع دور مكة واجارتها وما ورد في ذلك	١٠٥ اختلاف العلماء في عموم بعثته الى الملائكة
١٣٩ بيان أن الأخبار المصرية بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعي	١٠٦ تأويل قوله تعالى ( قل إنما يوحى الى انما الحكم إله واحدا ) الخ
١٤١ تأويل قوله تعالى ( ولا ذبوا نالا إبراهيم مكان البيت ) الخ	١٠٨ ( ومن باب الإشارة في الآيات )
١٤٢ تاريخ بناء الكعبة	١٠٩ ( سورة الحج )
١٤٣ أمر ابراهيم عليه السلام بدعوة الناس للحج	١١٠ بيان أن قوله تعالى ( يا أيها الناس اتقوا ربكم )
١٤٥ بيان أن أيام العيد ثلاثة عند الحنفية وأربعة عند الشافعية ودليل كل	يعم المخاطبين الى يوم القيامة لكن بدليل خارجي الخ
١٤٦ تأويل قوله تعالى ( ثم ليقضوا نفثهم وليوفوا نذورهم )	١١١ الكلام على زلزلة الساعة وما ورد فيها من الأحاديث
١٤٧ الدليل على حل سائر الأقسام إلا ما ذكر في	١١٤ ذم من يجادل في الله بغير علم
	١١٤ بيان أن من تولاه الشيطان أوقعه في الضلال
	١١٥ إقامة الحججة على منكري البعث



صفحة	صفحة
أقوال العلماء في تاويل هذه الآيات	آية التحريم
الكلام على قصة الغرائق وبيان أنها مختلفة	١٤٩ بيان حال من أشرك بالله
باطلة موضوعة	١٥٠ تاويل قوله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب)
بيان من ذهب إلى صحة قصة الغرائق	١٥٢ بيان ما في الشعائر من المنافع للناس
بيان تاويلها من الآية وفيه مباحث نفيسة يذوقها الاطلاع عليها	١٥٣ تفسير قوله تعالى (ولكل أمة جعلنا منسكا)
بيان ما يتحقق فيه اعجاز القرآن	١٥٤ بيان صفات الخجيتين
كلام صاحب التلويح في تقسيم الوحي إلى ظاهر وباطن وكل منهما إلى ثلاثة أقسام	١٥٥ هـ أن البدن من شعائر الله
تاويل قوله تعالى (الملك يومئذ يحكم بينهم)	١٥٥ الأمر بذكر اسم الله عند ذبح البدن وبيان كيفية ذبحها
بيان أن الشهداء يرزقون في البرزخ	١٥٧ بيان معنى القانع والمعتز
تاويل قوله تعالى (ذلك ومن عاقب بمثل ما عاقب به)	١٥٨ تاويل قوله تعالى (لن ينال الله قومها وولاؤها ولكن يناله التقوى منكم)
بيان أن الله هو الحق وأن الآلهة التي يعبدونها المشركون هي الباطل	١٥٨ (ومن باب الاشارة في الآيات)
تاويل قوله تعالى (ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه)	١٦١ الاذن للمؤمنين في قتال المشركين
بيان أن الله رؤوف بالعباد حيث أوضح لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية والتنزيلية	١٦٢ تاويل قوله تعالى (ولو لادفع الله الناس بعضهم بعضا لمدمت صوامع وبيع وصلوات)
تفسير قوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكاً مأسكوه) وبيان الأمر المتنازع فيه	١٦٥ تسليمة النبي ﷺ عن تكذيب يومه بما حصل للانبياء قبله من تكذيب أهمهم لهم
تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل) وبيان ما قيل في معرفة كتبه تعالى وقد بسطه المصنف مع تحقيق المقام وبيان مذاهب المخالفين	١٦٥ بيان أن الله أهلك كثيراً من القرى بسبب الظلم
تفسير قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً) وبيان وجه ارتباط قوله تعالى (والى الله ترجع الأمور)	١٦٧ حث المشركين على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين
تفسير قوله تعالى (وجاهدوا في الله) الآية	١٦٧ تاويل قوله تعالى (فانها لاتعنى الابصار ولكن تعنى القلوب التي في الصدور)
تفسير قوله تعالى (هو اجتباكم) الآية وبيان أنه تعالى أمرهم بالجهاد وأنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد مقتضى وارتفع المانع	١٦٨ اختلاف العلماء هل العقل هو العلم أم لا
بيان كيفية شهادة الرسل على أهمهم يوم القيامة	١٦٩ تاويل قوله تعالى (وإن يوماً عند ربك كالف سنة بما تعدون)
تفسير قوله تعالى (واعصموا بالله) الآية وبيان يتم الجزء	١٦٩ استعجال المشركين بالعداب
	١٧٠ سنة الله الاملاء للامم ثم أخذها وهي ظلمة
	١٧١ بيان عاقبة المؤمنين
	١٧٢ الدليل على مغايرة الرسول للنبي وتاويل قول الله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية
	١٧٣ نسخ الله ما يقبه الشيطان من الشبه
	١٧٥ تاويل قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في مرية منه)

# رُوحُ الْمَعَانِي فِي

## تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِي

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



الطبعة الثانية

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

ولز

الرياض والتميز العربي

بجهد - بستان

مصر : درب الاتراك رقم ١

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## (سورة المؤمنین ۲۳)

مکیہ کا اخرج ابن مردویہ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ، وفي البحر ہی مکیہ بلاخلاف، واستثنیٰ منها کما فی الاتقان قوله تعالى ( حتى إذا أخذنا مترفيہم ) إلى قوله سبحانه ( ملبسون ) واستشكل الحكم علی ما عداه بكونه مکیا لما فیہ من ذکر الزکاة وهی انما فرضت بالمدينة ، وأجیب بانہ بعد تسلیم ان ما ذکر فیہ يدل علی فرضیتها یقال : ان الزکاة كانت واجبة بکے والمفروض بالمدينة ذات النصب واستمع تمام الکلام فی ذلك إن شاء الله تعالیٰ وهی کافی کتاب العدد للدانی ومجمع البیان للطبرسی مائة وثمان عشرة آية فی الکوفی ومائة وسبع عشرة آية فی الباقی، وقد مدح النبي ﷺ العشر الاول منها فقد اخرج أحمد . والترمذی . والنسائی . والحاکم وصححه والضیاء فی المختارة وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضی الله تعالیٰ عنه قال : « كان إذا نزل علی رسول الله ﷺ الوحی نسمع عند وجهه كدوی النحل فأنزل علیہ يوما فسكننا ساعة فسرى عنه فاستقبل القبلة فرفع یدیه فقال : اللهم زدنا ولا تنقصنا وأكرمنا ولا تهنا واعطنا ولا تحرمنا وآثرنا ولا تؤثر علينا وارض عنا وارضا » ثم قال : « لقد أنزلت علی عشر آيات من أقامهن دخل الجنة ثم قرأ ( قد أفلح المؤمنون ) حتى ختم العشر ، ومناسبتها لآخر السور قبلها ظاهرة لأنه تعالیٰ خاطب المؤمنین بقوله سبحانه ( یا أيها الذین آمنوا اركموا ) الآية وفيها ( لعلمکم تعلمون ) فناسب أن یحقق ذلك فقال عز قائلنا :

( بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَـ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ ) والفلاح الفوز بالمرام ، وقیل : البقاء فی الخیر والافلاح الدخول فی ذلك كالبشارة الذي هو الدخول بالبشارة ، وقد یجى متعدیا وعلیه قراءة طلحة بن مصرف . وعمر بن عبید ( أفلح ) بالبناء للدفعول ، و( قد ) لبوت أمر متوقع وتحققه ، والظاهر أنه هنا الفلاح لأن قد دخلت علی فعله وهو متوقع الثبوت من حال المؤمنین ، وجعله الزمخشري الاخبار بثباته وذلك لأن الفلاح مستقبل أبرز فی معرض الماضي مؤكداً بقدر دلالة علی تحققه فیفید تحقق البشارة وثباتها كأنه قیل : قد تحقق أن المؤمنین من أهل الفلاح فی الآخرة ، وجوز أن يكون جملة ( قد أفلح ) جواب قسم محذوف وقد ذکر الزجاج فی قوله تعالیٰ : ( قد أفلح من زكاهها ) انه جواب القسم المذكور قبله بتقدير اللام •

وقرأ ورش عن نافع ( قد أفلح ) بالقاء حركة الهمزة علی الدال وحذفها لفظاً لالتقاء الساكنین كما قال أبو البقاء وهما الهمزة الساكنة بعد نقل حركتها والدال الساكنة بحسب الأصل لأنه لا یعدت بحرکتها العارضة هـ . وقرأ طلحة أيضاً ( قد أفلحوا ) بضم الهمزة والحاء والقاف . واو الجمع وهی مخرجة علی لغة أكلونی البراغیث ، وقول ابن عطية هی قراءة مردودة مردود ، وعن عيسى بن عمر قال سمعت طلحة یقرأ ( قد أفلحوا المؤمنون ) فقلت له : أتلحن ؟ قال : نعم كما لحن أصحابی ، ولعل مراده إن مرجع قرائتی الروایة ومتى صححت فی شیء

لا يكون لحنا في نفس الأمر وإن كان كذلك ظاهراً، وإثبات الواو في الرسم مروى عن كتاب ابن خالويه •  
وفي الواو ما حذف في الدرج لالتقاء الساكنين وحملت الكتابة على ذلك فهي مخدوفة فيها أيضاً، ونظير ذلك (يحي الله الباطل) وقد جاء حذف الواو لفظاً وكتابة والاكتفاء بالضمّة الدالة عليها كما في قوله :

ولو أن الأطبا كان حولي وكان مع الاطباء الاساءة

وهو ضرورة عند بعض النحاة، والمراد بالمؤمنين قيل اما المصدقون بما علم ضرورة أنه من دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من التوحيد والنبوة والحشر الجسماني والجزاء ونظائرها فقوله تعالى :  
(الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۙ) وما عطف عليه صفات مخصصة لهم، وإما الآتون بفروعه أيضاً كما ينبي. عنه إضافة الصلاة اليهم فهي صفات موصحة أو مادحة لهم، وفي بعض الآثار ما يؤيد كونها مخصصة وجعل الزمخشري الاضافة للاشارة إلى أنهم هم المنتفعون بالصلاة دون المصلي له عز وجل، والخشوع التذلل مع خوف وسكون للجوارح. ولذا قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن جرير. وغيره خاشعون خائفون ساكنون. وعن مجاهد أنه هنا غض البصر وخفض الجناح، وقال مسلم بن يسار. وقناة: تنكيس الرأس، وعن علي كرم الله تعالى وجهه ترك الالتفات. وقال الضحاك: وضع اليدين على الشمال •

وعن أبي الدرداء [عظام المقام وإخلاص المقال واليقين التام وجمع الاحتمام، ويتبع ذلك ترك الالتفات وهو من الشيطان فقد روى البخاري. وأبو داود. والنسائي عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت: سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال: «هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد» • وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي هريرة أنه قال في مرضه: أقعدوني أقعدوني فإن عندى وديعة أودعنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لا يلتفت أحدكم في صلاته فإن كان لا بد فاعلا في غير ما افترض الله تعالى عليه» • وترك العبث بئياه أوشى. من جسده، وإنكار منافاته للخشوع مكابرة، وقد أخرج الحكيم الترمذى في نوادر الاصول لكن بسند ضعيف عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه رأى رجلا يعبت بلحيته في صلاته فقال: «لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه»، وترك رفع البصر إلى السماء وإن كان المصلي أعمى وقد جاء النهي عنه، فقد أخرج مسلم. وأبو داود. وابن ماجه عن جابر بن سمرة قال: «قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: ليقتين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا يرجع إليهم» وكان قبل نزول الآية غير منهي عنه، فقد أخرج الحاكم وصححه. وابن مردويه. والبيهقي في سننه عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت (الذين هم في صلاتهم خاشعون) فطأ رأسه، وترك الاختصار وهو وضع اليد على الخاصرة وقد ذكروا أنه مكروه، وجاء عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «الاختصار في الصلاة راحة أهل النار» أي إن ذلك فعل اليهود في صلاتهم استراحة وهم أهل النار لأن لهم فيها راحة كيف وقد قال تعالى: (لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) ومن أفعالهم أيضاً فيها التعميل وقد جاء النهي عنه •

أخرج الحكيم الترمذى من طريق القاسم بن محمد عن أسماء بنت أبي بكر عن أم رومان والدة عائشة رضی الله تعالى عنها قالت: رأيتني أبوبكر رضی الله تعالى عنه أتيميل في صلاتي فزجرني زجرة كدت أنصرف

عن صلواتي ثم قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا قام أحدكم في الصلاة فليسكن أطرافه لا يتميل تميل اليهود فإن سكنون الأطراف في الصلاة من تمام الصلاة » وقال في الكشاف : من الخشوع أن يستعمل الآداب وذكر من ذلك توقي كف النوب ، التمطي والتناوب والتغيبض (١) ، وتغطية القدم والسدل والفرقة والتشبيك وتقلب الحمى . وفي البحر نقلا عن التحرير أنه اختلف في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها على قولين والصحيح الأول ومحل القلب اه ، والصحيح عندنا خلافه ، نعم الحق أنه شرط القبول لا الاجزاء .

وفي المنهاج وشرحه لابن حجر ويسن الخشوع في كل صلواته بقلبه بأن لا يحضر فيه غير ما هو فيه وإن تعلق بالآخرة وبجوارحه بأن لا يعث بأحدها ، وظاهر أن هذا مراد النووي من الخشوع لأنه سيذكر الأول بقوله : ويسن دخول الصلاة بنشاط و فراغ قلب إلا أن يجعل ذلك سبباً له ولذا خصه بحالة الدخول . وفي الآية المراد كل منهما ما هو ظاهر أيضاً ، وكان سنة لثناء الله تعالى في كتابه العزيز على فاعله ولا انتفاء ثواب الصلاة بانتفائه كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، ولأن لنا وجهاً اختاره جمع أنه شرط للصحة لكن في البعض فيكره الاسترسال مع حديث النفس والعبث كتسوية ردائه أو عمامته لتغير ضرورة من تحصيل سنة أو دفع مضرة ، وقيل يحرم اه ، وللإمام في هذا المقام كلام طويل من أراد فليرجع إليه . وتقديم الظرف قبل لرعاية الفواصل . وقيل ليقرب ذكر الصلاة من ذكر الإيمان فانهما اخوان وقد جاء إطلاق الإيمان عليها في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقيل للحصر على معنى الذين هم في جميع صلواتهم دون بعضها خاشعون ، وفي تقديم وصفهم بالخشوع في الصلاة على سائر ما يذكر بعد ما لا يخفى من التنويه بشأن الخشوع ، وجاء أن الخشوع أول ما يرفع من الناس ، ففي خبر رواه الحاكم وصححه أن عبادة بن الصامت قال: يوشك أن تدخل المسجد فلا ترى فيه رجلاً خاشعاً .

وأخرج ابن أبي شيبة . وأحمد في الزهد ، والحاكم وصححه عن حذيفة قال : « أول ما تفقدون من دينكم الخشوع وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة وتنتقض عرى الإسلام عروة عروة الخبير (وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ) وهو ما لا يعتد به من الأقوال والأفعال ، وعن ابن عباس تفسيره بالباطل ، وشاع في الكلام الذي يورد لاعتن روية وفكر فيجرى مجرى اللغاء وهو صوت العاصف ونحوها من الطير ؛ وقد يسمى كل كلام قبيح لغواً ، ويقال فيه كما قال أبو عبيدة لغواً ولغنا نحر عيب وعاب ، وأنشده عن اللغاء ورفث التكليم ه (مُعْرُضُونَ ٣) في عامة أوقاتهم لما فيه من الحالة الداعية إلى الاعراض عنه مع ما فيه من الاشتغال بما يعينهم ، وهذا أبلغ من أن يقال : لا يلهون من وجوه ، جعل الجملة اسمية دالة على الثبات والدوام ، وتقديم الضمير المفيد لتقوى الحكم بتكريره ، والتعبير في المستند بالاسم الدال كما شاع على الثبات ، وتقديم الظرف عليه المفيد للحصر ، وإقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تباعدهم عنه رأساً مباشرة وتسبباً وميلاً وحضوراً فإن أصله أن يكون

«١» قيل هو فعل اليهود وجاء النهي عنه لكن من طريق ضعيف ، وقال النووي : عندي أنه لا يكره ما لم يخف ضرراً انتهى ، وربما يقال : إن فيه منعا لتفريق الذهن فيكون سبباً لحضور القلب والخشوع ، ولذا اتفق ابن عبد السلام بأنه أولى إذا شوش عدمه خشوعه أو حضور قلبه مع ربه عز وجل اه منه

في عرض أى ناحية غير عرضه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (٢) الظاهر أن المراد بالزكاة المعنى المصدرى - أعنى التزكية - لأنه الذى يتعلق به فعلهم ، وأما المعنى الثانى وهو القدر الذى يخرج المولى فلا يكون نفسه مفعولا لهم فلا بد إذا أريد من تقدير مضاف أى لأداء الزكاة فاعلون أو تضمنين (فاعلون) معنى مؤدون وبذلك فسره التبريزى إلا أنه تعقب بأنه لا يقال فعلت الزكاة أى أديتها ، وإذا أريد المعنى الأول أدى وصفهم بفعل التزكية إلى أداء الدين بطريق السكناية التى هى أبلغ ، وهذا أحد أوجهه للمعول عن والذين يزكون إلى ما فى النظم الكريمه .  
و جميع ما مر آنفا فى بيان أبغية (والذين هم عن اللغو معرضون) من والذين لا يلهون جار هنا سوى الوجه الخامس اتفاقا والرابع عند بعض لأن المقدم متعلق بعلق الجار والمجرور بما بعده كيف واللام زائدة لتقوية العمل من وجهين ، تقديم المعمول ، وكون العامل اسما .

وقال بعض آخر : يمكن جريان مثله حيث قدم المعمول مع ضعف عامله لالتخصيص بل السكونه نصب الفائدة ، ويجوز اعتبار التخصيص الاضافى بالنسبة إلى الاتفاق فيما لا يلىق ، ووصفهم بذلك بعد وصفهم بالخشوع فى الصلاة للدلالة على أنهم لم يألوا جهدا بالعبادة البدنية والمالية ، وتوسيط حديث الاعراض بينهما لكمال ملاسته بالخشوع فى الصلاة وإلا فأكثر ما تذكر هاتان العبادتان فى القرآن معا ، لا فاصل .

وعن أبى مسلم أن الزكاة هنا بمعنى العمل الصالح كما فى قوله تعالى (خير امنه زكاة) واختار الرابع أن الزكاة بمعنى الطهارة واللام للتعليل ، والمعنى والذين يفعلون ما يفعلون من العبادة ليزكهم الله تعالى أولئك كالأولاد ، ونقل نحوه الطيبي عن صاحب الكشاف فقال : قال صاحب الكشاف : معنى الآية الذين هم لأجل الطهارة وتزكية النفس عاملون الخير ، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى . وقد أفلح من زكاه) فان القرآن يفسر بعضه بعضا ولا ينبغي أن يعدل عن تفسير بعضه ببعض ما أمكن ، وقال بعض الأجلة : إن اقتران ذلك بالصلاة ينادى على أن المراد وصفهم بأداء الزكاة الذى هو عبادة مالية ، وتنظير ما نحن فيه بالآيتين بعيد لانهما ليستا من هذا القبيل فى شئ ، وربما يقال : الفصل بينهما يشعر بما اختاره الراغب ومن حذا

حذوه ، وأيضا كون السورة مكية والزكاة فرضت بالمدينة يؤيده لئلا يحتاج إلى التأويل بما مر فتدبره .  
وأيا ما كان فالآية فى أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة ، وقول بعض زنادقة الأعمام الذين حرموا ذوق العربية الأقبل مؤدون بدل (فاعلون) من محض الجهل والخمافة التى آتت من بدائها فانه لو فرض أن القرآن وحاشا لله سبحانه كلام النبي ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الذى منحضت له الفصاحة زهدا وأعطته البلاغة مقودها وكان ﷺ بين مصافح نقاد لم يألوا جهدا فى طلب طعن ليستريحوا به من طعن الصعاد ، وقد جاء نظير ذلك فى كلام أمية بن أبى الصلت قال :

المطعمون الطعام فى السنة الأزيمة والفاعلون للزكوات

ولم يرد عليه أحد من فصحاء العرب ولا أعابوه ، واختار الزمخشري فى هذا حل الزكاة على العيين وتقدير المضاف دون الآية ، وعلل بجمعها وهو إنما يكون للعين دون المصدر . وتعقب بأنه قد جاء كثير من المصادر مجموعة كالظنون والعلوم والحلوم والاشتمال وغير ذلك ، وهى إذا اختلفت فالأكثر على جواز جمعها وقد اختلفت ههنا بحسب متعلقاتها فان إخراج النقد غير إخراج الحيوان وإخراج الحيوان غير إخراج النبات فليحفظ .

(وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۗ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ۗ وَصَف لَّهُمْ بِالْعِفَّةِ وَهُوَ  
وان استدعاه وصفهم بالاعراض عن اللغو إلا أنه جىء به اعتناءً بشأنه، ويجوز أن يقال: إن ما تقدم وان  
استدعى وصفهم بأصل العفة لكن جىء بهذا لما فيه من الايدان بأن قوتهم الشهوية داعية لهم إلى ما لا يحق  
وانهم حافظون لها عن استيفاء مقتضاها وبذلك يتحقق كمال العفة، واللام للتقوية كما مر في نظيره، و(على)  
متعلق بحافظون لتضمنه معنى مسكون على ما اختاره أبو حيان والامسك يتعدى بعلى كما في قوله تعالى(امسك  
عليك زوجك) وذهب جمع إلى اعتبار معنى النفي المفهوم من الامسك ليصح التفرغ فكأنه قيل حافظون  
فروجهم لا يرسلونها على أحد إلا على أزواجهم، وقال بعضهم: لا يلزم ذلك لصحة العموم هنا فيصح التفرغ  
في الاجاب. وفي الكشف الوجه أن يقال: ما في الآية من قبيل حفظت على الصبي ماله إذا ضبطه مقصوراً  
عليه لا يتعداه، والأصل حافظون فروجهم على الأزواج لا تعداهن ثم قيل غير حافظين إلا على الأزواج  
تأكيداً على تأكيد، وعلى هذا تضمن معنى النفي الذي ذكره الزمخشري من السياق واستدعاء الاستثناء المفرغ  
ذلك ولم يؤخذ مما في الحفظ من معنى المنع والامسك لأن حرف الاستعلاء ينتمه انتهى وفيه ما فيه •

وبابيت شعري كيف عد حرف الاستعلاء مانعاً عن ذلك مع أن كون الامسك مما يتعدى به أمر  
شائع، وقال الفراء. وتبعه ابن مالك. وغيره: إن (على) هنا بمعنى من أى إلا من أزواجهم كما أن من  
بمعنى على في قوله تعالى (ونصرناه من القوم) أى على القوم، وقيل هى متعلقة بمحذوف وقمع حالاً من  
ضهير (حافظون) والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أى حافظون فروجهم في جميع الأحوال إلا حال  
كونهم والين وقوامين على أزواجهم من قولك: كان فلان على فلانة فمات عنها، ومنه قولهم: فلانة تحت فلان  
ولذا سميت المرأة فراشا أو متعلقة بمحذوف بدل عليه (غير ملومين) كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أى  
يلامون على كل مباشر إلا على ما أطلق لهم فاتهم غير ملومين عليه، وكلا الوجهين ذكرهما الزمخشري •

واعترض بأنهما متكلفان ظاهر أفيهما العجمة. وأورد على الاخير أن إثبات اللوم لهم في أثناء المدح  
غير مناسب مع أنه لا يختص بهم، وكون ذلك على فرض عصيانهم وهو مثل قوله تعالى (فمن ابتغى) الخ  
لا يدفعه كما هو، ولا يجوز أن تتعلق بلومين المذكور بعد لما قال أبو البقاء من أن ما بعد أن لا يعمل فيما قبلها وأن المضاف اليه  
لا يعمل فيما قبله. والمراد ما ملكت أيمانهم السريات، والتخصيص بذلك الاجماع على عدم حل وطء المملوك الذكر،  
والتعبير عنهن - بما - على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهن يشبهن السلع يباعا وشراء أو لأنهن لأنوثتهن  
المنبثة عن قلة عقولهن جاريات مجرى غير العقلاء، وهذا ظاهر فيما إذا كن من الجر كس أو الروم أو نحوهم  
فكيف إذا كن من الزنج والحيش وسائر السودان فلعمري إنهن حينئذ إن لم يكن من نوع الهائمات فانواع البهائم  
منهن يبعيد، والآية خاصة بالرجال فان التسرى للنساء لا يجوز بالاجماع، وعن قتادة (١) قال تسرت امرأة  
غلاماً فذكرت لعمر رضى الله تعالى عنه فسأها ما حملك على هذا؟ فقالت: كنت أرى أنه يحل لي ما يحل  
للرجال من ملك اليمين فاستشار عمر فيها أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا: تأولت كتاب الله تعالى على غير  
تأويله فقال رضى الله تعالى عنه: لا جرم لا أحلك لحر بعده أبداً كأنه عاقبها بذلك ودرأ الحد عنها وأمر العبد

أن لا يقرها، ولو كانت المرأة متزوجة بعبد فلكته فاعتقته حالة الملك انفسخ النكاح عند فقها الامصار • وقال النخعي. والشعبي. وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة: يقيان على نكاحهما (فأنهم غير ملومين ٦) تحليل لما يفيد الاستثناء من عدم حفظ فروجه من المذكورات أى فأنهم غير ملومين على ترك حفظها منهم وقيل الفاء في جواب شرط مقدر أى فان بذلوا فروجهم لازواجهم أو امامهم فأنهم غير ملومين على ذلك، والمراد بيان جنس ما يحل وطؤه والجملة وإلا فقد قالوا: يحرم وطء الحائض والأمة إذا زوجت والمظاهر منها حتى يكفر وهذا مجمع عليه •

وفي الجمع بين الاختين من ملك اليمين وبين المملوكة وعمتها أو خالتها خلاف على ما في البحر، وذكر الآمدي في الاحكام أن عليا كرم الله تعالى وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى (أو ما ملكت أيمانهم) (فَمَنْ اشْتَرَىٰ مِنْكُمْ) أى المذكور من الحد المتسع وهو أربع من الحرائر وما شاء من الاماء، وانتصاب (وراء) على أنه مفعول (ابتغى) أى خلاف ذلك وهو الذى ذهب اليه أبو حيان، وقال بعض المحققين: إن (وراء) ظرف لا يصلح أن يكون مفعولا به وإنما هو سادس سد المفعول به، ولذا قال الزمخشري: أى فمن أحدث ابتغاء وراء ذلك (فَمَنْ اشْتَرَىٰ مِنْكُمْ) الكاملون في العدوان المتناهون فيه بإشير اليه الإشارة والتعريف وتوسط الضمير المفيد لجمعهم جنس العادين أو جميعهم، وفي الآية رعاية لفظ (من) ومعناها و يدخل فيها وراء ذلك الزنا واللواط ومواقعة البهائم وهذا مما لا خلاف فيه •

و اختلف في وطء جارية أبيع له وطؤها فقال الجمهور: هو داخل فيها وراء ذلك أيضا فيحرم وهو قول الحسن. وابن سيرين. وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج ابن أبي شيبة. وعبد الرزاق عنه أنه سئل عن امرأة أحلت جاريتهما الزوجا فقال: لا يحل لك أن تتأف فرجا أى غير فرج زوجتك الا فرجا إن شئت بعث وإن شئت وهبت وإن شئت اعتقت، وعن ابن عباس أنه غير داخل فلا يحرم، فقد أخرج عبد الرزاق عنه رضى الله تعالى عنه قال: إذا أحلت امرأة الرجل أوابنته أو اخته له جاريتهما فليصبا وهى لها وهو قول طاوس، أخرج عنه عبد الرزاق أيضا أنه قال: هو أحل من الطعام فان ولدت فولدها للذى أحلت له وهى لسيداها الاول، وأخرج عن عطاء أنه قال: كان يفعل ذلك يحل الرجل وليدته لعلامه وابنه واخيه وأبيه والمرأة لزوجها وقد بلغنى أن الرجل يرسل وليدته لصديقه وإلى هذا ذهب الشيعة، والآية ظاهرة في رده لظهور أن المعارة للجماع ليست بزوجة ولا مملوكة وكذا قوله تعالى (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) فان السكوت في معرض البيان يفيد الحصر خصوصا إذا كان المقام مقتضيا لذكر جميع ما لا يجب العدل فيه، وفي عدم وجوب العدل تكون العارية أقدم من الكل إذ لا يجب فيها الاتعمل منه مالك الفرج فقط وكذا قوله سبحانه (ومن لم يستطع منكم طولا إن ينكح المحصنات المؤمنات فماملكت أيمانكم - إلى قوله تعالى - ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فانه لوجازت العارية لما كان خرف العنت والحاجة إلى نكاح الاماء، وإلى الصبر على ترك نكاحهن متحققا، ونحوه قوله سبحانه (وليست عفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) فانه لو كانت العارية جائزة لم يؤمر الذين لا يجدون نكاحا بالاستغفار، ولعل الرواية السابقة عن ابن عباس غير صحيحة، وكذا اختلف في المنعة فذهب الشيعة أيضا



إلى جزأها ، ويرد عليهم بما ذكرنا من الآيات الظاهرة في تحريم العارية ، وأخرج عبد الرزاق . وأبو داود في تاريخه عن القاسم بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال : هي محرمة في كتاب الله تعالى وتلا : (والذين هم لفروجهم حافظون ) الآية وقرر وجه دلالة الآية على ذلك أن المستمتع بها ليست ملك اليمين ولا زوجة فوجب أن لا تحل له أما أنها ليست ملك اليمين فظاهر وأما أنها ليست زوجة له فلائهما لا يتوارثان بالاجماع ولو كانت زوجة لحصل التوارث لقوله تعالى (ولسكن تصف ما ترك أزواجكم) وتعبقه في الكشف بأن لهم أن يقولوا : إنها زوجة يكشف الموت عن يبنوتها قبيله كأنها تبين بانقضاء الاجل قضاء لحق التعليق والتأجيل ، وحاصله منع استئسار في الملازمة إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة لم يفد وإن أريد بعد الموت فالملازمة بمنوعة فان قيل : لا تبين بالموت كالنكاح المؤبد . أوجب بأنه قياس في عين ما افترق النكاحان به وهو فاسد بالاجماع • وتعب هذا شيخ الاسلام لحفاء معناه عليه بأنه ليس للتريد معنى يحصل ولو قيل : إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة فالملازمة بمنوعة وإن أريد بعد الموت لم يفد لكان له وجه . وقال هو في رد الاستدلال لهم أن يقولوا إنها زوجة له في الجملة وأما إن كل زوجة ترث فهم لا يسلمونه ، وقال بعضهم : الحق أن الآية دليل على الشيعة فان ظاهر كلامهم أنها ليست بزوجة اصلاً حيث يفنون عنها اوازم الزوجية بالملكية من العدة والطلاق والايلاء والظهار وحصول الاحصان وامكان اللعان والنفقة والكسوة والتوارث ويقولون بجواز جمع ماشاء بالمنعة ولاشك أن نفي اللازم دليل نفي المزموم . وتعب بأن هذا حق لو سلم أنهم يفنون الوازم كلها لكنه لا يسلم ، ونفي بعض الوازم لا يكفي في الرد عليهم إذا قالوا : إن الزوجية قسمان كاملة وغير كاملة إذ بنفى ذلك البعض إنما يفتى القسم الأول وهو لا يضرهم ، وقيل : الذى يقتضيه الانصاف أن الآية ظاهرة في تحريم المتعة فان المستمتع بها لا يقال لها زوجة في العرف ولا يقصد منها ما هو السر في مشروعية النكاح من التوالد والتناسل لبقاء النوع بل مجرد قضاء الوطو وتسكين دغدغة المني ونحو ذلك ، وزعم أنه يتم الاستدلال بالآية بهذا الطرز على التحريم سواء نفيت الوازم أم لم تنف كما هو مذهب بعض القائلين بالحل كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى • ولعل الاقرب إلى الانصاف أن يقال : متى قيل بنفى الوازم من حصول الاحصان وحرمة الزيادة على الاربع ونحو ذلك كانت الآية دليلاً على الحرمة لان المتبادر من الزوجية فيها الزوجية التي يلزمها مثل ذلك وهو كاف في الاستدلال على مثل هذا المطالب الفرعي ، ومتى لم يقل بنفى الوازم ولم يفرق بينها وبين النكاح المؤبد الا بالتوقيت وعدمه لم تكن الآية دليلاً على التحريم ، هذا ولي ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه قد ذكر في الصحيحين أن النبي ﷺ حرم المتعة يوم خيبر ، وفي صحيح مسلم أنه عليه الصلاة والسلام حرمها يوم الفتح ، ووفق ابن الهمام بأنها حرمت مرتين مرة يوم خيبر ومرة يوم الفتح وذلك يقتضى أنها كانت حلالاً قبل هذين اليومين ، وقد سمعت آتفا ما يدل على أن هذه الآية مكية بالاتفاق فاذا كانت دالة على التحريم كما سمعت عن القاسم بن محمد وروى مثله ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه عن عائشة رضى الله تعالى عنها لزم أن تكون محرمة بمكة يوم نزلت الآية وهو قبل هذين اليومين فتكون قد حرمت ثلاث مرات ولم أر أحداً صرح بذلك ، وإذا التزمناه يبقى شئ آخر وهو عدم تمامية الاستدلال بها وحدها على تحريم المتعة لمن يعلم أنها أحلت بعد نزولها كما لا يخفى ، لا يقال : إن للناس في المسكى والمدنى اصطلاحات ثلاثة ، الأول أن المسكى ما نزل قبل الهجرة

والمدنى ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم بسفر من الاسفار، الثانى أن المسكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة وعلى هذا ثبتت الوساطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكى ولا مدنى، الثالث أن المسكى ما وقع خطابا لاهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة، وحينئذ يمكن أن تكون هذه الآية مكية بالاصطلاح الثانى وتكون نازلة يوم الفتح يوم حرمت المتعة فى المرة الثانية ولا يكون التحريم الامر تين ويكون استدلال من استدلاوا بها من الصحابة والتابعين وغيرهم على التحريم وإن علموا أن المتعة أحلت بعد الهجرة فى بعض الغزوات بما لا غبار عليه، وإذا التزم هذا الاصطلاح فى مكية جميع السورة المجمع عليها حسبما سمعت عن البحر ينحل اشكال حمل الزكاة على الزكاة الشرعية مع فرضيتها بالمدينة بأن يقال: ان أوائل السورة نزلت بعد فرضية الزكاة فى المدينة عام الفتح فى مكة لانا نقول: لاشبهة فى أنه يمكن كون الآية مكية بالاصطلاح الثانى وكونها نازلة يوم الفتح وكذلك يمكن كون كل السورة أو أغلبها مكيا بذلك الاصطلاح وكل مابنى على ذلك صحيح بناء عليه الا ان المتبادر من المسكى والمدنى المعنى المصطاح عليه أولا لان الاصطلاح الاول أشهر الاصطلاحات الثلاثة كما قاله الجلال السيوطى فى الاتقان هـ

فالظاهر من قولهم: إن هذه السورة مكية أنها نزلت قبل الهجرة بل قد صرح الجلال المذكور بأنها إلا ما استثنى منها مما سمعته مكية على الاصطلاح الاول دون الثانى ولا يجزم مثله بذلك إلا عن وقوف فما ذكر مجرد تجويز أمر لا يساعد على ثبوته صريح نقل بل النقل الصريح مساعد على خلافه وهو المرجع فيما نحن فيه فقد قال القاضى أبو بكر فى الانتصار: إنما يرجع فى معرفة المسكى والمدنى لحفظ الصحابة والتابعين، وكونها قد يعرفان بالقياس على ما ذكره الجمهورى وغيره مع عدم جدواها ليس بشئ، نعم إذا جعل استدلال الصحابة أو التابعى المطلاع على إباحة المتعة بعد الهجرة بها قولاً باستثناها عن أخواتها من آيات السورة وحكما عليها بنزولها بعد الهجرة دونها فالأمر واضح، وستطلع أيضاً ان شاء الله تعالى على ما يوجب استثناء غير ذلك، وبالجملة متى قيل المدار فى أمثال هذه المقامات صريح النقل تعين القول بأن الآية مكية بمعنى أنها نزلت قبل الهجرة، وأشكل الاستدلال بها على تحريم المتعة بعد تحليلها بعد الهجرة لكون دليل التحليل مخصصاً للعموم، ومذهب الأئمة الأربعة جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقاً وهو المختار ويحتاج حينئذ إلى دليل غيرها على التحريم، وبعد ثبوت الدليل تكون هى دليلاً آخر بمعونه وهذا الدليل الاخبار الصحيحة من تحريم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إياها وقد تقدم بعضها، وفى صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام «كنت أذنت لكم فى الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك الى يوم القيامة» هـ

وأخرج الحازمى بسنده الى جابر قال: «خرجنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة ما يبلى الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن يظفن فى رحالنا فجاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنظر اليهن وقال: من هؤلاء النسوة؟ فقلنا: يا رسول الله نسوة تمتعنا منهن فنضب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيباً حمد الله تعالى وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فترا دعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود اليها أبداً، وقد روى تحريمها عنه عليه الصلاة والسلام أيضاً على كرم الله تعالى وجهه وجاء ذلك فى صحيح مسلم ووقع على ما قبل اجماع الصحابة على أنها حرام

وصح عند بعض رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إلى القول بالحرمة بعد قوله بجلها مطلقا أو وقت الاضطرار إليها، واستدل ابن الميمون على رجوعه بما رواه الترمذى عنه أنه قال: إنما كانت المتعة في أول الاسلام كان الرجل يخدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج بقدر ما يرى أنه مقيم فنحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين). قال ابن عباس: فبكل فرج سواهما فهو حرام، ولا أدرى معانى بأول الاسلام فان عنى ما كان في مكة قبل الهجرة أفاد الخبر أنها كانت تفعل قبل إلى أن نزلت الآية فان كان نزولها قبل الهجرة فلا إشكال في الاستدلال بها على الحرمة لو لم يكن بعد نزولها اباحة لكتبه قد كان ذلك، وإن عنى ما كان بعد الهجرة أوائلها وأنها كانت مباحة اذ ذلك الى أن نزلت الآية كان ذلك قولا بنزول الآية بعد الهجرة وهو خلاف ما روى عنه من أن السورة مكية المتبادر منه الاصطلاح الأول ولعله يلتزم ذلك؛ ويقال: ان استدلاله بالآية قول باستثنائها كما مر آنفاً أو يقال: ان هذا الخبر لم يصح، ويؤيد هذا قول العلامة ابن حجر: أن حكاية الرجوع عن ابن عباس لم تصح بل صح كما قال بعضهم عن جمع أنهم وافقوه في الحل لكن خالفوه فقالوا: لا يترتب على ذلك أحكام النكاح، وبهذا نازع الزركشى في حكاية الاجماع فقال: الخلاف محقق وإن ادعى جمع نفيه انتهى. ويفهم منه أن ابن عباس يدخل المستمتع به في الأزواج وحينئذ لا تقوم الآية دليلا عليه فتدبر \*

ونسب القول بجواز المتعة إلى مالك رضى الله تعالى عنه وهو افتراه عليه بل هو كثيره من الأئمة قاتل بجرمتها بل قيل إنه زيادة على القول بالحرمة يوجب الحد على المستمتع ولم يوجب غيره من القائلين بالحرمة لمكان الشبهة • وكذا اختلف في استمناة الرجل بيده ويسمى الحضخضة وجلد عميرة فجهور الأئمة على تحريره وهو عندهم داخل فيما وراء ذلك، وكان أحمد بن حنبل يميزه لأن المنى فضلة في البدن فيجاز اخرجها عند الحاجة كالفصد والحجامة، وقال ابن الميمون: يحرم فان غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب. ومن الناس من منع دخوله فيها ذكر ففى البحر كان قد جرى لى في ذلك كلام مع قاضى القضاة أبى الفتح محمد بن على ابن مطيع القشيري بن دقيق العيد فاستدل على منع ذلك بهذه الآية فقلت: إن ذلك خرج ومخرج ما كانت العرب تفعله من الزنا والتفاخر به في أشعارها وكان ذلك كثيراً فيهم بحيث كان في بغاياهم صاحبات رايات ولم يكونوا يذكرن ذلك وأما جلد عميرة فلم يكن معهودا فيهم ولا ذكره أحد منهم في شعر فيها علناه فليس بمندرج فيها وراء ذلك انتهى، وأنت تعلم انه إذا ثبت أن جلد عميرة كناية عن الاستمناة باليد عند العرب كما هو ظاهر عبارة القاموس فالظاهر إن هذا الفعل كان موجودا فيما بينهم وإن لم يكن كثيراً شائعا كالزنا ففى كان ذلك من أفراد العام لم يتوقف اندراجه تحته على شيوعه كسائر افراده، وفي الاحكام إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص مثلا فور دخاطب عام بتحريم الطعام نحو حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور من العلماء على اجراء اللفظ على عمومته في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وان العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره حلالا فى حنيفة عليه الرحمة وذلك لأن الحجية إنهاهى في اللفظ الوارد هو مستغرق لكل مطعوم بلفظه ولا ارتباط له بالعوائد وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حكمة عليه، نعم لو كانت العادة فى الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام كما خصصت الدابة بذوات القوائم الاربع لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم •

والفرق أن العادة أولاً وإنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص فلا تكون قاضية على ماقتضاه عموم لفظ الطعام ، وثانياً هي مطردة في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص فتكون قاضية على الاستعمال الأصلي اهـ ، ومنه يعلم أن الاستمناء باليد إن كان قد جرت عادة العرب على إطلاق ماوراء ذلك عليه دخل عند الجمهور وإن لم تجر عاداتهم على فعله وإن كان لم تجر عاداتهم على إطلاق ذلك عليه وجرت على إطلاقه على ما عدها من الزنا ونحوه لم يدخل ذلك الفعل في العموم عند الجمهور .  
ومن الناس من استدلل على تحريمه بشيء ماخر نحو ما ذكره المشايخ من قوله ﷺ «ناكح اليد ملعون» وعن سعيد بن جبير عذب الله تعالى أمة كانوا يعبثون بمذاكيرهم ، وعن عطاء سمعت قوماً يحشرون بأيديهم حبالي وأظن أنهم الذين يستمنون بأيديهم والله تعالى أعلم ، وتسام الكلام في هذا المقام يطالب من محله ولا يخفى أن كل ما يدخل في العموم تفيد الآية جرمه فعله على أبلغ وجهه ؛ ونظير ذلك إفادة قوله تعالى : (ولا تقربوا الزنا) حرمة فعل الزنا فافهمه .

(وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ۙ) قائمون بحفظها واصلاحها ، وأصل الرعى حفظ الحيوان إما بغذائه الحافظ لحياته أو بذب العدو عنه ، ثم استعمل في الحفظ مطلقاً ، والآمانات جمع أمانة وهي في الأصل مصدر لكن أريد بها هنا ما اتبعت عليه إذ الحفظ للعين لا المعنى وأما جمعها فلا يعين ذلك إذ المصادر قد تجمع كما قدمنا غير بعيد ، وكذا العهد مصدر أريد به ما عاهد عليه لذلك ، والآية عند أكثر المفسرين عامة في كل ما اتبعتوا عليه وعاهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة الناس التكاليف الشرعية والأموال المودعة والإيمان والتذور والعقود ونحوها ، وجمعت الأمانة دون العهد قيل لأنها متبوعة متعددة جداً بالنسبة إلى كل مكلف من جنته تعالى ولا يكاد يخلو مكلف من ذلك ولا كذلك العهد .

وجوز بعض المفسرين كونها خاصة فيما اتبعتوا عليه وعاهدوا من جهة الناس وليس بذلك ، ويجوز عندى أن يراد بالآمانات ما اتبعتهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقوى ، والمراد برعيها حفظها عن التصرف بها على خلاف أمره عز وجل . وأن يراد بالعهد ما عاهدهم الله تعالى عليه بما أمرهم به سبحانه بكتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ، والمراد برعيه حفظه عن الإخلال به وذلك بفعله على أكمل وجه فحفظ الآمانات كالتحلية وحفظ العهد كالنحلية . وكأنه جل وعلا بعد أن ذكر حفظهم لفروجهم ذكر حفظهم لما يشملها وغيرها ، ويجوز أن تعمم الآمانات بحيث تشمل الأموال ونحوها وجمعها لما فيها لمن التعدد المحسوس المشاهد فتأمل \* .

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو وفردواية (لأماناتهم) بالافراد (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ) المكتوبة عليهم كما أخرج ابن المنذر عن أبي صالح . وعبد بن حميد عن عكرمة (يُحَافِظُونَ ۙ) بتأديتها في أوقاتها بشرطها وإتمام ركوعها وسجودها وسائر أركانها كما روى عن قتادة \* .

وأخرج جماعة عن ابن مسعود أنه قيل له : إن الله تعالى يكثر ذكر الصلاة في القرآن (الذين هم على صلواتهم دائمون . والذين هم على صلواتهم يحافظون) قال ذلك على مواقيتها قالوا : ما كنا نرى ذلك الا على فعلها وعدم تركها قال : تركها الكفر ، وقيل : المحافظة عليها المواظبة على فعلها على أكمل وجه وحسب . بالعمل دون الاسم كما في سائر رؤس الآي السابقة لما في الصلاة من التجدد والتكرار ولذلك جمعت في قراءة السبعة ما عدا الاخوين

وليس ذلك تكرير لما وصفهم به ارا من الخشوع في جنس الصلاة للمعايرة التامة بين ما هنا وما هناك كما لا يخفى •  
 وفي تصدير الاوصاف وختما بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فان الصلاة بدونها  
 كلا صلاة بالاجماع وقد قالوا: صلاة بلا خشوع جسد بلا روح، وقيل: تقديمه لعموم ما هنا له (أولئك)  
 اشارة إلى المؤمنين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات وإيثارها على الاضمار للاشعار بامتيازهم بها عن غيرهم  
 ونزولهم منزلة المشار اليهم حسا، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو طبقتهم وبعد درجاتهم في الفضل والشرف  
 عدمهم من لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين، وقيل: بمن ورث رغائب الاموال والذخائر وكرائمها  
 (الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفَرْدُوسَ) صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل، وإيما كان فيه بيان لما يرثونه وتقييد للورثة  
 بعد اطلاقها تفخيها لها وتأكيدا، والفرديوس اعلا الجنان، أخرج عبد بن حميد . والترمذي وقال: حسن صحيح  
 غريب عن أنس رضي الله تعالى عنه أن الربيع بنت نضير اتت رسول الله ﷺ وكان ابنها الحرث بن سراقه  
 اصيب يوم بدر اصابه سهم غرب فقالت: أخبرني عن حارثة فان كان اصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان  
 لم يصب الجنة اجتمدت في الدعاء فقال النبي ﷺ: «إنها جنان في جنة وإن ابنك اصاب الفردوس الأعلى والفردوس  
 روية الجنة وأوسطها وأفضلها» وعلى هذا الاشكال في الحصر على ما أشرنا اليه أولا فان غير المتصف بما ذكر  
 من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها، وبتقدير ارثه إياها فهو ليس حقيقة بأن يسمى  
 وارثا لما أن ذلك إنما يكون في الاغلب بعد كد ونصب، وارثهم إياها من الكفار حيث فوتوا على أنفسهم  
 لأنه تعالى خلق لكل منزلا في الجنة ومنزلا في النار

أخرج سعيد بن منصور . وابن ماجه . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن أبي هريرة قال: « قال  
 رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا وله منزلان في الجنة ومنزل في النار فإذا مات فدخل النار ورث  
 أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون) وقيل الارث استمارة للاستحقاق وفي ذلك من  
 المبالغة ما فيه لأن الارث أقوى أسباب الملك، واختير الأول لأنه تفسير رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما

صححه القرطبي (هُمُ فِيهَا) أي في الفردوس وهو على ما ذكره ابن الشحنة بما يؤنث ويذكر •  
 وذكر بعضهم أن التانيث باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس

(خَلْدُونَ) لا يخرجون منها أبدا، والجملة اما مستأنفة مقررة لما قبلها واما حال مقدره من فاعل  
 (يرثون) أو مفعوله كما قال أبو البقاء. اذ فيها ذكر كل منهما، ومعنى الكلام لا يموتون ولا يخرجون منها

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) لما ذكر سبحانه أولا أحوال السعداء عقبه بذكر  
 مبدئهم وما آل أمرهم في ضمن ما يعمهم وغيرهم وفي ذلك اعظام للمنة عليهم وحث على الاتصاف بالصفات  
 الحميدة وتحمل مؤن التكاليف الشديدة و لما ذكر ارث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه ولما حث  
 على عبادته سبحانه وامتثال أمره عقبه بما يدل على الوهية لتوقف العبادة على ذلك ولعل الأول أولى وفي وجه مناسبة  
 الآية لما قبلها، ويجوز أن يكون مجموع الأمور المذكورة، واللام واقعة في جواب القسم والواو للاستئناف

وقال ابن عطية: هي عاطفة جملة كلام على جملة وان تباينتا في المعاني وفيه نظر، والمراد بالانسان الجنس، والسلالة من سلكت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ما سل من الشيء واستخرج منه فان فعالة اسم لما يحصل من الفعل فتارة تكون مقصودة منه كالحلاصة وأخرى غير مقصودة منه كالقلامة والكناسة والسلالة من قبيل الأول فانها مقصودة بالسل.

وذكر الزنجشري أن هذا البناء يدل على القلة، ومن الأولى ابتدائية متعلقة بالخلق، ومن الثانية يحتمل أن تكون كذلك إلا أنها متعلقة بسلالة على أنها بمعنى مسلوقة أو متعاقفة بمحذوف وقع صفة لسلالة، ويحتمل أن تكون على هذا تبعية وأن تكون بيانية، وجوز أن يكون (من طين) بدلا أو عطف بيان بأعادة الجار، وخلق جنس الانسان مآذرا باعتبار خلق اول الافراد واصل النوع وهو آدم عليه السلام منه فيكون الشكل مخلوقا من ذلك خلقا اجماليا في ضمن خلقه كما مر تحقيقه، وقيل: خلق الجنس من ذلك باعتبار أنه مبدأ بعيد لافراد الجنس فانهم من النطفة الحاصلة من الغذاء الذي هو سلالة الطين وصفوته، وفيه وصف الجنس بوصف أكثر أفراده لأن خلق آدم عليه السلام لم يكن كذلك أو يقال ترك بيان حاله عليه السلام لأنه معلوم، واقتصر على بيان حال أولاده وجاء ذلك في بعض الروايات عن ابن عباس، وقيل المراد بالطين آدم عليه السلام على أنه من مجاز الكون، والمراد بالسلالة النطفة والانسان الجنس ووصفه بما ذكر باعتبار أكثر أفراده أو يقال كما قيل آنفا، ولا يخفى خفا قرينة المجاز وعدم تبادل النطفة من السلالة، وقيل المراد بالانسان آدم عليه السلام وروى ذلك عن جماعة وما ذهبنا اليه أولا، والضمير في قوله تعالى (ثم جعلناه نطفة) عائد على الجنس باعتبار أفراده المغايرة لآدم عليه السلام، وإذا أريد بالانسان أولا آدم عليه السلام فالضمير على ما في البحر عائد على غير مذكور وهو ابن آدم، وجاز لو وضوح الأمر وشهرته وهو كما ترى أو على الانسان والكلام على حذف مضاف أي ثم جعلنا نسله، وقيل يراد بالانسان أولا آدم عليه السلام وعند عود الضمير عليه ما تناسل منه على سبيل الاستخدام، ومن البعيد جدا أن يراد بالانسان أفراد بني آدم والضمير عائد عليه ويقدر مضاف في أول الكلام أي ولقد خلقنا أصل الانسان الخ، ومثله أن يراد بالانسان الجنس أو آدم عليه السلام والضمير عائد على (سلالة) والتذكير بتأويل المسلول أو الماء أي ثم صيرنا السلالة نطفة.

والظاهر أن (نطفة) في سائر الوجوه مفعولا ثانيا للجعل على أنه بمعنى التصيير وهو على الوجه الاخير ظاهر، وأما على وجه عود الضمير على الانسان فلا بد من ارتكاب مجاز الأول بأن يراد بالانسان ما يصير انسانا، ويجوز أن يكون الجملة بمعنى الخلق المتعدى إلى مفعول واحد ويكون (نطفة) منصوبا بنزع الخافض واختاره بعض المحققين أي ثم خلقنا الانسان من نطفة كائنة (في قرار) أي مستقر وهو في الأصل مصدر من قريقر قرارا بمعنى ثبت ثبوتا وأطلق على ذلك مبالغة، والمراد به الرحم ووصفه بقوله تعالى (مكين ١٣) أي يمكن مع أن الـ يمكن وصف ذى المكان وهو النطفة هنا على سبيل المجاز كما يقال طريق سائر، وجوز أن يقال: إن الرحم نفسها متمكنة ومعنى تمكنها أنها لا تنفصل لثقل حملها أولا تجم ما فيها فهو كناية عن جعل النطفة محرزة مصونة وهو وجه وجيه (ثم خلقنا النطفة علقة) أي دما جامدا وذلك بافاضة اعراض الدم عليها

فصيرها دما بحسب الوصف ، وهذا من باب الحركة في الكيف ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ أي قطعة لحم بقدر ما يصفح لا استبانة ولا تمايز فيها ، وهذا التصيير على ما قيل بحسب الذات كتصيير الماء حجراً وبالعكس ، وحقيقته إزالة الصورة الأولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وهو من باب الكون والفساد ولا يتخلو ذلك من الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد الماء مثلاً للصورة الأولى الفاسدة يأخذ في الاتقاص واستعداده للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاستعداد ولا يزال الأول ينقص والثاني يشتد إلى أن تنتهي المادة إلى حيث تزول عنها الصورة الأولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتتوارد هذه الاستعدادات التي هي من مقولة الكيف على موضوع واحد ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ ﴾ غالبها ومعظمها أو كلها ﴿ عِظَامًا ﴾ صغراً وعظاماً حسبما تقتضيه الحكمة وذلك التصيير بالتصليب لما يراد جمعه عظاماً من المضغعة ؛ وهذا أيضاً تصيير بحسب الوصف فيكون من الباب الأول •

وفي كلام العلامة البيضاوي إشارة ما إلى مجموع ما ذكرنا وهو يستلزم القول بأن النطفة والعلقة متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بالاعراض كالحرارة والبياض مثلاً وكذا المضغعة والعظام متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بنحو الرخاوة والصلابة وأن العلقمة والمضغعة مختلفان في الحقيقة كما أنهما مختلفان بالاعراض ه والظاهر أنه تعاقب في جميع هذه الاطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات إلى ان تنتهي إلى الصورة الانسانية ، ونحن نقول به إلى أن يقوم الدليل على خلافه فتدبر ﴿ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ ﴾ المعهودة ﴿ لَحْمًا ﴾ أي جعلناه ساتراً لكل منها كاللباس ، وذلك اللحم يحتمل أن يكون من لحم المضغعة بأن لم يجعل كلها عظاماً بل بعضها ويبقى البعض فيمد على العظام حتى يسترها ، ويحتمل أن يكون لحماً آخر خلقه الله تعالى على العظام من دم في الرحم •

وجمع (العظام) دون غيرها مما في الأطوار لأنها متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها الا ترى عظم الساق وعظم الأصابع وأطراف الأضلاع ، وعدة العظام مطلقاً على ما قيل مائتان وثمانية وأربعون عظماً وهي عدة رحم بالجل الكبير ، وجعل بعضهم هذه عدة أجزاء الانسان والله تعالى أعلم •

وقرأ ابن عامر . وأبو بكر عن عاصم . وأبان . والمفضل . والحسن . وقتادة . وهرون . والجعفي . ويونس . عن أبي عمرو . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بافراد (العظام) في الموضعين اكتفاء باسم الجنس الصادق على القليل والكثير مع عدم اللبس كما في قوله ه كلوا في بعض بطنكم تغفوا ه واختصاص مثل ذلك بالضرورة على ما نقل عن سيويه لا يخلو عن نظر ، وفي الافراد هنا مشاكلة لما ذكر قيل في الأطوار كما ذكره ابن جنى •

وقرأ السلي . وقتادة أيضاً . والأعرج . والأعشى . ومجاهد . وابن محيصن بافراد الأول وجمع الثاني ه

وقرأ أبو رجاء . وابراهيم بن أبي بكر . ومجاهد أيضاً بجمع الأول وإفراد الثاني ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مبياتاً للخلق الأول مبياتة ما أبدها حيث جعل حيواناً ناطقاً سمياً بصيرا وأودع كل عضو منه وكل جزء عجائب وغرائب لا تدرك بوصف ولا تبلغ بشرح ، ومن هنا قيل :

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقيل الخالق الآخر الروح والمراد بها النفس الناطقة . والمعنى أنشأناه أوفيه خلفاً آخر ، والمتبادر من انشاء الروح خلقها وظاهر العطف بـم يقتضى حدودها بعد حدوث البدن وهو قول أكثر الاسلاميين وإليه ذهب أرسطو ، وقيل انشاؤها نفخها في البدن وهو عند بعض عبارة عن جعلها متعلقة به ، وعند أكثر المسلمين جعلها سارية فيه ، وإذا أريد بالروح الروح الحيرانية فلا كلام في حدوثها بعد البدن وسرياتها فيه ، وقيل : الخالق الآخر القربى الحساسة ، وقال الضحاک وبكاد يضحك منه فيما أخرجه عنه عبد بن حميد : الخلق الآخر الأسنان والشعر فقيل له : أليس يولد على رأسه الشعر ؟ فقال : فأين العانة والابط ، وما أشرنا إليه من كون (ثم) للترتيب الزماني هو ما يقتضيه أ أكثر استعمالها ، ويجوز أن تكون للترتيب الرتبي فان الخلق الثاني أعظم من الاول ورتبته أعلى . وجاءت المعطوفات الاول بعضها بـم وبعضها بالعاء ولم يجيء جديهما بـم أو بالعاء مع صحة ذلك في مثلها للإشارة إلى تفاوت الاستحالات فالمعطوف بـم مستبعد حصوله بمقابلته فجعل الاستبعاد عقلاً أرتبة بمنزلة التراخي والبعد الحسى لأن حصول النطفة من أجزاء ترابية غريب جداً وكذا جعل النطفة البيضاء السيالة دماً أحمر جامداً بخلاف جعل الدم لهما مشابهاً له في اللون والصورة وكذا تصليب المضغ حتى تصير عظماً وكذا مدلمحها عليه ليستره كذا قيل ولا يخلو عن قيل وقال .

واستدل الامام أبو حنيفة بقوله تعالى (ثم أنشأناه) الخ على أن من غضب بيضة فأفرخت عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لانه خلق آخر ، قال في الكشف : وفي هذا الاستدلال نظر على أصل مخالفه لأن ما ينه للآول لاخرجه عن ملكه عندهم ، وقال صاحب التقریب : إن تضمنته للفرخ لكونه جزءاً من المغصوب لا لكونه عينه أو مسمى باسمه ، وفي هذا بحث وفي المسئلة خلاف كثير وكلام طويل يطلب من كتب الفروع المبسوطة . وقال الامام : قالوا في الآية دلالة على بطلان قول النظام : إن الانسان هو الروح لا البدن فانه تعالى بين فيها أن الانسان مركب من هذه الأشياء ، وعلى بطلان قول الفلاسفة : إن الانسان لا ينقسم وإنه ليس بحسم وكأنهم أرادوا أن الانسان هو النفس الناطقة والروح الامرية المجردة فانها التي ليست بحسم عندهم ولا تقبل الانقسام بوجه وليست داخل البدن ولا خارجه ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ﴾ فتعالى وتقدس شأنه سبحانه في علمه الشامل وقدرته الباهرة ، و(تبارك) فعل ماض لا يتصرف والاكثر إسناده إلى غير مؤنث ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروعة والاشعار بأن ما ذكر من الافاعيل العجيبة من أحكام الألوهية وللإيدان بأن حق كل من جمع ما فصل من آثار قدرته عز وجل أو لاحظه أن يسارع إلى التكلم به إجلالاً وإعظاماً لشؤونه جل وعلا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١) نعت للاسم الجليل ، وإضافة أفعل التفضيل محضة فتفيده تعريفاً إذا أضيف إلى معرفة على الأصح \*

وقال أبو البقاء : لا يجوز أن يكون نعماً لانه نكرة وإن أضيف لأن المضاف إليه عرض عن - من - وهكذا جميع باب أفعل منك وجعله بدلاً وهو يقل في المشتقات أو خبر مبتدأ مقدر أى هو أحسن الخالقين والأصل عدم التقدير ، وتميز أفعل لدلالة الخالقين عليه أى أحسن الخالقين خلفاً فالحسن للخلق قيل : نظيره قوله ﷺ «إن الله تعالى جميل يحب الجمال» أى جميل فعله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانقلب مرفوعاً فاستتر ، والخلق بمعنى التقدير وهو وصف يطلق على غيره تعالى في قوله تعالى (وإذ



تخلق من الطين كهيئة الطير) وقول زهير :

ولانت نفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وفي معنى ذلك تفسيره بالصنع كما فعل ابن عطية ، ولا يصح تفسيره بالإيجاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير . والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالاً فالخالق الموجد متعدد عندهم ، وقد تكفلت الكتب الكلامية بردم . ومعنى حسن خلقه تعالى اتقانه واحكامه ، ويجوز أن يراد بالحسن مقابل القبح وكل شئ منه عز شأنه حسن لا يتصف بالقبح أصلاً من حيث أنه منه فلا دليل فيه للمعتزلة بأنه تعالى لا يخلق الكفر والمعاصي كما لا يخفى .

روى أن عبد الله بن سعيد بن أبي سرح كان يكتب لرسول الله ﷺ فأملى عليه ﷺ قوله تعالى : (ولقد خلقنا الانسان) حتى إذا بلغ عليه الصلاة والسلام (ثم أنشأناه خلقاً آخر) نطق عبد الله بقوله تعالى (فتبارك الله) الح قبل أملائه فقال له عليه الصلاة والسلام : هكذا نزلت فقال عبد الله : إن كان محمد نبياً يوحى إليه فإنا نبي يوحى إلى فارتد ولحق بكه كافر ثم أسلم قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وحسن اسلامه ، وقيل : مات كافراً . وطمن بعضهم في صحة هذه الرواية بأن السورة مكية وارتداده بالمدينة كما تقتضيه الرواية . وأجيب بأنه يمكن الجمع بأن تكون الآية نازلة بكه واستكتبها ﷺ إياه بالمدينة فكان ما كان أو يلتزم كون الآية مدنية لهذا الخبر ، وقوله : إن السورة مكية باعتبار الاكثر وعلى هذا يكون اقتصار الجلال السيوطي على استثناء قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفهم) إلى قوله سبحانه (مبلسون) قصوراً فتذكر . وتروى هذه الموافقة عن معاذ بن جبل . أخرج ابن راهويه . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . وابن مردويه عن زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه قال : «أملى على رسول الله ﷺ هذه الآية (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) إلى قوله تعالى (خلقاً آخر) فقال معاذ بن جبل رضى الله تعالى عنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ : مم ضحكك يا رسول الله ؟ قال : بها ختمت » ورويت أيضاً عن عمر رضى الله عنه ، أخرج الطبراني . وأبو نعيم في فضائل الصحابة . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : لما نزلت (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) إلى آخر الآية قال عمر رضى الله تعالى عنه : (فتبارك الله أحسن الخالقين) فنزلت كما قال . وأخرج ابن عساكر . وجماعة عن أنس أن عمر رضى الله تعالى عنه كان يفنخر بذلك ويذكر أنها إحدى موافقاته الأربع لربه عز وجل ، ثم إن ذلك من حسن نظم القرآن الكريم حيث تدل صدور كثير من آياته على اعجازها ، وقد مدحت بعض الاشعار بذلك فقيل :

قصائد إن تكن تتلى على ملاء صدورها علمت منها قوافيها

لا يقال : فقد تكلم البشر ابتداء بمثل نظم القرآن الكريم وذلك قادح في اعجازها لما أن الخارج عن قدرة البشر على الصحيح ما كان مقدار أقصر سورة منه على أن اعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها كما تعرب عنه الفاء فانها اعتراض تذييلي مقرر لمضعون ما قبله ( ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ ) أى بعد ما ذكر من الامور الحسنة حسبما ينبي عنه ما في اسم الإشارة من معنى البعد المشعر بعلو رتبة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل والكمال

وكونه بذلك ممتازا منزلا منزلة الامور الحسية ﴿لَمَيِّتُونَ ١٥﴾ أي لصائرون إلى الموت لاعماله كما يؤذن به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة التعت الذي هو للتبوت، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما، وابن أبي عمير، وابن مجيصن (لميتون) وهو اسم فاعل يراد به الحدوث، قال الفراء، وابن مالك: إنما يقال مات في الاستقبال فقط.

﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ عند النسخة الثانية ﴿تُبْعَثُونَ ١٦﴾ من قبوركم للحساب والمجازاة بالنواب والعقاب، ولم يؤكد سبحانه أمر البعث تأكيده لامر الموت مع كثرة المترددين فيه والمنكرين له اكتفاء بتقديم ما يغني عن كثرة التأكيد ويشيد أركان الدعوى أتم تشييد من خلقه تعالى الانسان من سلالة من طين ثم نقله من طور إلى طور حتى أنشأه خلقا آخر يستغرق العجائب ويستجمع الغرائب فان في ذلك أدل دليل على حكمته وعظيم قدرته عز وجل على بعثه واعادته وأنه جل وعلا لا يهمل أمره ويتركه بعد موته نسيا منسيا مستقرراً في رحم العدم كأن لم يكن شيئاً، ولما تضمنت الجملة السابقة المبالغة في أنه تعالى شأنه أحكم خالق الانسان وأتقنه بالغ سبحانه عز وجل في تأكيد الجملة الدالة على موته مع أنه غير منكر لما أن ذلك سبب لاستبعاد العقل بآه أشد استبعاد حتى يوشك أن ينكر وقوعه من لم يشاهده وسمع أن الله جل جلاله أحكم خلق الانسان وأتقنه غاية الاتقان، وهذا وجه دقيق لزيادة التأكيد في الجملة الدالة على الموت وعدم زيادته في الجملة الدالة على البعث لم أر أني سبقت إليه، وقيل في ذلك: إنه تعالى شأنه لما ذكر في الآيات السابقة من التكليفات ما ذكر به على أنه سبحانه أبداع خلق الانسان وقلبه في الاطوار حتى أوصله إلى طور هو غاية كماله وبه يصح تكليفه بنحو تلك التكليفات وهو كونه حيا عاقلا سميعا بصيرا وكان ذلك مستعدا للذكر طور يقع فيه الجزاء على ما كلفه تعالى به وهو أن يبعث يوم القيامة فنبه سبحانه عليه بقوله (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) فالمقصود الأهم بعد بيان خلقه وتأهله للتكليف بيان بعثه لكن وسط حديث الموت لأنه برزخ بين طوره الذي تأهل به للاعمال التي تستدعي الجزاء وبين بعثه فلا بد من قطعه للوصول إلى ذلك فكأنه قيل: أيها المخلوق العجيب الشأن إن ماهيتك وحقيقتك تفتى وتدمد ثم انها بعينها من الاجزاء المنفردة والعظام البالية والجلود المتمزقة المتلاشية في أقطار الشرق والغرب تبعث وتنفث ليوم الجزاء لا تآبه من أحسن فيما كلفناه به وعقاب من أساء فيه، فالقرينة الثانية وهي الجملة الدالة على البعث لم تنفقر إلى التوكيد افتقار الأولى وهي الجملة الدالة على الموت لأنها كالمقدمة لها وتوكيدها راجع إليها، ومنه يعلم سر نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب انتهى، وفيه من البعد ما فيه ه وقيل: إنما بولغ في القرينة الأولى لتلمذ الخاطئين في العفلة فكأنهم نزلوا منزلة المنكرين لذلك وأخليت الثانية لوضوح أدلتها وسطوع براهينها، قال الطيبي: هذا كلام حسن لو ساعد عليه النظم الفائق، وربما يقال: إن شدة كراهة الموت طبعا التي لا يكاد يسلم منها أحد نزلت منزلة شدة الانكار بولوغ في تأكيد الجملة الدالة عليه، وأما البعث فمن حيث أنه حياة بعد الموت لا تتركه النفوس ومن حيث أنه مظنة للشدائد تتركه فلهذا يمكن حاله كحال الموت ولا كحال الحياة بل بين بين أكدت الجملة الدالة عليه تأكيداً واحداً. وهذا وجه للتأكيد لم يذكره أحد من علماء المعاني ولا يضر فيه ذلك إذا كان وجهاً في نفسه، وتكرير حرف التراخي للإيدان بتفاوت المراتب، وقد تضمنت الآية ذكر تسعة أطوار ووقع الموت فيها الطور الثامن ووافق ذلك أن من يولد للثانية أشهر من حمله فلها يعيش، ولم يذكر سبحانه طور الحياة في القبر لأنه من جنس الاعادة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا قَوْمَكُمْ﴾

بيان الخلق يحتاج اليه بقاؤهم إثر بيان خلقهم ، وقيل : استدلال على البعث أى خلقنا فى جهة العلو من غير اعتبار فوقيتها لهم لأن تلك النسبة إنما تعرض بعد خلقهم ﴿ سَبْعَ طَرَائِقَ ﴾ هى السموات السبع ، و(طرائق) جمع طريقة بمعنى مطروقة من طرق النعل والخوافى إذا وضع طاقاتها بعضها فوق بعض قاله الخليل . والفراء . والزجاج ، فهذا كقوله تعالى (طباقا) ولكل من السبع نسبة وتعلق بالمطابقة فلا تلبس ، وقيل : جمع طريقة بمعناها المعروف وسميت السموات بذلك لأنها طرائق الملائكة عليهم السلام فى هبوطهم وعروجهم لمصالح العباد أولانها طرائق الكواكب فى مسيرها .

وقال ابن عطية : يجوز أن يكون الطرائق بمعنى المبسوطات من طرقت الحديد مثلا إذا بسطته وهذا لا ينافى القول بكريتها ، وقيل : سميت طرائق لأن كل سماء طريقة وهيئة غير هيئة الأخرى ، وأنت تعلم أن الظاهر أن الهيئة واحدة ، نعم أودع الله تعالى فى كل سماء مالم يودعه سبحانه فى الأخرى فيجوز أن تكون سميتها طرائق لذلك ﴿ وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ ﴾ أى عن جميع المخلوقات التى من جملتها السموات السبع ﴿ غَافِلِينَ ١٧ ﴾ مهملين أمره بل نفيض على كل ما تقتضيه الحكمة ، ويجوز أن يراد بالخلق الناس ، والمعنى أن خلقنا السموات لأجل منافقهم ولسنا غافلين عن مصالحهم ، وأل على الوجين للاستفراق وجوز أن تكون للعهد على أن المراد بالخلق المخلوق المذكور وهو السموات السبع أى وما كنا عنها غافلين بل نحفظها عن الزوال والاختلال وندير أمرها ، والظاهر فى مقام الاضمار للاعتناء بشأنها ، وإفراد الخلق على سائر الأوجه لانه مصدر فى الأصل أو لأن المتعدد عنده تعالى فى حكم شئ واحد .

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ هو المطر عند كثير من المفسرين ، والمراد بالسماء جهة العلو أو السحاب أو معناها المعروف ولا يعجز الله تعالى شئ ، وكان الظاهر على هذا - منها - بدل ( السماء ) ليعود الضمير على الطرائق إلا أنه عدل عنه إلى الاضمار لأن الانزال منها لا يعتبر فيه كونها طرائق بل مجرد كونها جهة العلو ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقوله تعالى : ﴿ بِقَدَرٍ ﴾ صفة (ماء) أى أنزلنا ماء متلبسا بمقدار ما يكفهم فى حاجتهم ومصالحهم أو بتقدير لا تائق لاستجلاب منافقهم ودفع مضارهم ، وجوز على هذا أن يكون فى موضع الحال من الضمير ، وقيل : هو صفة لمصدر محذوف أى إنزالا متلبسا بذلك ، وقيل : فى الجار والمجرور غير ذلك ﴿ فَاسْكِنَاهُ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى جعلناه ثابتا قارا فيها ومن ذلك ماء العيون ونحوها ، ومعظم الفلاسفة يزعمون أن ذلك الماء من انقلاب البخار المحتبس فى الأرض ماء إذا مال إلى جهة منهاو برد وليس ماء المطر دخل فيه ، وكونه من السماء باعتبار أن لاشعة الكواكب التى فيها مدخلا فيه من حيث الفاعلية .

وقال ابن سينا فى نجاته : هذه الأبخرة المحتبسة فى الأرض إذا انبعثت عيوننا أمدت البحار بصب الأنهار إليها ثم ارتفع من البحار والبطائح رطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيا لها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما . ومافى الآية يؤيد ما ذهب اليه أبو البركات البغدادى منهم فقد قال فى المعتمد : إن السبب فى العيون والغنوات وما يجرى مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار لأننا نجدهما تزيد بزيادتها وتنقص

بنقصانها وإن استحالة الأهرية والابتنزة المنحصرة في الأرض لا مدخل لها في ذلك فإن باطن الأرض في الصيف أشد برداً منه في الشتاء فلو كان ذلك سبب استحالتها لوجب أن تكون العيون والقنوت ومياه الآبار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع أن الأمر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة انتهى ، واختار القاضي حسين الميدي أن لكل من الأمرين مدخلا ، واعترض على دليل أبي البركات بأنه لا يدل لإلغى نفي كون تلك الاستحالة سببا تاما وأما على أنها لا مدخل لها أصلا فلا . والحق ما يشهد له كتاب الله تعالى فهو سبحانه أعلم بخلقهم ، وكل ما يذكره الفلاسفة في أمثال هذه المقامات لا دليل لهم عليه يفيد اليقين كما أشار إليه شارح حكمة العين ، وقيل : المراد بهذا الماء ماء أنهار خمسة ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : أنزل الله تعالى من الجنة إلى الأرض خمسة أنهار سيحون وهو نهر الهند وجيحون وهو نهر بلخ . ودجلة والفرات . وهما نهر العراق . والنيل وهو نهر مصر أنزلها الله تعالى من عين واحدة من عيون الجنة من أسفل درجة من درجاتها على جناحي جبريل عليه السلام فاستودعها الجبال وأجرها في الأرض وجعلها منافع للناس في أصناف معاشهم وذلك قوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض) فإذا كان عند خروج بأجوج وأجوج أرسل الله تعالى جبريل عليه السلام فرفع من الأرض القرآن والعلم كله والحجر من ركن البيت ومقام إبراهيم عليه السلام وتابوت موسى عليه السلام بما فيه وهذه الأنهار الخمسة فيرفع كل ذلك إلى السماء فذلك قول الله تعالى : (وإنا على ذهاب به لقادرون) فإذا رفعت هذه الأشياء من الأرض فقد أهلها خير الدنيا والآخرة ، ولا يخفى على المتبحر أن هذا الخبر أخرج ابن مردويه . والخطيب بسند ضعيف ، نعم حديث أربعة أنهار من الجنة سيحان . وجيحان وهما غير سيحون وجيحون لأنهما نهران بالعواصم عند المصبية وطرسوس وسيحون وجيحون نهر الهند وبلخ كما سمعت على ما قاله عبد البر والفرات . والنيل صحيح لكن الكلام في تفسير الآية بذلك . وعن مجاهد أنه حل الماء على ما يعم ماء المطر وماء البحر وقال : ليس في الأرض ماء إلا وهو من السماء ، وأنت تعلم أن الأرفق بالأخبار بما يذكر بعد في الآية الكريمة كون المراد به ماء البحر .

(وإنا على ذهاب به) أي على إزالته باخراجه عن المائية أو بتغيره بحيث يتعدر استخراجه أو بتحوّل ذلك (لِقَادِرُونَ) كما كنا قادين على إزالته ، فالجملة في موضع الحال . وفي تنكير (ذهاب) إيماء إلى كثرة طرقه لعموم النكرة وإن كانت في الاثبات وبواسطة ذلك تفهم المبالغة في الاثبات ، وهذه الآية أكثر مبالغة من قوله تعالى (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بما معين) \*

وذكر صاحب التقریب ثمانية عشر وجها للابغية ، الأول أن ذلك على الفرض والتقدير ، وهذا الجزم على معنى أنه أدل على تحقيق ما أوعده وإن لم يقع . الثاني التوكيد بان . الثالث اللام في الخبر . الرابع أن هذه في مطلق الماء المنزل من السماء وتلك في ماء مضاف إليهم . الخامس أن العائر قد يكون باقيا بخلاف الذاهب . السادس ما في تنكير (ذهاب) من المبالغة . السابع استناده ههنا إلى مذهب بخلافه تمت حيث قيل (غورا) . الثامن ما في ضمير المعظم نفسه من الروعة . التاسع ما في (قادرين) من الدلالة على القدرة عليه والفعل الواقع من القادر أبغ . العاشر ما في جمعه . الحادي عشر ما في اغظ (به) من الدلالة على أن ما يمسكه

فلا مرسل له ، الثاني عشر اخلاؤه من التعقيب باطماع وهناك ذكر الاتيان المطمع . الثالث عشر تقديم مافيه الابعاد وهو الذهب على ما هو كالمعلق له أو متعلقة على المذهبين البصرى والكوفى . الرابع عشر ما بين الجملتين الاسمية والفعلية من التفاوت ثباتا وغيره . الخامس عشر مافى لفظ (أصبح) من الدلالة على الانتقال والضرورة . السادس عشر أن الاذهب ههنا مصرح به . وهناك مفهوم من سياق الاستفهام . السابع عشر أن هنالك نفي ماء خاص أعنى المعين بخلافه ههنا . الثامن عشر اعتبار مجموع هذه الأمور التي يكفي كل منها مؤكدا . ثم قال : هذا ما يحضرنا الآن والله تعالى أعلم اهـ . وفى النفس من عد الأخير وجهائى هـ

وقد يزداد على ذلك فيقال : التاسع عشر اخباره تعالى نفسه به من دون أمر للغير ههنا بخلافه هنالك فانه سبحانه أمرنيبه عليه الصلاة والسلام ان يقول ذلك . العشرون عدم تخصص مخاطب ههنا وتخصيص الكفار بالمخاطب هنالك . الحادى والعشرون التشبيه المستفاد من جعل الجملة حالا كما أشرنا اليه فانه يفيد تحقيق القدرة ولا تشبيه ثم . الثاني والعشرون إسناد القدرة اليه تعالى مرتين ، وقد زاد بعض أجلة أهل العصر العاصرين سلاف التحقيق من كرم اذهانهم الكريمة أكرم عصر أعنى به ثالث الرافى والنواوى أخى الملا محمد أفندى الزهاوى فقال : الثالث والعشرون تضمين الابعاد هنا إيعادهم بالابعاد عن رحمة الله تعالى لأن ذهب به يستلزم مصاحبة الفاعل المفعول وذهب الله تعالى عنهم مع الماء بمعنى ذهب رحمة سبحانه عنهم ولعنهم وطردهم عنها ولا كذلك ما هناك . الرابع والعشرون أنه ليس الوقت للذهب معينا هنا بخلافه فى (إن أصبح) فانه يفهم منه أن الضرورة فى الصبح على أحد استعمالى أصبح ناقصا . الخامس والعشرون أن جهة الذهب به ليست معينة باتها السفل . السادس والعشرون ان الابعاد هنا بما لم يتلوا به قط بخلافه بما هنالك . السابع والعشرون إن الموعد به هنا إن وقع فهم هالكون البتة . الثامن والعشرون أنه لم يبق هنا لهم متشبث ولو ضعيفا فى تأميل امتناع الموعد به وهناك حيث أسند الاصباح غورا إلى الماء ومعلوم إن الماء لا يصبح غورا بنفسه كما هو تحقيق مذهب الحكيم أيضا احتمال أن يقوم الشرطية مع صدقها بمنفعة المقدم فى أمنوا وقرعه . التاسع والعشرون ان الموعد به هنا يتمل فى بادى النظر وقوعه حالا بخلافه هناك فان المستقبل متعين لوقوعه لمكان (إن) وظاهر أن التهديد بمحتمل الوقوع فى الحال أهول ومتعين الوقوع فى الاستقبال أهون . الثلاثون ان ما هنا لا يحتمل غير الابعاد بخلاف ما هناك فانه يحتمل ولو علم بعد أن يكون المراد به الامتنان بانه (إن أصبح ماؤكم غورا) فلا يأتىكم بما معين سوى الله تعالى ، ويؤيده ما سن بعده من قول الله ربنا ورب العالمين انتهى فتأمل ولا تغفل والله تعالى الهادى لاسرار كتابه هـ

واختيرت المبالغة ههنا على ما قاله بعض المحققين لأن المقام يقتضيها إذ هو تعداد آيات الآفاق والافس على وجه يتضمن الدلالة على القدرة والرحمة مع كمال عظمة المتصف بهما ولذا ابتدئ بضمير العظمة مع التأكيد بخلاف ما تمت فانه تميم للحث على العبادة والترغيب فيها وهو كاف فى ذلك (فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ) أى بذلك الماء وهو ظاهر فيها عليه السلف ، وقال الخلف : المراد أنشأنا عنده (جَنَاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَنْتَابٍ) قدمها لكثيرتها وكثرة الارتفاع هما لاسبجا فى الحجاز والطائف والمدينة (لَكُمْ فِيهَا) أى فى الجنات (فَوَاكِهِ كَثِيرَةٌ)

تفكحون بها وتنتعمون زيادة على المعتاد من الغذاء الأصلي ، والمراد بها ما عدا ثمرات النخيل والاعناب •  
 ﴿ وَمِنْهَا ﴾ أى من الجنات والمراد من زروعها وثمارها، ومن ابتدائية وقيل إنها تبعيضية ومضمونها مفعول  
 ﴿ تَأْكُلُونَ ۙ ۱۹ ﴾ والمراد بالأكل معناه الحقيقي •

وجوز أن يكون مجازاً أو كناية عن التعيش مطلقاً أى ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم من قوتهم  
 فلان يأكل من حرفته ، وجوز أن يعود الضميران للنخيل والاعناب أى لكم فى ثمراتها أنواع من الفواكه  
 الرطب والعنب والتمر والزبيب والدبس من كل منهما وغير ذلك وطعام تأكلونه فثمرتها جامعة للتفكه  
 والغذاء بخلاف ثمرة ماعدهما وعلى هذا تكون الفاكه مطلقه على ثمرتها •  
 وذكر الراغب فى الفاكه قولين : الأول أنها الثمار كلها ، والثانى أنها ماعدا العنب والرمان ، وصاحب  
 القاموس اختار الأول وقال: قول يخرج التمر والرمان منها مستدلاً بقوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان)  
 باطل مردود ، وقد بينت ذلك مبسوساً فى اللامع المعلم العجيب اه ، وأنت تعلم أن للفقهاء خلافاً فى الفاكه  
 فذهب الامام أبو حنيفة إلى أنها التفاح والبطيخ والمشمش والكثيرى ونحوها لا العنب والرمان والرطب،  
 وقال صاحباه : المستثنيات أيضاً فاكهة وعليه الفتوى ، ولا خلاف كما فى القهستانى نقلاً عن الكرماني فى أن  
 اليابس منها كالزبيب والتمر وحب الرمان ليس بفاكهة •

وفى الدر المختار أن الخلاف بين الامام وصاحبيه خلاف عصر فالعبارة فىمن حاف لاياً كل الفاكه  
 العرف فيبحث بأكل ما يعد فاكهة عرفاً ذكر ذلك الشافعى وأقره الغزى ، ولا يخفى أن شيئاً واحداً يقال له  
 فاكهة فى عرف قوم ولا يقال له ذلك فى عرف آخرين ، فى النهر عن المحط ماروى من أن الجوز والارز  
 فاكهة فهو فى عرفهم أما فى عرفنا فانه لا يؤكل للتفكه اه ، ثم إنى لم أر أحداً من اللغويين ولا من الفقهاء  
 عد الدبس فاكهة فتدبر ولا تغفل ﴿ وَشَجَرَةٌ ﴾ بالنصب عطفت على (جنات) ، وقرى بالرفع على أنه مبتدأ  
 خبره محذوف ، والأولى تقديره مقدما أى أنشأنا لكم شجرة ﴿ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ﴾ وهو جبل موسى  
 عليه السلام الذى ناجى ربه سبحانه عنده وهو بين مصر وإبلة ، ويقال لها اليوم العقبة ، وقيل بفلسطين من  
 أرض الشام ، ويقال له طور سينين ، وجمهور العرب على فتح سين سيناء والمد . وبذلك قرأ عمر بن الخطاب  
 رضى الله تعالى عنه . ويعقوب . وأكثر السبعة وهو اسم للبقعة . والطور اسم للجبل المخصوص أو لكل  
 جبل وهو مضاف إلى (سيناء) كما أجمعوا عليه . ويقصد تنكيره على الأول كما فى سائر الأعلام إذا أضيفت ،  
 وعلى الثانى يكون طور سيناء لمنارة المسجد •

وجوز أن يكون كاسمى القيس بمعنى أنه جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علماً على ذلك العلم ،  
 وقيل سيناء اسم لحجارة بعينها أضيف للجبل إليها لوجودها عنده . وروى هذا عن مجاهد . وفى الصحاح  
 طور سيناء جبل بالشام وهو طور أضيف إلى سيناء وهو شجر . وقيل هو اسم الجبل . والاضافة من إضافة  
 العام إلى الخاص كما فى جبل أحد •  
 وحكى هذا القول فى البحر عن الجمهور لكن صحح القول بأنه اسم للبقعة وهو ممنوع من الصرف للالاف

المدودة فوزنه فعلاء كصحراء ، وقيل : منع من الصرف للعلمية والعجمة ، وقيل : للعلمية والتأنيث بتاويل  
 البقعة ووزنه فيفعال لافلال إذ لا يوجد هذا الوزن في غير المضاعف في كلام العرب الا نادرا كخزعال اظلم  
 الابل حكاة الفراء ولم يثبت أبو البقاء، والاكثر على أنه ليس بعربي بل هو امانبلي أو حبشي واصل معناه  
 الحسن أو المبارك ، وجوز بعض أن يكون عربيا من السناء بالمد وهو الرفعة أو السنا بال قصر وهو النور  
 وتعقبه أبو حيان بان المادتين مختلفتان لأن عين السناء أو السنانون وعين سيناء ياء. ورد بان القائل بذلك  
 يقول إنه فيفعال ويجعل عينه النون وياءه مزيدة وهمزته منقلبة عن واو ، وقرأ الحريريان. وأبو عمرو. والحسن  
 (سيناء) بكسر السين والمدوهى لغة لبني كنانة وهو أيضا ممنوع من الصرف للالف المدودة عند الكوفيين لأنهم  
 يثبتون أن همزة فعلاء تكون للتانيث. وعند البصريين ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أو العلمية والتانيث  
 لأن ألف فعلاء عندهم لا تكون للتانيث بل للحاق بفعلال كإياه وحربا. وهو ملحق بقرطاس وسرداج وهمزته  
 منقلبة عن واو أو ياء. لأن اللاحق يكون بهما ، وقال أبو البقاء: همزة سيناء بالكسر أصل مثل حلاق وليست  
 للتانيث إذ ليس في الكلام مثل حرراء والياء أصل إذ ليس في الكلام سناء، وجوز بعضهم أن يكون فيفعال  
 كديماس ، وقرأ الاعمش (سينا) بالفتح والقصر، وقرئ (سينا) بالكسر والقصر فاله للتانيث أن لم يكن أعجميا،  
 والمراد بهذه الشجرة شجرة الزيتون وتخصيصها بالذكر من بين سائر الأشجار لاستقلالها بمنافع معروفة.  
 وقد قيل هي أول شجرة نبتت بعد الطوفان وتعمر كثيرا، في التذكرة أنها تدوم ألف عام ولا تبعد صحتها لكن  
 علماء بقوله : لتعلقها بالكوكب العالى وهو بعيد الصحة. وفي تفسير الخازن قيل تبقى ثلاثة آلاف سنة وتخصيصها  
 بالوصف بالخروج من الطور مع خروجها من سائر البقاع أيضا أو أكثر ماتكون في المواضع التي زاد عرضها  
 على ميلها واشتد بردها وكانت جبلية ذات تربة بيضاء واحمررا لتعظيمها أولانها المنشأ الأصلي لها. ولعل جعله للتعظيم  
 أولى فيكون هذا مدحا لها باعتبار مكانها \*

وقوله تعالى : ﴿ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ ﴾ مدحا لها باعتبار ما هي عليه في نفسها، والياء للباسية والمصاحبة مثلها  
 في قولك : جاء شيب السفروهي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير الشجرة أى تنبت ملتبسة بالدهن وهو  
 عصارة كل ما فيه دسم. والمراد به هنا الزيت وملاستها به باعتبار ملابسة ثمرها فاته الملابس له في الحقيقة  
 وجوز أن تكون الباء متعلقة بالعمل معدية له كما في قولك : ذهب يزيد كأنه قيل : تنبت الدهن  
 بمعنى تضمنه وتحصله. ولا يخفى أن هذا وإن صح إلا أن إنبات الدهن غير معروف في الاستعمال \*  
 وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وسلام . وسهل . ورويس . والجحدري (تنبت) بضم التاء المثناة من  
 فوق وكسر الباء على أنه من باب الافعال، وخرج ذلك على أنه من أنبت بمعنى نبت فالهمزة فيه ليست للتعدي  
 وقد جاء كذلك في قول زهير :

رأيت ذوى الحاجات حول بيوتهم قطينا لهم حتى إذا أنبت البقل

وأنكر ذلك الأصمعي وقال : إن الرواية في البيت نبت بدون همزة مع أنه يحتمل أن تكون همزة  
 أنبت فيه إن كانت للتعدي بتقدير مفعول أى أنبت البقل ثمره أو ما يأكلون، ومنهم من خرج ما في الآية على  
 ذلك وقال: التقدير تنبت زيتونها بالدهن، والجار والمجرور على هذا في وضع الحال من المفعول أو من الضمير

المستتر في الفعل ؛ وقيل : الباء زائدة كما في قوله تعالى : (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهاكة) ونسبة الانبات إلى الشجرة بل وإلى الدهن مجازية قال الخفاجي : ويحتمل تعدية أنبت بالياء لمفعول ثان ه  
 وقرأ الحسن . والزهرى . وابن هرمز (تثبت) بضم أوله وفتح ما قبل آخره مبنيًا للمفعول، والجار والمجرور في موضع الحال، وقرأ زر بن حبيش (تثبت) من الافعال (الدهن) بالنصب وقرأ سليمان بن عبد الملك . والأشهب (بالدهان) جمع دهن كرماح جمع ربح، ومارووا من قراءة عبد الله تخرج الدهن وقراءة أبي ثمر بالدهن محمول على التفسير على ما في البحر لمخالفته سواد المصحف المجمع عليه ولأن الرواية الثابتة عنهما كقراءة الجمهور •  
 ﴿وَصَبَّغٌ لِّلْآكَلِينَ ۙ﴾ معطوف على الدهن، ومغايرته له التي يقتضيهما العطف باعتبار المفهوم وإلا فذاتهما واحدة عند كثير من المفسرين وقد جاء كثيرا تنزيل تغاير المفهومين منزلة تغاير الذاتين، ومنه قوله :  
 إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في المزدحم

والعنى تثبت بالشئ الجامع بين كونه دهن يدهن به ويسرج منه وكونه إداما يصبغ فيه الخبز أى يغمس للاندماج قال في المغرب يقال : صبغ الثوب بصبغ حسن وصباغ ومنه الصبغ والصباغ من الإدام لأن الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت، وظاهر هذا اختصاصه بكل إدام مانع وبه صرح في المصباح. وصرح بعضهم بأن اطلاق الصبغ على ذلك مجاز ، ولعل في كلام المغرب نوع إشارة إليه. وروى عن مقاتل أنه قال : الدهن الزيت والصبغ الزيتون وعلى هذا يكون العطف من عطف المتغايرين ذاتا وهو الأكثر في العطف، ولا بد أن يقال عليه: إن الصبغ الإدام مطلقا وهو ما يؤكل تبعًا للخبز في الغالب مانعا كان أم جامداً والزيتون أكثر ما يأكله الفقراء في بلادنا تبعًا للخبز والاعغناء يأكلونه تبعًا لنحو الارز وقلبا يأكلونه تبعًا للخبز، وأنا مشغوف به منذ أنا يافع فكثيرا ما آكله تبعًا واستقلالاً، وأما الزيت فلم أر في أهل بغداد من اصطبغ منه وشذ من أكل منهم طعاما هو فيه وأكثرهم يعجب من يأكله ومنشأ ذلك قلة وجوده عندهم وعدم الفهم له فتعافاه فغرسهم. وقد كنت قديما تعافه نفسى وتدرى أفته والحد لله تعالى، فقد كان صلى الله عليه وسلم يأكله. وصرح أنه صلى الله عليه وسلم طبخ له لسان شاة بزيت فأكل منه، وأخرج أبو نعيم في الطب عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا الزيت وادهنوا به فإنه شفاء من سبعين داء منها الجذام » وأخرج الترمذى في الاطعمة عن عمر رضى الله تعالى عنه مرفوعا وكلوا الزيت وادهنوا به فإنه يخرج من شجرة مباركة، لكن قال بعضهم : هذا الأمر لمن قدر على استعماله ووافق مزاجه وهو كذلك فلا اعتراض على من لم يوافق مزاجه في عدم استعماله بل الظاهر حرمة استعماله عليه إن أضربه كما قالوا بحرمة استعمال الصفرارى للعسل ولا فرق في ذلك بين الأكل والادهان فإن الادهان به قد يضر كالأكل، قال ابن القيم : الدهن في البلاد الحارة كالحيجاز من أسباب حفظ الصحة وإصلاح البدن وهو كالضرورى لأهلها وأما في البلاد الباردة فضار وكثرة دهن الرأس بالزيت فيها فيه خطر على البصر انتهى •  
 وقرأ عامر بن عبدالله (وصباغا) وهو بمعنى صبغ كما مررت إليه الإشارة ومنه دبغ ودباغ. ونصبه بالعطف على موضع (بالدهن) وفي تفسير ابن عطية وقرأ عامر بن عبد قيس ومتاعا للآكلين وهو محمول على التفسير •  
 ﴿وَإِنَّكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ ۙ﴾ بيان للتم الواصلة اليهم من جهة الحيوان إثر بيان النعم الفاتضة من جهة الماء والنبات وقد بين أنها مع كونها في نفسها نعمة ينتفعون بها على وجوه شتى عبرة لا بد من أن



يتمبروا بها ويستدلوا بأحوالها على عظيم قدرة الله عز وجل وسابغ رحمته ويشكروه ولا يكفروه . وخص هذا بالحيوان لما أن محل العبرة فيه أظهر .

وقوله تعالى : ﴿ تَسْمِيَكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ تفصيل لما فيها من واقع العبرة . ومافی بطونها عبارة إما عن الألبان فمن تبعية . والمراد بالبطون الأجواف فان اللبن في الضروع أو عن العلف الذي يتكون منه اللبن فمن ابتدائية والبطون على حقيقتها . وأياما كان ضمير (بطونها) للانعام باعتبار نسبة . للبعض إلى الكل لاللائات منها على الاستخدام لأن عموم ما بعده يأباه ، وقرئ : بفتح النون وبالتأى تسميكم الانعام .

﴿ وَأَكْمُ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ ﴾ غير ما ذكر من أوصافها وأشعارها وأوبارها ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۚ ﴾ الظاهر أن الأكل على معناه الحقيقي ومن تبعية لأن من أجزاء الانعام ما لا يؤكل . وتقديم المعمول للفاصلة أو للحصر الاضافى بالنسبة إلى الخبز ونحوها أو الحصر باعتبار مافی ( تأكلون ) من الدلالة على العادة المستمرة . وكان هذا بيان لاتفانهم بأعيانها وما قبله بيان لاتفانهم بمراقفها وما يحصل منها . ويجوز عندى ولم أر من صرح به أن يكون الأكل مجازاً أو كناية عن التعيش مطلقاً كما سمعت قبل أى ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ۚ ﴾ في البر والبحر بأنفسكم وأثقالكم . وضمير (عليها) للانعام باعتبار نسبة مالبعض إلى الكل أيضاً . ويجوز أن يكون لها باعتبار أن المراد بها الابل على سبيل الاستخدام لأنها هى المحمول عليها عندهم والمناسبة للفلك فانها سفائن البر قال ذو الرمة فى صيدحه :

• سفينة بر تحت خدى زمامها • وهذا مما لا بأس به . وأما حمل الانعام من أول الأمر على الابل فلا يناسب مقام الامتتان ولا سياق الكلام ، وفى الجمع بينهما وبين الفلك فى إيقاع الحمل عليها مبالغة فى تحملها للحمل ، قيل : وهذا هو الداعى إلى تأخير هذه المنفعة مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلقة بعينها ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ شروع فى بيان إهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدد سبحانه من النعم وما حاقهم من زوالها وفى ذلك تخويف لقريش .

وتقديم قصة نوح عليه السلام على سائر القصص مما لا يخفى وجهه ، وفى إيرادها إثر قوله تعالى ( وعليها وعلى الفلك تحمّلون ) من حسن الموقع ما لا يوصف ، وتصديرها بالقسم لاطهار كمال الاعتناء بمضمونها ، والكلام فى نسب نوح عليه السلام ونية لبته فى قومه ونحو ذلك قد مر ، والاصح أنه عليه السلام لم تكن رسالته عامة بل أرسل إلى قوم مخصوصين ﴿ فَقَالَ ﴾ منقطعاً عليهم ومستميلاً لهم إلى الحق ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ أى اعبدوه وحده كما يفصح عنه قوله تعالى فى سورة هود ( الاتعبدوا الا الله ) وترك التقيد به للايذان بأنها هى العبادة فقط وأما العبادة مع الاشراف فليست من العبادة فى شىء رأساً ، وقوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ استئناف مسوق لتعميل العبادة المأمور بها أو لتعميل الامر بها ، ( وغيره ) بالرفع صفة لإله باعتبار محله الذى هو الرفع على أنه فاعل - بلكم - أو مبتدأ خبره ( لكم ) أو محذوف ( لكم ) للتخصيص والتبيين أى مالكم فى الوجود اله غيره تعالى . وقرئ . ( غيره ) بالجر اعتباراً للفظ (إله) ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۚ ﴾ الهزلة لانكار الواقع واستبقاها والفاء للعطف على . مقدر يقتضيه المقام أى أتعرفون ذلك أى . مضمون قوله تعالى ( مالكم من اله

غيره ) فلا تتقون عذابه تعالى الذي يستوجبه ما أنتم عليه من ترك عبادته سبحانه وحده واشراكم به عز وجل في العبادة ما لا يستحق الوجود لولا إيجاد الله تعالى إياه فضلا عن استحقاق العبادة فالمنكر عدم الاتقاء مع تحقق ما يوجب، ويجوز أن يكون التقدير ألا تلاحظون فلا تتقون فالمنكر كلا الامرين فالمبالغة حينئذ في السكينة وفي الأول في الكيفية ، وتقدير مفعول ( تتقون ) حسبا أشرنا إليه أولى من تقدير بعضهم إياه زوال النعم ولانسلم أن المقام يقتضيه كالأخفى ﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ ﴾ أى الاشراف ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ﴾ وصف الملا بالكفر مع اشتراك الكل فيه للايدان بكال عراقتهم وشدة شكيتهم فيه ، وليس المراد من ذلك الاذاهم دون التمييز عن اشراف آخرين آمنوا به عليه السلام إذ لم يؤمن به أحد من أشرافهم كما يفسح عنه قول : ( مازالك اتبعك الا الذين هم أراذلنا ) وقال الخفاجي : يصح أن يكون الوصف بذلك للتمييز وإن لم يؤمن بعض اشرافهم وقت التكلم بهذا الكلام لأن من أهله عليه السلام المتبعين له أشرافا ، وأما قول ( مازالك ) الخ فعلى زعمهم أو لقلة المتبعين له من الاشراف ، وأياما لأن فالعنى فقال الملا لعواهم ﴿ مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ أى فى الجنس والوصف من غير فرق بينكم وبينه وصفوه عليه السلام بذلك مبالغة فى وضع رتبته العالية وحطها عن منصب النبوة ، ووصفوه بقوله سبحانه ﴿ يُرِيدُ أَنْ يُتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ﴾ اغضابا للمخاطبين عليه عليه السلام واغراء لهم على معاداته ، والتفضل طلب الفضل وهو كناية عن السيادة كأنه قيل : يريد أن يسودكم ويتقدمكم بادعاء الرسالة مع كونه مثلكم ، وقيل : صيغة التفعّل مستعارة للكمال فانه ما يتكلف له يكون على أهل وجه فكأنه قيل : يريد كمال الفضل عليكم ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً ﴾ بيان لعدم رسالة البشر على الاطلاق على زعمهم الفاسد بعد تحقيق بشرية عليه السلام أى ولو شاء الله تعالى ارسال الرسول لأرسل رسلا من الملا : كهم وإنما قيل ( لانزل ) لأن ارسال الملائكة لا يكون الا بطريق الانزال فمفعول المشيئة مطلق الا ارسال المفهوم من الجواب لانفس مضمونه كما فى قوله تعالى ( ولو شاء الله لهداكم ) ولا بأس فى ذلك ، وأما القول بأن مفعول المشيئة إنما يحذف إذا لم يكن أمرا غريبا وكان مضمون الجزاء فهو ضابطة للحذف المطرد فيه لا مطلقا فانه كسائر المفاعيل يحذف ويقدر بحسب القرائن ، وعلى هذا يجوز أن يقال : التقدير ولو شاء الله تعالى عبادته وحده لانزل ملائكة يبلغوننا ذلك عنه عز وجل وكان هذا منهم طعن فى قوله عليه السلام لهم ( اعبدوا الله ) وكذا قوله تعالى ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آيَاتِنَا الْأُولَى ﴾ بل هو طعن فيما ذكر على التقدير الأول أيضا وذلك بناء على أن ( هذا ) اشارة إلى الكلام المتضمن الامر بعبادة الله عز وجل خاصة والكلام على تقدير مضاف أى ما سمعنا بمثل هذا الكلام فى آياتنا الماضين قبل بعثته عليه السلام ، وقدر المضاف لأن عدم السماع بكلام نوح المذكور لا يصلح للرد فان السماع بمثله كاف للقبول ، وقيل : الاشارة إلى نفس هذا الكلام مع قطع النظر عن الشخصيات فلا حاجة إلى تقدير المضاف وهو كلام وجيه وثمان قولهم هذا إما لكونهم وآبائهم فى فترة واما لفرط غلوهم فى التكذيب والعناد وانهما كهم فى النى والفساد ، وأياما كان ينبغي أن يكون هو الصادر عنهم فى مبادئ دعوته عليه السلام كما ينهى عنه الفناء الظاهرة فى التعقيب فى قوله تعالى ( فقال الملا ) الخ • وقيل : ( هذا ) اشارة إلى نوح عليه السلام على معنى ما سمعنا بخبر نبوته ، وقيل : إلى اسمه وهو لفظ نوح

والمنع لو كان نبيا لكان له ذكر في آياتنا الأولى ، وعلى هذين القولين يكون قولهم المذكور من متأخري قومه المولودين بعد بعثته بمرحلة فيكون المراد من آياتهم الأولى من معنى قلبهم في زمنه عليه الصلاة والسلام ، ويصوّر ذلك عنهم في أواخر أمره عليه السلام وقيل : بعد معنى آياتهم ولا يلزم أن يكون في الأواخر ، وعليهما ما يضاهي قولهم ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا مَا هُوَ﴾ (الْأَرْجُلُ بِهِ جَنَّةٌ) أي جنون أو جن يخلونه ولذلك يقول ما يقول ﴿قَتَرُوا بِهِ﴾ فاحتلموه واصبروا عليه وانتظروا (حتى حين ٢٥) لعلمه بفيق ما هو فيه محمولا على تراسي أحواهم في المكابرة والعناد واضرابهم عما وصفوه عليه السلام به من البشرية وإرادة النفض إلى وصفه بما تراتى وهم يعرفون أنه عليه السلام أرجح الناس عقلا وأرذنتهم قولا ، وهو على ما تقدم محمول على تناقض مقالاتهم الفاسدة قائلهم الله تعالى أنى يؤفكون ﴿قَالَ﴾ استئناف يبيّن كأنه قيل : فإذا قال عليه السلام بعد ما سمع منهم هذه الأباطيل ؟ فقيل : قال لما رمم قد أصروا على ما هم فيه وتمادوا على الضلال حتى يشس من إيمانهم بالسكّية وقد أوحى إليه ( أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ) ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ باهلاكم بالمرّة بناء على أنه حكاية اجمالية لقوله عليه السلام ( رب لا تنذر على الأرض من الكافرين ديارا ) الخ ، والباء في قوله تعالى ﴿بِمَا كَذَّبُوكُمْ﴾ لاسيما أو للبدل وما مصدرية أى بسبب تكذيبهم إياي أو ببدل تكذيبهم ، وجوز أن تكون الباء آليّة ومأموصلة أى انصرتى بالذى كذبوني به وهو العذاب الذى وعدتهم إياه ضمن قولى ( إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ) وحاصله انصرتى بانجاز ذلك ، ولا يخفى ما فى حذف مثل هذا العائد من الكلام . وقرأ أبو جعفر وابن محصن ( رب بضم الباء ولا يخفى وجهه ) ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ﴾ عقيب ذلك ، وقيل : بسبب ذلك ﴿أَنْ أَصْنَعَ الْفُلْكَ﴾ ( أن مفسرة لما فى الوحي من معنى القول ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ ملتبسا بمزيد حفظنا ورعايتنا لك من التعدى أو من الزيف فى الصنع ﴿وَوَحَيْنَا﴾ وأمرنا وتعليمنا لسكيفية صنعها ، والفاء فى قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ لترتيب مضمون ما بعدها على اتمام صنع الفلك ، والمراد بالامر العذاب كما فى قوله تعالى ( لا عاصم اليوم من أمر الله ) فهو واحد الامور لا الامر بالركب فهو واحد الاوامر كما قيل ، والمراد بمجيئه كمال اقترابه أو ابتداء ظهوره أى إذا جاء اثر تمام الفلك عذابنا ، وقوله سبحانه ﴿وَفَارَ التَّنُورُ﴾ بيان وتفسير لمجيء الامر . روى أنه قيل له عليه السلام إذا فار التنور اركب أنت ومن معك وكان تنور آدم عليه السلام فصار إلى نوح عليه السلام فلما نبع منه الماء اخبرته امرأته فركبوا . واختلفوا فى مكانه فقيل كان فى مسجد الكوفة أى فى موضعه عن يمين الداخل من باب كندة اليوم ، وقيل : كان فى عين وردة من الشام ، وقيل : بالجزيرة قريبا من الموصل ، وقيل : التنور وجه الارض ، وقيل : فار التنور مثل كحمى الوطيس ، وعن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر ( فار التنور ) بطلع الفجر فقيل : معناه إن فوران التنور كان عند طلوع الفجر وفيه بعد ، وتمام الكلام فى ذلك قد تقدم لك .

﴿فَأَسْأَلُكُمْ فِيهَا﴾ أى أدخل فيها يقال سلك فيه أى دخل فيه وسلكه فيه أى أدخله فيه ، ومنه قوله تعالى ( ما سألكم فى سقر ) ﴿ مِنْ كُلِّ ﴾ أى من كل أمة ﴿ زَوْجِينَ ﴾ أى فردين مزدوجين كما يعرب عنه قوله تعالى

( اثنتین ) فانه ظاهر فی الفردین دون الجمعین \*

وقرأ أكثر القراء من ( كل زوجین ) بالاضافة على أن المفعول ( اثنتین ) أى اسلك من كل أمتى الذكر والائتى واحدين مزدوجين كجمل وثاقه وحسان ورمكة . روى أنه عليه السلام لم يحمل فى الفلك من ذلك إلا ما يلد ويبيض وأما ما يتولد من العفونات كالبق والذباب والدود فلم يحمل شيئاً منه ، ولعل نحو البغزال ملحقه فى عدم الحمل بهذا الجنس لأنه يحصل بالتوالد من نوعين فالحمل منهما مفعن عن الحمل منه إذا كان الحمل لتلا ينقطع النوع كما هو الظاهر فيحتاج إلى خلق جديد كما خلق فى ابتداء الأمر . والآية صريحة فى أن الأمر بالادخال كان قبل صنعه الفلك ، وفى سورة هود ( حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا حمل فيها من كل زوجين ) فالوجه أن يحمل على أنه حكاية لأمر آخر تنجيزى ورد عند فوران التنور الذى نيط به الأمر التعاقب اعتناء بشأن الأمور به أو على أن ذلك هو الأمر السابق بعينه لكن لما كان الأمر التعاقبى قبل تحقق المعاقب به فى حق إيجاب الأمور به بمنزلة العدم جعل كأنه إنما حدث عند تحققه فحكي على صورته التنجيز ( وأهلك ) قيل عطف على ( اثنتین ) على قراءة الاضافة وعلى ( زوجين ) على قراءة التنوين ، ولا يخفى اختلال المعنى عليه فهو منصوب بفعل معطوف على ( فاسلك ) أى واسلك أهلك ، والمراد بهم أمة الاجابة الذين آمنوا به عليه الصلاة والسلام سواء كانوا من ذوى قرابته أم لا وجاء إطلاق الأهل على ذلك ، وإنما حمل عليه هنا دون المعنى المشهور ليشمل من آمن من ليس ذا قرابة فانهم قد ذكروا فى سورة هود والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وعلى هذا يكون قوله تعالى ( إلامن سبق عليه القول منهم ) استثناء منقطعاً ، واختار بعضهم حمل الأهل على المشهور وإرادة أمر أنه وبنيه منه كما فى سورة هود وحينئذ يكون الاستثناء متصلاً كما كان هناك ، وعدم ذكر من آمن للاكتفاء بالتصريح به ثبت مع دلالة ما فى الاستثناء وكذا ما بعده على أنه ينبغي ادخاله ، وتأخير الأمر بادخال الأهل على التقديرين عما ذكر من ادخال الأزواج لأن ادخال الأزواج يحتاج إلى هزولة الأعمال منه عليه السلام وإلى معاونة أهله إياه وأما هم فانما يدخلون باختيارهم ، ولأن فى المؤخر ضرب تفصيل بذكر الاستثناء وغيره فتقديمه يخل بتجاوب النظم الكريم ، والمراد بالقول بالاهلاك ، والمراد بسبق ذلك تحققه فى الازل أو كتابة ما يدل عليه فى اللوح المحفوظ قبل أن تحاق الدنيا ، وحيى . بعلى لكون السابق ضاراً كما حى . باللام فى قوله تعالى ( إن الذين سبقتم لهم منا الحسن ) لكون السابق نافعاً ( ولأ تخاطبني فى الذين ظلموا أى لا تكلمني فيهم بشفاعة وانجاء لهم من العرق ونحوه ، وإذا كان المراد بهم من سبق عليه القول فلاظهار فى مقام الاضرار لا يخفى وجهه ( لهم مفرقون ۲۷ ) لتليل للنهي أو لما ينبى . عنه من عدم قبول الشفاعة لهم أى أنهم مقضى عليهم بالاغراق لا محالة لظلمهم بالاشراك وسائر المعاصى ومن هذا شأنه لا ينبغي أن يشفع له أو يشفع فيه وكيف ينبغي ذلك وهلاكه من النعم التى يؤمر بالجد عليها كما يؤذن به قوله تعالى ( فإذا استويت أنت ومن معك ) . من أهلك وأتباعك ( على الفلك ) فقل الحمد لله الذى نجىنا من القوم الظالمين ۲۸ ﴿ فان الحمد على الانجاء منهم متضمن للحمد على إهلاكهم ، وإنما قيل ما ذكر ولم يقل فقل الحمد لله الذى أهلك القوم الظالمين لأن نعمة الانجاء أتم ، وقال الخفاجى : إن فى ذلك إشارة إلى أنه لا ينبغي المسرة بصصية

أحد ولو عدوا من حيث كونها مصيبة له بل لما تضمنته من السلامة من ضرره أو تطهير الأرض من وسخ شركه وإضلاله •

وأنت تعلم أن الحمد هنا ردیف الشكر فاذا خص بالنعمة الواصلة إلى الشاكر لا يصح أن يتعلق بالمصيبة من حيث أنها مصيبة وهو ظاهر ، وفي أمره عليه السلام بالحمد على نجاته أتباعه إشارة إلى أنه نعمة عليه أيضاً • ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَرْزُقْنِي ﴾ في الفلك ﴿ مُنْزَلًا ﴾ أي إنزالاً أو موضع إنزال ﴿ مَبْرَكًا ﴾ يتسبب لمزيد الخير في الدارين ﴿ وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ٢٩ ﴾ أي من يطلق عليه ذلك ، والدعاء بذلك إذا كان بعد الدخول فالمراد إدامة ذلك الانزال ولعل المقصود إدامة البركة ، وجوز أن يكون دعاء بالتوفيق للنزول في أبرك منازلها لاسمها واسعة ، وإن كان قبل الدخول فالأمر واضح . وروى جماعة عن مجاهد أن هذا دعاء أمر نوح عليه السلام أن يقول عند النزول من السفينة فالمعنى رب أزلني منها في الأرض منزلاً الخ ، وأخذ منه قتادة ندب أن يقول راكب السفينة عند النزول منها ﴿ رب أزلني ﴾ الخ ، واستظهر بعضهم الأول إذ العطف ظاهر في أن القولين وقت الاستواء ، وأعاد ﴿ قل ﴾ لتعدد الدعاء ، والأول متضمن دفع مضرة ولذا قدم وهذا جلب منفعة • وأمره عليه السلام أن يشفع دعاءه ما يطابقه من ثنائه عز وجل توسلاً به إلى الاجابة فإن الثناء على المحسن يكون مستدعياً لإحسانه . وقد قالوا : الثناء على الكريم يغني عن سؤاله ، وإفراده عليه السلام بالأمر مع شركة الكل في الاستواء لظهور فضله عليه السلام وأنه لا يابق غيره منهم للقرب من الله تعالى والقوز بعز الحضور في مقام الاحسان مع الایمان إلى كبريائه عز وجل وأنه سبحانه لا يخاطب كل أحد من عباده والاشعار بأن في دعائه عليه السلام وثنائه مندوحة عما عداه •

وقرأ أبو بكر . والمفضل . وأبو حيوة . وابن أبي عمير . وأبان ( منزلاً ) بفتح الميم وفتح الزاي أي مكان نزول . وقرأ أبو بكر عن عاصم ( منزلاً ) بفتح الميم وكسر الزاي . قال أبو علي : يحتمل أن يكون المنزل على هذه القراءة مصدرًا وأن يكون موضع نزول ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ الذي ذكرنا فاعلم به عليه السلام ويقومه ﴿ لَا يَأْتِ ﴾ جلية يستدل بها أولوا الأبصار ويعتبر ذوو الاعتبار ﴿ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ ٣٠ ﴾ إن مخففة من ان واللام فارقة بينها وبين إن النافية وليست إن نافية واللام بمعنى إلا والجملة حالية أي وإن الشأن كنا مصيبين قوم نوح بيلا . عظيم وعقاب شديد أو مختبرين بهذه الآيات عبادنا لتنظر من يعتبر ويتذكر ، والمراد معاملين معاملة المختبر وهذا كقوله تعالى : ﴿ وَاقْتَرَبْنَا بِاللَّامِ الْكَلِيمِ ٣١ ﴾ ﴿ فَارْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ هو هود أو صالح عليهما السلام ، والأول هو المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها واليه ذهب أكثر المفسرين ، وأيد بقوله تعالى حكاية عن هود ﴿ واذكروا إذ جعلكم خلفاه من بعد قوم نوح ﴾ وبمجيء قصة عاد بعد قصة قوم نوح في سورة الاعراف وسورة هود وغيرهما ، واختار أبو سليمان الدمشقي . والطبري الثاني واستدلا عليه بذكر الصيحة آخر القصة والمعروف أن قوم صالح هم المهلكون بها دون قوم هود ، وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى ، وجعل القرن ظرفاً للإرسال كما في قوله تعالى ﴿ كذلك أرسلناك

فی أمة) لاغیابہ کا یہ کہ فی قولہ تعالیٰ (لقد أرسلنا نوحا إلی قومہ) للایمان من أول الامر أن من أرسل الیہم لم یأتہم من غیر مکانہم بل إنما نشأ فیما بین أظهرہم ، و(أن) فی قولہ تعالیٰ (أنا عبدوا اللہ) مفسرۃ لتضمن الارسال معنی القول ائی قلنا لہم علی لسان الرسول عبدوا اللہ ، وجوز كونہا مصدریة ولا مانع من وصلہا بفعل الامر وقبلہا جار مقدر ائی أرسلنا فیہم رسولاً بأن عبدوا اللہ وحده (مالکم من إله غیرہ أفلا تنقون ۲۳) الکلام فیہ کالکلام فی نظیرہ المار فی قصۃ نوح علیہ السلام (وقال الملائئ) ائی الاشراف (من قومہ) بیان لہم ، وقولہ تعالیٰ (الذین کفروا و کذبوا بقاء الآخرة) ائی بقاءہا ، انہما من الحساب والثواب والعقاب أو بالمعاد أو بالحیاء الثانیة صفة للذلائجی . بہا ذلہم وتنبیہا علی غلوہم فی الکفر ، ویحوز أن تكون للتمیز إن کان فی ذلک القرن من آمن من الأشراف ، وتقدیم (من قومہ) هنا علی الصفة مع تأخیرہ فی القصة السابقة کلا یتطوّل الفصل بین الیسان والمبین لو جی . بہ بعد الصفة وما فی حیزہا مما تعلق بالصلة مع ما فی ذلک من توہم تعلقہ بالدنیا أو بفصل بین المعطوف والمعطوف علیہ لو جی . بہ بعد الوصف وقیل العطف کذا قیل .

وتعقب بأنه لا حاجة إلی ارتکاب جعل (الذین) صفة للذلائجی وابداء نکتۃ للتقدیم المذکور مع ظهور جواز جعلہ صفة لقومہ . ورد أن الداعی لارتکابہ عطف قولہ تعالیٰ (وأترافناہم فی الحیوۃ الدنیاء) ائی نعمناہم ووسعنا علیہم فیہا علی الصلة فیكون صفة معنی الموصوف بالموصول والمتعارف إنما هو وصف الاشراف بالمترفین دون غیرہم وکذا الحال إذا لم یعطف وجعل حالا من ضمیر (کذبوا) وأنت تعلم أنا لانہم أن المتعارف إنما هو وصف الاشراف بالمترفین وائتن سلنا فوصفہم بذلک قد یتبی مع جعل الموصول صفة لقومہ بأن یجعل جملة (أترافناہم) حالا من (الملائئ) بدون تقدیر قداً وبتقدیرہا ائی قال الملائئ فی حق رسول اللہ (ما هذا إلا بشر مثکم الخ) فی حال احساننا علیہم •

نعم الظاهر لفظاً عطف جملة (أترافناہم) علی جملة الصلة ، و الأباغ معنی جعلہا حالا من الضمیر لا فادتہ الاسامۃ إلی من أحسن وهو أقوى فی الذم ، وجی . بالواو العاطدة فی (وقال الملائئ) هنا ولم یجأ بہا بل جی . بالجملة مستأنفة استئنافاً بیانیاً فی موضع آخر لأن مانحن فیہ حکایة لتفاوت ما بین المقالتین أعنی مقالة المرسل ومقالة المرسل الیہم لاحکایة المقابلة لأن المرسل الیہم قالوا ما قالوا بعضهم لبعض وظاهر إیاء ذلك الاستئناف وأما هنالك فیحق الاستئناف لأنه فی حکایة المقابلة بین المرسل والمرسل الیہم واستدعاء مقام المخاطبة ذلك بین کذا فی الكشف ، ولا یحسم مادة السؤال إذ یقال معہ : لم حکى هنالك المقابلة وهنا التفاوت بین المقالتین ولم یکس ؟ ومثل هذا یرد علی من علل الذکر هنا والترک هنالك بالتفتن أن یقال : إنه لو عکس بأن ترک هنا وذکر هنالك لحصل التفتن ایضاً ، وأما لم یظهر لی السر فی ذلك ، وأما الا بیان بالواو هنا والقاه فی (فقال الملائئ) فی قصة نوح علیہ السلام فقد قیل : لعلہ لأن کلام الملائئ هنا لم یتصل بکلام رسولہم بخلاف کلام قوم نوح علیہ السلام والله تعالیٰ أعلم بحقائق الامور .

ولا یخفی ما فی قولہم (ما هذا) الخ من المبالغة فی توہمہ بین أمر الرسول علیہ السلام وتوہمہ قائلہم اللہ

ما أجمعهم ، وقوله تعالى ﴿ يَا كُلُّ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ۚ ﴾ (تقرير للبائنة ، والظاهر أن (ما) الثانية موصولة والعائد اليها ضمير مجرور حذف مع الجار لدلالة ما قبله عليه والحذف هنا مثله في قولك: مررت بالذي مررت في استيفاء الشرائط ، وحسنه هنا كون (تشربون) فاصلة •

وفي التحرير زعم الفراء حذف العائد المجرور مع الجار في هذه الآية وهذا لا يجوز عند البصريين ، والآية إما لا حذف فيها أو فيها حذف المفعول فقط لأن ما إذا كانت مصدرية لم تنجح إلى عائد وإن كانت موصولة فالعائد المحذوف ضمير منصوب على المفعولية متصل بالفعل والتقدير ما تشربونه اه ، وهذا يخرج على قاعدة البصريين ويفوت عليه فصاحة معادلة التركيب على أن الوجه الأول محوج إلى تأويل المصدر باسم المفعول وبعد ذلك يحتاج إلى تكلف لصحة المعنى ويحتاج إلى ذلك التكلف على الوجه الثاني أيضا إذ لا يشرب أحد من مشروبهم ولا من الذي يشربونه وإنما يشرب من فرد آخر من الجنس فلا بد من إرادة الجنس على الوجهين •

﴿ وَتَن آطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ ﴾ فيما ذكر من الأحوال والصفات أي إن امتثلتم بأوامره ﴿ إِنكُمْ إِذَا لَحَسْرُونَ ۚ ﴾ (عقولكم ومغيبونون في آرائكم حيث أذلتهم أنفسكم ، واللام موطئة للقسم وجملة (إنكم لحاسرون) جواب القسم ، و(إذا) فيما أميل إليه ظرفية متعلقة بماتدل عليه النسبة بين المبتدأ والخبر من الثبوت أو بالخبر واللام لا تنبع عن العمل في مثل ذلك ، وجواب الشرط محذوف دل عليه المذكور •

قال أبو حيان : ولو كان هذا هو الجواب للزم الماء فيه بأن يقال : فانكم الخ بل لو كان بالقاء في تركيب غير القرآن الكريم لم يكن ذلك التركيب جائزا إلا عند الفراء ، والبصريون لا يجيزونه وهو عندهم خطأ اه •

وذكر بعضهم أن (إذا) هنا للجزاء والجواب وتكلف لذلك ولا يدعو إليه سوى ظن وجوب اتباع المشهور وأن الحق في أمثال هذه المقامات منحصر فيما عليه الجمهور ، وفي مضمع الهوامع وكذا في الاتقان للجلال السيوطي

في هذا البحث ما ينفعك مراجعته فراجعته ﴿ أَيَعِدُّكُمْ ﴾ استئناف مسوق لتقرير ما قبله من زجرهم عن اتباعه عليه السلام بانكار وقوع ما يدعونه للامان به واستبعاده ، وقوله تعالى ﴿ أَنُكْمُ ﴾ على تقدير حرف الجر أي بانكم ، ويجوز أن لا يقدر نحو وعدتك الخير ﴿ إِذَا مِتُّ ﴾ بكسر الميم من مات يمات ، وقرئ به ضمها من

مات يموت ﴿ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا ﴾ أي وكان بعض أجزائكم من اللحم ونظائره ترابا وبعضها عظاما نخرة مجردة عن اللحم والأعصاب ، وتقديم التراب لمرافقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية أو وكان

متقدموكم ترابا صرفا ومتأخروكم عظاما ، وقوله تعالى ﴿ أَنُكْمُ ﴾ تأكيد لانكم الأول لطول الفصل بينه وبين خبره الذي هو قوله تعالى ﴿ تُخْرَجُونَ ۚ ﴾ (٣٥) وإذا ظرف متعلق به أي أبعادكم أنكم مخرجون من قبوركم

أحياء كما كنتم أولا إذا ممتم وكنتم ترابا •

واختار هذا الاعراب الفراء . والجرى . والمبرد ، ولا يلزم من ذلك كون الاخراج وقت الموت كما لا يخفى خلافا لما توهمه أبو نزار الملقب بملك النحاة . وردة السخاوي ونقله عنه الجلال السيوطي في الأشباه والمنقول عن سيويه أن (أنكم) بدل من (أنكم) الأول وفيه معنى التأكيد وخبر أن الأولى محذوف لدلالة خبر الثانية عليه أي أبعادكم أنكم تبعثون إذا ممتم وهذا الخبر المحذوف هو العامل في إذا ، ولا يجوز أن يكون

هو الخبر لأن ظرف الزمان لا يخبر به عن الجئة ، وإذا أول بحذف المضاف أى إن إخراجكم إذا متم جاز ، وكان المبرد بأبى البدل لكونه من غير مستقل إذ لم يذكر خبر أن الأولى \*

وذهب الأخفش إلى أن (أنكم مخرجون) مقدر بمصدر مرفوع بفعل محذوف تقديره يحدث إخراجكم ، فعلى هذا التقدير يجوز أن تكون الجملة الشرطية خبر (أنكم) الأول ويكون جواب (إذا) ذلك الفعل المحذوف ، ويجوز أن يكون ذلك الفعل هو خبر أن ويكون عاملا في إذا ، وبعضهم يحكى عن الأخفش أنه يجعل (أنكم مخرجون) فاعلا باذًا كما يجعل الخروج في قولك : يوم الجمعة الخروج فاعلا بيوم على معنى يستقر الخروج يوم الجمعة \*

وجوز بعضهم ان يكون (أنكم مخرجون) مبتدأ و(إذا متم) خبرا على معنى إخراجكم إذامتم وتجعل الجملة خبر أن الأولى ، قال في البحر : وهذا تخريج سهل لا تكلف فيه ونسبه السخاوى فى سفر السعادة إلى المبرد ، والذي يقتضيه جزالة النظم الكريم ما ذكرناه عن الفراء ومن معه . وفى قراءة عبدالله (أبعدكم إذا متم) بإسقاط (أنكم) الأولى (هيئات) اسم لبعده وهو فى الأصل اسم صوت وفاعله مستتر فيه يرجع للتصديق أو الصحة أو الوقوع أو نحو ذلك ما يفهمه السياق فكأنه قيل بعد التصديق أو الصحة أو الوقوع ، وقوله تعالى (هيئات) تكرير لتأكيد البعد ، والغالب فى هذه الكلمة مجيئها مكررة وجاءت غير مكررة فى قول جرير :

ه هيئات خل بالعقيق نواصله ه وقوله سبحانه (لما توعدون ٣٦) بيان لمرجع ذلك الضمير فاللام متعلقة بمقدركا فى سقيه أى التصديق أو الوقوع المتصف بالبعد كائن لما توعدون ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق بالضمير الراجع إلى المصدر كما فى قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقمتم وما هو عنها بالحديث المرجم

فان إعمال ضمير المصدر وإن ذهب إليه الكوفيون نادر جدا لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى ، وقيل : لم يثبت والبيت قابل للتأويل وهذا كله مع كون الضمير بارزا فإظانك إذا كان مستترا ، والقول بأن الفاعل محذوف وليس بضمير مستتر وهو مصدر كالوقوع والتصديق والجار متعلق به مما لا ينبغي أن يلتفت إليه أصلا لاسيما إذا كان ذلك المصدر المحذوف معرفا كما لا يخفى ، ويجوز أن يكون الفاعل ضمير البعد واللام للبيان كأنه قيل ، فعل البعد وقع ثم قيل لماذا ؟ فقيل : لما توعدون ، وقيل : فاعل (هيئات) ما توعدون واللام سيف خطيب ، وأيد بقراءة ابن أبى عمير (هيئات هيئات ما توعدون) بغير لام . ورد بأنها لم تعدم زياتها فى الفاعل ، وقيل : هيئات بمعنى البعد وهو مبتدأ . جنى اعتبارا لأصله خبره (لما توعدون) أى البعد كائن لما توعدون ونسب هذا التفسير للزجاج \*

وتعبه فى البحر بأنه ينبغي أن يكون تفسير معنى لا تفسير إعراب لأنه لم تثبت مصدرية (هيئات) \*  
وقرأ هرون عن أبى عمرو (هيئاتها هيئاتها) بفتحهما منوتين للتذكير كما فى سائر أسماء الأفعال إذ انوت فهو اسم فعل نكرة ، وقيل : هو على هذه القراءة اسم متمكن منصوب على المصدرية . وقرأ أبو حنيفة . والأحر بالضم والتونين ، قال صاحب اللوامح : يحتمل على هذا أن تكون (هيئات) اسما متمكنا مرتفعاً بالابتداء و (لما توعدون) خبره والتكرار للتأكيد ، ويحتمل أن يكون اسما للفعل والضم للبناء مثل حوب فى زجر الأبل لكنه



نون لكونه نكرة اه ، وقيل : هو اسم متمكن مرفوع على الفاعلية أى وقع يمد ، وعن -يؤوبه أنها جمع كبيبات ، وأخذ بعضهم منه تساوى مفرديهما في الزنة فقال مفردها هيئة كبيضة . وفي رواية عن أبى حيوة أنه ضمهما من غير تنوين تشبيها لهما بقبل وبعد في ذلك . وقرأ أبو جعفر . وشبية بالكسر فيهما من غير تنوين ، وروى هذا عن عيسى وهو لغة في تيم . وأسد . وعنه أيضا وعن خالد بن الياس أنها قرأ بكسرهما والتنوين •

وفراً خارجة بن مصعب عن أبى عمرو . والاعرج . وعيسى أيضا بالاسكان فيهما ، ففهم من يبقى التاء ويقف عليها كما في مسلمات ، ومنهم من يبدلها هاء تشبيها بتاء التأنيث ويقف على الهاء ، وقيل : الوقف على الهاء لاتباع الرسم ، والذي يفهم من مجمع البيان أن ( هيات ) بالفتح تكتب بالهاء كإطاعة وأصلها هيئة كزلزلة قلبت الياء الثانية ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا هيات بالرفع والتنوين ، وهى على هذا اسم معرب مفرد ، ومضى اعتبرت جمعا كتبت بالتاء وذلك إذا كانت مكسورة منونة أو غير منونة ونقل ذلك عن ابن جنى • وقرأ ( أياه ) ببدل الهمزة من الهاء الأولى والوقف بالسكون على الهاء ، والذي أميل إليه أن جميع هذه القراءات لغات والمعنى واحد ، وفي هذه الكلمة ما يزيد على أربعين لغة وقد ذكر ذلك في التكميل للشرح التسهيل وغيره ( إن هى إلا حيا تنا الدنيا ) أصله إن الحياة إلا حياتنا الدنيا ثم وضع الضمير موضع الحياة لأن الخبر يدل عليها ، وبينها فالضمير عائد على متأخر وعوده كذلك جائز في صور ، منها إذا فسر بالخبر كما هنا كذا قالوا . واعترض بأن الخبر موصوف فتلاحظ الصفة في ضميره كما هو المشهور في الضمير الرجوع إلى موصوف وحينئذ يصير التقدير إن حياتنا الدنيا إلا حياتنا الدنيا • وأجيب بأن الضمير قد يعود إلى الموصوف بدون صفة ، وهذا في الآخرة يعود إلى القول بأن الضمير عائد على ما يفهم من جنس الحياة ليفيد الحمل ما قصدوه من نفي البعث فكأنهم قالوا : لا حياة إلا حياتنا الدنيا ومن ذلك يعلم خطأ من قال : إنه كشعرى شعرى ، ومن هذا القبيل على رأى قولهم : هى العرب تقول ماشاءت ، وقوله :

هى النفس ما حملتها تحمّل ولدهر أيام تجور وتعدل

وفي الكشف ليس المعنى النفس النفس لأنه لا يصلح الثانى حينئذ تفسيراً والجملة بعدها بيان بل الضمير راجع إلى معهود ذهنى أشير إليه ثم أخبر بما بعده كما في هذا أخوك انتهى فتأمل ولا تغفل . وقوله تعالى ( مَوْتُ وَنَحْيًا ) جملة مفسرة لما ادعوه من أن الحياة هى الحياة الدنيا وأرادوا بذلك يموت بعضنا ويولد بعض وهكذا ، وليس المراد بالحياة حياة أخرى بعد الموت إذ لا تصلح الجملة حينئذ للتفسير ولا يذم قائلها وناقضت قولهم ( وَمَا نَحْنُ بِمَبْمُوثِينَ ٣٧ ) وقيل : أرادوا بالموت العدم السابق على الوجود أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم فإن بقاء الأولاد في حكم حياة الآباء ولا يخفى بعده ، ومثله على ما قبل وأنا لا أراه كذلك أن القوم كانوا قائلين بالتناسخ فحياتهم يتملق النفس التى فارقت أبدانهم بأبدان آخر عنصرية تنقلت في الاطوار حتى استعدت لأن تتعلق بها تلك النفس المارقة فزيد مثلا إذا مات تتعلق نفسه بيدن آخر قد استعدت في الحمى للتعلق ثم يولد فإذا مات أيضا تتعلق نفسه بيدن آخر كذلك وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وهذا مذهب لبعض

التناسخية وهم مليونون ونحليون ، ويمكن أن يقال : إن هذا على حد قوله تعالى لمبسى عليه السلام (إن متوفيك ورافعك إلى ) على قول فإن العطف فيه بالوار وهي لا تقتضى الترتيب فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت ويحتمل أنهم قالوا نحيما ونموت إلا أنه لما حكي عنهم قيل ( نموت ونحيما ) ليكون أوفق بقوله تعالى (إن هي إلا حياتنا الدنيا) ثم المراد بقولهم ( وما نحن ) الخ استمرار النفي وتأكيده ﴿ إِنَّ هُوَ ﴾ أى ما هو ﴿ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ فيما يدعيه من ارساله تعالى إياه وفيما يعدنا من أن الله تعالى يعثنا ﴿ وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ۳۸ ﴾ بمصدقين فيما يقوله ، والمراد أيضا استمرار النفي وتأكيده ﴿ قَالَ ﴾ أى رسولهم عند يأسه من إيمانهم بعد ماسلك في دعوتهم كل مسلك متضرعا إلى الله عز وجل ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ عليهم وانتقم لي منهم ﴿ بَمَا كَذَّبُون ۳۹ ﴾ أى بسبب تكذيبهم اباى وإصرارهم عليه أو بدل تكذيبهم ، ويجوز أن تكون الباء آية وما موصولة كما مر في قصة نوح عليه السلام ﴿ قَالَ ﴾ تعالى إجابة لدعائه وعدة بما طلب ﴿ عَمَّا قَلِيلٍ ﴾ أى عن زمان قليل فاصلة بين الجار والمجرور جى بها لتأكيد معنى القلة و ( قليل ) صفة لزمان حذف واستغنى به عنه ومجيئه كذلك كثير ، وجوز أن تكون ( ما ) نكرة تامة و ( قليل ) بدلا منها ، وان تكون نكرة موصوفة بقليل ، و ( عن ) بمعنى بعد هنا وهي متعلقة بقوله تعالى ﴿ لِيُصِيبُنَّ أَتَادِمِينَ ۴ ﴾ وتعلقها بكل من الفعل والوصف محتمل ، وجاز ذلك مع توسط لام القسم لأن الجار كالظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره •

وقال أبو حيان : جمهور أصحابنا على أن لام القسم لا يتقدمها معمول ما بعدها سواء كان ظرفا أم جارا ومجرورا أم غيرهما ، وعليه يكون ذلك متعلقا بمحذوف يدل عليه ما قبله والتقدير عما قليل تنصروا وما بعده أى يصبحون عما قليل يصبحن الخ ، ومذهب الفراء . وأبى عبيدة أنه يجوز تقديم معمول ما في حيز هذه اللام عليها مطلقا ، و ( يصبح ) بمعنى يصير أى بالله تعالى ليصيرن نادمين على ما فعلوا من التكذيب بعد زمان قليل وذلك وقت نزول العذاب في الدنيا ومعاقبتهم له ، وقيل : بعد الموت ، وفي اللوامح عن بعضهم ( لتصبحن ) بناء على المخاطبة فلو ذهب ذهاب إلى أن القول من الرسول إلى السكهار بعد ما أوجب دعاؤه لكان جائزا •

﴿ فَآخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ ﴾ أى صيحة جبريل عليه السلام صاح عليه السلام بهم فدمرهم ، وهذا على القول بأن القرن قوم صالح عليه السلام ظاهر ، ومن قال : إنهم قوم هود عليه السلام أشكل ظاهر هذا عليه بناء على أن المصرح به في غير هذه السورة أنهم أهل كوا بربيع عاتية ، وأجاب بأن جبريل عليه السلام صاح بهم من الريح كما روى في بعض الأحاديث ، وفي ذكر كل على حدة إشارة إلى أن كلا لو انفرد لتدبرهم لكفى ، ويجوز أن يراد بالصيحة العقوبة الهائلة والعذاب المصظم كما في قوله :

صاح الزمان بأل برمك صيحة خروا لشدها على الأذقان

﴿ بِالْحَقِّ ﴾ متعلق بالأخذ أى بالأمر الثابت الذى لا مدفع له كما في قوله تعالى : ( وجاءت سكرة الموت

(م - ۵ - ج - ۱۸ - تفسير روح المعاني)

بالحق) أو بالمدل من الله عز وجل من قولك : فلان يقضى بالحق إذا كان عادلا في قضاياه أو بالوعد الصادق الذي وعده الرسول في ضمن قوله تعالى : (عما قليل ليصبحن نادمين) ﴿لَجَعَلْنَاهُمْ نَجَافًا﴾ أى كغثاء السيل وهو ما يحمل من الورق والعيدان البالية ويجمع على أغثاء شذوذاً وقد تشدد نأوه كما في قول امرئ القيس :

كأن ذرى رأس المجيمر (١) غدوة من السيل والغثاء فلكه مغزل

﴿بَعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤١﴾ يحتمل الاخبار والدعاء ، والبعد ضد القرب والهلاك وفعلهما ككرم وفرح والمتعارف الأول في الأول والثاني في الثاني وهو منصوب بمقدر أى بعدوا بعداً من رحمة الله تعالى أو من كل خير أو من النجاة أو هلكوا هلاكاً ، ويجب حذف ناصب هذا المصدر عند سيوويه فيما إذا كان دعائياً كما صرح به في الدر المصون ، واللام لبيان من دعى عليه أو أخير بعده فهى متعلقة بمحذوف لا يبعداً ، ووضع الظاهر موضع الضمير إيداناً بأن إبعادهم لظلمهم ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ أى بعد هلاكهم ﴿فَرَوْنَا آخِرِينَ ٤٢﴾ هم عندنا أكثر المفسرين قوم صالح . وقوم لوط . وقوم شعيب وغير ذلك هـ

﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا﴾ أى ماتتقدم أمة من الأمم المملكة الوقت الذى عين لهلاكهم فمن سيف خطيب جئى بها لنا كيد الاستغراق المستفاد من النكرة الواقعة فى سياق النفي ، وحاصل المعنى ماتتلك أمة من الأمم قبل مجئ أهلها ﴿وَمَا يَسْتَشْرُونَ ٤٣﴾ ذلك الأجل ساعة ، وضمير الجمع عائد على (أمة) باعتبار المعنى هـ ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا﴾ عطف على (أنشأنا) لكن لا على معنى أن إرسالهم مترسخ عن إنشاء القرون المذكورة جميعاً بل على معنى أن إرسال كل رسول متأخر عن إرسال قرن مخصوص بذلك الرسول كأنه قيل : ثم أنشأنا من بعدهم قروناً آخرين قد أرسلنا إلى كل قرن منهم رسولا خاصاً به ، والفصل بين المعطوفين بالجملة المعترضة للسارعة إلى بيان هلاك أولئك القرون على وجه إجمالى ، وتعليق الإرسال بالربيل نظير تعليق القتل بالقتيل فى من قتل قتيلاً وللعلماء فيه توجيهات ﴿تَتَرَّا﴾ من المواترة وهو التابع مع فصل ومهلة على ما قاله الأصمى . واختاره الحربرى فى الدرّة هـ

وفى الصحاح المواترة المتابعة ولا تكون المواترة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا فهى مداركة ومثله فى القاموس ، وعن أبى على أنه قال : المواترة أن يتبع الخبر الخبر والكتاب الكتاب فلا يكون بينهما فصل كثير ، ونقل فى البحر عن بعض أن المواترة التابع بغير مهلة ، وقيل : هو التابع مطلقاً ، والتاء الأولى بدل من الواو كما فى تراث وتجاه ويدل على ذلك الاشتقاق ، وجمهور القراء . والعرب على عدم تنوينه فالفه للتأنيث كالف دعوى وذكرى وهو مصدر فى موضع الحال والظاهر أنه حال من المفعول ، والمراد كما قال أبو حيان . والراغب . وغيرهما ثم أرسلنا رسلنا متواترين ، وقيل : حال من الفاعل والمراد أرسلنا متواترينه وقيل هو صفة لمصدر مقدر أى إرسالاً متواتراً ، وقيل مفعول مطلق لأرسلنا لأنه بمعنى واترنا . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وقادة . وأبو جعفر . وشعبة . وابن محيصن . والامام الشافعى عليه الرحمة (تترى) بالتنوين وهو

(١) من جبال بنى أسداه منه هـ

لغة كناية، قال في البحر: وينبغي عند من ينون أن تكون الالف فيه للحاق كما في أرطى وعانتى لكن ألف  
الحاق في المصادر نادرة، وقيل: إنها لا توجد فيها.

وقال الفراء: يقال تتر في الرفع وتتر في الجر وتترا في النصب فهو مثل صبر ونصر ووزنه فعل لا فاعلى ومتى  
قيل تترى بالالف فالفه بدل التنوين كما في صبرت صبيرا عند الوقت. ورد بانه لم يسمع فيه اجراء الحركات  
الثلاث على الراء وعلى مدعيه الاثبات. وأيضا كتبه بالياء. بأب ذلك، وما ذكرنا من مصدرية (تترى) هو  
المشهور، وقيل: هو جمع، وقيل: اسم جمع وعلى القولين هو حال أيضا.

وقوله تعالیٰ (كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَسُولُهَا كَذُوبٌ) استئناف مبین لمجئی، كل رسول لآمته ولما صدر عنهم  
عند تبلیغ الرسالة، والمراد بالمجئی إما التبلیغ وإما حقیقة المجئی. للایذان بانهم كذبوا في أول الملائقة، وإضافة  
الرسول إلى الأمة مع إضافة لهم فيما سبق إلى وزن العظمة لتحقيق أن كل رسول جاء أمته الخاصة به لأن  
ظلم جاؤا كل الأمم وللشعار بكلام شناعة المكذبين وضلالهم حيث كذبوا الرسول المعين لهم، وقيل:  
أضاف سبحانه الرسول مع الارسال إليه عز وجل ومع المجئی إلى المرسل اليهم لأن الارسال الذي هو بدأ  
الامر منه تعالیٰ والمجئی الذي هو منتهاه اليهم ﴿فَاتَّبَعْنَا بِمُضْمَرٍ مَعْضًا﴾ في الهلاك حسبا تبع بعضهم بعضا  
في مباشرة سببه وهو تكذيب الرسول ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ جمع أحادوة وهو ما يتحدث به تعجبا وتلويها  
كأعجاب جمع أعجوبة وهو ما يتعجب منه أى جعلناهم أحاديث يتحدث بها على سبيل التعجب والتلوي،  
ولانقال الأحادوة عند الأخفش إلا في الشره.

وجوز أن يكون جمع حديث وهو جمع شاذ مخالف للقياس كقطيع وأقاطيع ويسميه الزحشرى اسم  
جمع، والمراد إنا أهلكتهم ولم يبق إلا خبرهم ﴿فَبَعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ اقتصر ههنا على وصفهم بعدم  
الایمان حسبما اقتصر على حكاية تكذيبهم لإجمالا، وأما القرون الأولون فحيث نقل عنهم ما مر من العلو  
وتجاوز الحد في الكفر والعدوان وصفوا بالظلم ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا﴾ أى الآيات  
المعمودة وهى الآيات التسع وقد تقدم الكلام في تفصيلها وما قيل فيه، و (هرون) بدل أو عطف بيان،  
وتعرض لآخوته لموسى عليها السلام للإشارة إلى تبعيته له في الارسال ﴿وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ أى حجة  
واضحة أو مظهره للحق، والمراد بها عند جمع العصا، وأفرادها بالذكر مع اندراجها في الآيات لتفردا  
بالمزايا حتى صارت كأنها شىء آخر، وجوز أن يراد بها الآيات والتعاطف من تعاطف المتحدین في الماصدق  
لتغاير مدلوليها كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات وقد مر نظيره أنما أو هو من باب قولك: مرت  
بالرجل والنسمة المباركة حيث جرد من نفس الآيات سلطان مبین وعطف عليه مبالغة، والاتبان به مفرداً  
لأنه مصدر في الأصل أو للاتحاد في المراد، وعن الحسن أن المراد بالآيات التكاليف الدينية وبالسلطان  
المبین المعجز، وقال أبو حيان: يجوز أن يراد بالآيات نفس المعجزات وبالسلطان المبین كيفية دلالتها لأنها  
وإن شاركت آيات الانبياء عليهم السلام في أصل الدلالة على الصدق فقد فارقتهما في قوة دلالتها على ذلك  
وهو كما ترى، ويمكن أن يقال: المراد بالسلطان تسلط موسى عليه السلام في المحاوراة والاستدلال على الصانع

عز وجل وقوة الجاش والافتدَام ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَآنِهِ﴾ أى اشراف قومه خصوصا بالذكر لأن ارسال بنى اسرائيل وهو بما أرسلنا عليهم السلام لاجله منوط بأمرانهم ، ويمكن أن يراد بالملاّ قومه فقد جاء استعماله بمعنى الجماعة مطلقا ﴿فَأَسْتَكْبِرُوا﴾ عن الانقياد للأمرؤا به ودعوا اليه من الايمان وارسال بنى اسرائيل وترك تعذيبهم ، وليست الدعوة مختصة بارسال بنى اسرائيل واطلاقهم من الأسر في سورة التازعات (اذهب إلى فرعون إنه طغى فقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزْبَىٰ وَأَذْبِكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ) وأيضا فيما نحن فيه ما يدل على عدم الاختصاص ه ﴿وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ٤٦﴾ متكبرين أو متطاولين بالبنى والظلم ؛ والمراد كانوا قوما عادتهم العلو • ﴿فَقَالُوا﴾ عطف على (استكبروا) وما بينهما اعتراض مقرر للاستكبار ، والمراد فقالوا فيما بينهم بطريق المناصحة ﴿أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ ثنى البشر لأنه يطلق على الواحد كقوله تعالى (بشرأ سويا) ويطلق على الجمع كما في قوله تعالى (فاما ترين من البشر أحدا) ولم يثن مثل نظرا إلى كونه في حكم المصدر ، ولو أفرّد البشر لصح لأنه اسم جنس يطلق على الواحد وغيره ، وكذلك الثنى المثل فإنه جاء مثنى في قوله تعالى (يروهم مثلثيم) وجموعا في قوله سبحانه (ثم لا يكونوا أمثالكم) نظرا إلى أنه في تأويل الوصف إلا أن المرجح لثنية الأول وإفراء الثانى الإشارة بالأول إلى قتلتهما وانفردهما عن قومهما مع كثرة الملاّ واجتماعهم وبالتالي إلى شدة تماثلهم حتى كأنهم مع البشريين شىء واحد وهو أدل على ما عنوه •

وهذه القصص كآثرى تدل على أن مدار شبه المنكرين للنبوة قياس حال الأنبياء عليهم السلام على أحوالهم بناء على جهاهم بتفاصيل شؤون الحقيقة البشرية وتباين طبقات أفرادها في مراق السكّال ومهاوى التقصان بحيث يكون بعضها فى أعلى عليين وهم المختصون بالنفوس الزكية المؤيدون بالقوة القدسية المتعلقون لصفاء جواهرهم بكلا العالين اللطيف والسكّيف فيتلقون من جانب ويلقون إلى جانب ولا يعوقهم التعلق بمصالح الخلق عن التبتل إلى حضرة الحق وبعضها فى أسفل سافلين وهم كأولئك الجهلة الذين هم كالانعام بل هم أضل سبيلا •

ومن العجب أنهم لم يرضوا للنبوة ببشر ، وقد رضى أكثرهم للالهية بحجر فقاتلهم الله تعالى ما أجهلهم ، والهزمة للاتكار أى لانؤمن لبشريين مثلنا ﴿وَقَوْمَهُمَا﴾ يعنون سائر بنى اسرائيل ﴿لَنَا عَابُدُونَ ٤٧﴾ خادمون منقادون لنا كالعبيد فى (عابدون) استعارة تبعية نظرا إلى متعارف اللغة ه ونقل الخفاجى عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة ، وقال أبو عبيدة : العرب تسمى كل من دان لذلك عبدا ، وجوز الزمخشرى الحمل على حقيقة العبادة فان فرعون كان يدعى الالهية فادعى للناس العبادة على الحقيقة •

واعترض بأن الظاهر أن هذا القول من الملاّ وهو يأبى ذلك ، وكونهم قالوه على لسان فرعون كما يقول خواص ملك : نحن ذوو رعية كثيرة وملك طويل عريض ومرادهم إن ملكنا ذو رعية الخ خلاف الظاهر ، وقيل عليه أيضا على تقدير أن يكون القائل فرعون : لا يازم من ادعائه الالهية عبادة بنى اسرائيل له أو كونه يعتقد أو يدعى عبادتهم على الحقيقة له ؛ وأنت تعلم أنه متى سلم أن القائل فرعون وأنه يدعى الالهية لا يفتح

في إرادته حقيقة العبادة عدم اعتقاده ذلك لأنه على ما تدل عليه بعض الآثار كثيرا ما يظهر خلاف ما يبطن حتى أنها تدل على أن دعواه الالهية من ذلك ، نعم الاولى تفسير (عابدون) بخادمون وهو بما يصح اسناده إلى فرعون وملئه ، وكأنهم قصدوا بذلك التعريض بشأن الرسولين عليهما السلام وحط رتبتهما العلية عن منصب الرسالة من وجه آخر غير البشرية ، واللام في (لنا) متعلقة بعابدون قدمت عليه رعاية للفواصل ، وقيل للحصر أى لنا عابدون لا لهما ، والجملة حال من فاعل (نؤمن) مؤكدة لانكار الايمان لهما بناء على زعمهم الفاسد المؤسس على قياس الرياسة الدينية على الرياسة الدنيوية الدائرة على التقدم في نيل الحظوظ الدنيوية من المال والجاه كدأب قريش حيث قالوا : (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وجعلهم بأن مناط الاصطفاء للرسالة هو السبق في حيازة النعموت العلية والملاكات السنية التي يتفضل الله تعالى بها على من يشاء من خلقه ﴿ فَكَذَّبُوهُمَا ﴾ فاستمروا على تكذيبهما وأصروا واستكبروا استكباراً ﴿ فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ٤٨ ﴾ بالفرق في بحر القازم ، والتعقيب باعتبار آخر زمان التكذيب الذي استمروا عليه ، وقيل : تعقيب التكذيب بذلك بناء على أن المراد محكوم عليهم بالإهلاك ، وقيل : الفاء المحض السببية أى فكانوا بسبب تكذيب الرسولين من المهلكين .

(وَلَقَدْ آتَيْنَا) بعد اهلاكهم وإنجاء بنى إسرائيل من مملكتهم ﴿مُوسَى الْكِتَابَ﴾ أى التوراة . وحيث كان إيتاؤه عليه السلام إياها لارشاد قومه إلى الحق كما هو شأن الكتب الالهية جعلوا كأنهم أوتوها فقيل : ﴿لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ٤٩﴾ أى إلى طريق الحق علما وعملا لما تضمنته من الاعتقادات والعمليات . وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أى آتينا قوم موسى وضمير (لعلمهم) عائد عليه ، وقيل أريد موسى عليه السلام قومه كما يقال تميم وثقيف للقبيلة . وتعقب بأن المعروف في مثله إطلاق أبى القبيلة عليهم وإطلاق موسى عليه السلام على قومه ليس من هذا القبيل وإن كان لا مانع منه ، ولم يجعل ضمير (لعلمهم) لفرعون وملئه لظهور أن التوراة إنما نزلت بعد اغراقهم لبنى اسرائيل وقد يستشهد على ذلك بقوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الاولى) بناء على أن المراد بالقرون الاولى ما يعمر فرعون وقومه ومن قبلهم من المهلكين كقوم نوح وهود لا يمتص من قبلهم من الأمم المهلكين لأن تقييد الاخبار بآياته عليه السلام الكتاب بأنه بعد اهلاك من تقدم من الأمم معلوم فلولم يدخل فرعون وقومه لم يكن فيه فائدة كما قيل ، ولم يذكر هرون مع موسى عليهما السلام اقتصارا على من هو كالاصل في الاليتاء ، وقيل لأن الكتاب نزل بالطور وهرون عليه السلام كان غائبا مع بنى اسرائيل \*

(وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ مَائَةً) آية آية دالة على عظيم قدرتنا بولادته منها من غير مسيس بشر فالآية أمر واحد مشترك بينهما فلذا أفردت ، وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أى جعلنا حال ابن مريم وأمه آية أو جعلنا ابن مريم وأمه ذوى آية وأن يكون على حذف آية من الاول دلالة الثانية عليه أوبالعكس أى جعلنا ابن مريم آية لما ظهر فيه عليه السلام من الخوارق كتكلمه في المهد بما تكلم صغيرا وإحيائه الموتى وإبرائه الأكمه والأبرص وغير ذلك كبيراً وجعلنا أمه آية بأن ولدت من غير مسيس ، وقال الحسن : إنما عليها

السلام تكلمت في صفرها أيضا حيث قالت : ( هو من عنده الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب ) ولم تاتمق ثديا قط ، وقال الخفاجي : لك أن تقول: إنما يحتاج إلى توجيه أفراد الآية بما ذكر إذا أريد أنها آية على قدرة الله تعالى أما إذا كانت بمعنى المعجزة أو الارهاص فلا لأنها إنما هي لعيسى عليه السلام لنبوته دون مريم امه . ولا يخفى ما فيه والوجه عندى ما تقدم ، والتعبير عن عيسى عليه السلام بابن مريم وعن مريم بأمه للايدان من أول الامر بحيثية كونهما آية فان نسبته عليه السلام اليها مع أن النسب إلى الآباء دالة على أن لا أب له أى جعلنا ابن مريم وحدها من غير أن يكون له أب وأمه التي ولدته خاصة من غير مشاركة الآب آية ، وتقديمه عليه السلام لاصلته فيما ذكر من كونه آية كما قيل أن تقديم أمه في قوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) لاصلتها فيما نسب اليها من الاحصان والنفخ ، ثم اعلم أن الذي أجمع عليه الاسلاميون أنه ليس لمريم ابن سوى عيسى عليه السلام •

وزعم بعض النصارى قاتلهم الله تعالى أنها بعد أن ولدت عيسى تزوجت يوسف النجار وولدت منه ثلاثة أبناء ، والمعتمد عليه عندهم أنها كانت في حال الصغر خطيبة يوسف النجار وعقد عليها ولم يقر بها ولما رأى حملها بعيسى عليه السلام هم بتخليتها فرأى في المنام ملكا أوقفه على حقيقة الحال فلما ولدت بقيت عنده مع عيسى عليه السلام فجعل يريه ويتعهد مع أولاد له من زوجة غيرها فأما هي فلم يكن يقرها أصلا . والمسلمون لا يسلمون انها كانت معقودا عليها ليوسف ويسلمون أنها كانت خطيبته وأنه تهدها وتعهده عيسى عليه السلام ويقولون : كان ذلك لقرابته منها (وَمَا وَنَا هُمَا) أى جعلناهما يا أويان (إلى ربوة) هي ما ارتفع من الأرض دون الجبل •

واختلف في المراد بهاهنا فاخرج وكيع . وابن أبي شيبه . وابن المنذر . وابن عساكر بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (إلى ربوة) أنبئنا انها دمشق ، وأخرج ابن عساكر عن عبدالله بن سلام وعن يزيد بن شجرة الصحابي وعن سعيد بن المسيب وعن قتادة عن الحسن أنهم قالوا : الربوة هي دمشق ، وفي ذلك حديث مرفوع أخرجه ابن عساكر عن أبي أمامة بسند ضعيف •

وأخرج جماعة عن أبي هريرة أنه قال : هي الرملة من فلسطين ، وأخرج ذلك ابن مردويه من حديثه مرفوعا ، وأخرج الطبراني في الأوسط . وجماعة عن مرة البهزي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : الربوة الرملة ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك أنه قال : هي بيت المقدس ، وأخرج هو وغيره أيضا عن قتادة أنه قال : كنا نحدث أن الربوة بيت المقدس ، وذكروا عن كعب أن أرضه كبد الأرض وأقرها إلى السماء بثمانية عشر ميلا ولذا كان المعراج ورفع عيسى عليه السلام منه ، وهذا القول أوفق باطلاق الربوة على ما سمعت من معناها ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن وهب . وابن جرير . وغيره عن ابن زيد الربوة مصر ، وروى عن زيد بن أسلم أنه قال : هي الاسكندرية ، وذكروا أى قرى مصر كل واحدة منها على ربوة مرتفعة لعموم النيل في زيادته جميع أرضها فلم تكن القرى على الربي لغرق ، وذكر أن سبب هذا الايواء أن ملك ذلك الزمان عزم على قتل عيسى عليه السلام ففرت به أمه إلى أحد هذه الاماكن التي ذكرت كذا في البحر ، ورأيت في انجيل متى أن عيسى عليه السلام لما ولد في بيت لحم في أيام هيرودس الملك وافي جماعة من

المجوس من المشرق إلى اورشليم يقولون : أين المولود ملك اليهود فقد رأينا نجمه في المشرق وجئنا لنسجد له فلما سمع هيرودس اضطرب وجمع رؤساء الكهنة وكتبه الشعب فسألهم أين يولد المسيح فقالوا : في بيت لحم فدعا المجوس سرا وتحقق منهم الزمان الذي ظهر لهم فيه النجم وأرسلهم إلى بيت لحم وقال لهم : اجهدوا في البحث عن هذا المولود فاذا وجدتموه فاخبروني لاسجد له معكم فذهبوا فوجدوه مع مريم فسجدوا وقربوا القرابين ورأوا في المنام أن لا يرجعوا إلى هيرودس فذهبوا إلى كورثتهم ورأى يوسف في المنام ملكا يقول له قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك فان هيرودس قد عزم على أن يطلب الطفل ليهلكه فقام وأخذ الطفل وأمه ليلا ومضى إلى مصر وكان هناك إلى وفاة هيرودس فلما توفي رأى يوسف الملك في المنام يقول له : قم فخذ الطفل وأمه واذبح إلى أرض اسرائيل فقامات من يطلب نفس الطفل فقام وأخذهما وجاء إلى أرض اسرائيل فلما سمع أن أرشلاوس قد ملك على اليهودية بعد أبيه هيرودس خاف أن يذهب هناك فاخبر في المنام وذهب إلى تخوم الجليل فسكن في مدينة تدعى ناصرة اه ، فان صح هذا كان الظاهر أن الربوة في أرض مصر أو ناصرة من أرض الشام والله تعالى أعلم . وقرأ أكثر القراء (ربوة) بضم الراء وهي لغة قريش •

وقرأ أبو اسحق السدي (ربوة) بكسرها ، وابن أبي اسحق (ربوة) بضم الراء وبالالف ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما . والاشهب العقبلي . والفرزدق . والسلي في نقل صاحب اللوامح بفتحها وبالالف . وقرئ بكسرها وبالالف ﴿ذَاتَ قَرَارٍ﴾ أى مستقر من أرض منبسطة ، والمراد أنها في واد فسيح تنبسط به نفس من يأوى إليه ، وقال مجاهد : ذات ثمار وزروع ، والمراد أنها محل صالح لقرار الناس فيه لما فيه من الزروع والثمار وهو أنسب بقوله تعالى : ﴿وَمَعِينٌ • •﴾ أى وماء معين أى جار ، ووزنه فاعيل على أن الميم أصلية من معن بمعنى جرى ، وأصله الابعاد فى الشئ . ومنه أمعن النظر •

وفى البحر معن الشئ معانة كثير أو من الماعون ، وإطلاقه على الماء الجارى لنفعه ، وجوز أن يكون وزنه مفعول كـمـخـيـط على أن الميم زائدة من عانه أدركه بعينه كركبه إذا ضربه بركبته وإطلاقه على الماء الجارى لما أنه فى الأغلب يكون ظاهراً مشاهداً بالعين ، ووصف الماء بذلك لأنه الجامع لانسراح الصدر وطيب المكان وكثرة المنافع ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ حكاية لرسول الله ﷺ على وجه الاجمال لما خوطب به كل رسول فى عصره حتى بها اثر حكاية إيواء عيسى وأمه عليهما السلام إلى الربوة إذنا بأن ترتيب مبادئ النعم لم تكن من خصائص عيسى عليه السلام بل لإباحة الطيبات شرع قديم عليه جميع الرسل عليهم السلام ووصوا به أى وقلنا لكل رسول كل من الطيبات واعمل صالحا فمهر عن تلك الأوامر المتعددة المتعلقة بالرسول بصيغة الجمع عند الحكاية إجمالا للإيجاز أو حكاية لما ذكر لعيسى وأمه عليهما السلام عند إيوائهما إلى الربوة ليقتديا بالرسول فى تناول ما رزقا كأنه قبل آويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين وقلنا أو قائلين لهما هذا أى أعلنناهما أو معلبيهما ان الرسل كلهم خوطبوا بهذا فكلا واحملا اقتداء بهم ، وجوز أن يكون نداء لعيسى عليه السلام وأمر له بأن يأكل من الطيبات ، فقد جاء فى حديث مرسل عن حفص



ابن أبي جبلة عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى ( يا أيها الرسول ) الخ : ذلك عيسى ابن مريم كان يأكل (١) من غزل أمه ، وعن الحسن . ومجاهد . وقتادة . والسدي . والكلبي أنه نداء لرسول الله ﷺ وخطاب له والجمع للتعظيم . واستظهر ذلك النيسابوري ، وما وقع في شرح التلخيص تبعاً للرضي من أن قصد التعظيم بصيغة الجمع في غير ضمير المتكلم لم يقع في الكلام القديم خطأ لكثرته في كلام العرب مطلقاً بل في جميع اللسان وقد صرح به الثعالبي في فقه اللغة ، والمراد بالطيبات على ما اختاره شيخ الإسلام وغيره ما يستطاب ويستلذ من مباحات المأكل والقواكه ، واستدل له بأن السياق يقتضيه والأمر عليه للإباحة والترفيه وفيه إبطال للرهبانية التي ابتدعتها النصارى ، وقيل المراد بالطيبات ما حل والأمر تكليفي ، وأيد بتعقيبه بقوله تعالى :

( وَأَعْمَلُوا صَالِحًا ) أي عملاً صالحاً ، وقد يؤيد بما أخرجه أحمد في الزهد . وابن أبي حاتم . وابن مردويه .

والحاكم وصححه عن أم عبد الله أخت شداد بن أوس رضی الله تعالى عنها أنها بعثت إلى النبي ﷺ بقدرح لبن عند فطره وهو صائم فرد إليها رسولها أني لك هذا اللبن ؟ قالت : من شاة لي فرد إليها رسولها أني لك الشاة ؟ فقالت : اشتريتها من مالي فشرب منه عليه الصلاة والسلام فلما كان من الغد أتته أم عبد الله فقالت :

يا رسول الله بعثت إليك بلبن فرددت إلى الرسول فيه فقال ﷺ لها : « بذلك أمرت الرسل قبلي أن لا تأكل

إلا طيباً ولا تعمل إلا صالحاً » وكذا بما أخرجه مسلم . والترمذي . وغيرهما عن أبي هريرة قال : « قال

رسول الله ﷺ يا أيها الناس إن الله تعالى لا يقبل إلا طيباً وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين

فقال ( يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم )

ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام يمد يديه

إلى السماء يارب يارب فأنى يستجاب لذلك » وتقديم الأمر بالحلل لأن أكل الحلل معين على العمل الصالح

وجاء في بعض الاخبار أن الله تعالى لا يقبل عبادة من في جوفه لقمه من حرام ، وصحح فيما لحظ

نبت من سحت فالنار أولى به . ولعل تقديم الأمر الأول على تقدير حمل الطيب على ما يستلذ من المباحات

لأنه أوفق بقوله تعالى ( وآيها ما إلى ربوبه ذات قرار ومعين ) وفي الأمر بعده بالعمل الصالح حث على الشكر

( إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ ) من الأعمال الظاهرة والباطنة ( عَلِيمٌ ) ﴿ ٥١ ﴾ فاجازيكم عليه . وفي البحر أن هذا

تحذير للرسول عليهم السلام في الظاهر والمراد أتباعهم ( وَإِنَّ هَذِهِ ) أي الملة والشريعة ، وأشير إليها بهذه

للإشارة إلى كمال ظهور أمرها في الصحة والسادات وانتظامها بسبب ذلك في سلك الأمور المشاهدة ( أمتكم )

أي ملتكم وشريعتكم والخطاب للرسول عليهم السلام على نحو ما مر ، وقيل عام لهم وانعيرهم وروى ذلك عن

مجاهد ، والجملة على ما قال الحفاجي عطف على جملة ( إنني بما تعملون عليم ) فالواو من المحكي ، وقيل هي

من الحكاية وقد عطفت قولاً على قول ، والتقدير قلنا يا أيها الرسل كلوا الخ وقلنا لهم ان هذه أمتكم ولا يخفى بعده

وقيل : الواو ليست للعطف والجملة بعدها مستأنفة غير معطوفة على ما قبلها وهو كما ترى ، وقوله سبحانه

( أُمَّةً وَاحِدَةً ) حال مبنية من الخبر والعامل فيها معنى الإشارة أي أشير إليها في حال كونها شريعة متحدة

(١) والمشهور انه عليه السلام كان يأكل من بطن البرية اه منه

في الأصول التي لا تتبدل بتبدل الاعصار ؛ وقيل ( هذه ) إشارة إلى الأمم الماضية للرسول ، والمعنى ان هذه جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الايمان والتوحيد في العبادة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أى من غير أن يكون لى شريك فى الربوبية ، وهذه الجملة عطف على جملة « إن هذه ، الخ المعطوفة على ما تقدم وهما داخلان فى حيز التعليل للعمل الصالح لأن الظاهر أن قوله سبحانه « لئى بما تعملون عليهم » تعليل لذلك ، ولعل المراد بالعمل الصالح ما يشمل العقائد الحقة والأعمال الصحيحة ، واقتضاء المجازاة والربوبية لذلك ظاهر وأما اقتضاء اتحاد الشريعة فى الأصول التي لا تتبدل لذلك فباعتبار أنه دليل حقية العقائد وحقيتها تقتضى الاتيان بها والاتيان بها يقتضى الاتيان بغيرها من الأعمال الصالحة بل قيل لا يصح الاعتقاد مع ترك العمل ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ كالصريح بالنتيجة فيكون الكلام نظير قولك : العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وفى إرشاد العقل السليم أن ضمير الخطاب فى قوله تعالى : ( ربكم ) وفى قوله سبحانه : ( فاتقون ) للرسول والأمم جميعا على أن الأمر فى حق الرسول للتهيين والالهاب وفى حق الأمة للتحذير والايجاب ، والفاء لترتيب الأمر أو وجوب الامتثال به على ما قبله من اختصاص الربوبية به سبحانه واتحاد الامة فان كلا منهما موجب للاتقاء حتما ، والمعنى فاتقون فى شق العصا والمخالفة بالاخلاق بموجب ما ذكره .

وقرأ الحرمان . وأبو عمرو ( وأن ) بفتح الهمة وتشديد النون ، وخرج على تقدير حرف الجر أى ولأن هذه الخ ، والجار والمجرور متعلق بأتقون ، قال الخفاجى : والكلام فى الفاء الداخلة عليه كالكلام فى فاء قوله تعالى : « فإبى فآهون . » وهى للسببية وللعطف على ما قبله وهو « أعمالوا » والمعنى اتقون لأن العقول متفقة على ربوبية العقائد الحقة الموجبة للتقوى انتهى ، ولا يخلو عن شئ ، وجوز أن تكون « إن هذه » الخ على هذه القراءة معطوفا على ( ماتعملون ) والمعنى أنى عليهم بما تعملون وبأن هذه أممكم أمة واحدة الخ فهو داخل فى حيز المعلوم . وضعف بأنه لا جزالة فى المعنى عليه ، وقيل : هو معمول لفعل محذوف أى واعلموا

أن هذه أممكم الخ وهذا المحذوف معطوف على « أعمالوا » ولا يخفى أن هذا التقدير خلاف الظاهر .

وقرأ ابن عامر ( وأن ) بفتح الهمة وتخفيف النون على أنها المخففة من الثقيلة ويعلم توجيه الفتح بما ذكرنا .

﴿ فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ ﴾ الضمير لما دل عليه الأمة من أربابها إن كانت بمعنى الملة أو لها إن كانت بمعنى

الجماعة ، وجوز أن يراد بالأمة أو الملة وعند عود الضمير عليها الجماعة على أن ذلك من باب الاستخدام ، والمراد حكاية ما ظهر من أمم الرسل عليهم السلام من مخالفة الأمر ، والفاء اترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقييح حالهم ، وتقطع بمعنى قطع كتقدم بمعنى قدم ؛ والمراد بأمرهم أمر دينهم إما على تقدير مضاف أو على جعل الاضافة عهدية أى قطعوا أمر دينهم وجعلوه أديانا مخالفة مع اتحاده ، وجوز أن يراد بالتقطع التفرق ، و« أمرهم » منصوب بنزع الخافض أى تفرقوا وتحزبوا فى أمرهم ، ويجوز أن يكون ( أمرهم ) على هذا نصبا على التمييز عند الكوفيين المجوزين تعريف التمييز ﴿ يَنْهَوْنَهُمْ زُبُرًا ﴾ أى قطعوا جمع زبور بمعنى فرقة ، ويؤيده

أنه قرى (زبراً) بضم الزاي وفتح الباء فانه مشهور ثابت في جمع زبرة بمعنى قطعة وهو حال من (أمرهم) أو من واو (تقطعوا) أو مفعول ثان له فانه مضمن معنى جعلوا ، وقيل : هو جمع زبور بمعنى كتاب من زبرت بمعنى كتبت وهو مفعول ثان لتقطعوا المضمن معنى الجعل أي قطعوا أمر دينهم جاعلين له كتاباً • وجوز أن يكون حالا من (أمرهم) على اعتبار تقطعوا لازماً أي تفرقوا في أمرهم حال كونه مثل الكتب السماوية عندهم . وقيل : إنها حال مقدره أو منصوب بنزع الخافض أي في كتب ، وتفسير (زبراً) بكتب رواه جماعة عن قتادة كما في الدر المنثور ، ولا يخفى خفاء المعنى عليه ولا يكاد يستقيم إلا بتأويل قدبره .

وقرى (زبراً) باسكان الباء للتخفيف كرسل في رسل ، وجاء في سورة الانبياء بالواو فاحتمل معنى الفاء واحتمل تأخر تقطعهم عن الأمر . وجاء هنا (وأنا ربكم فاققون) وهو أبلغ في التخويف والتحذير بما جاء هناك من قوله تعالى : هناك : (وأنا ربكم فاعبدون) لأن هذه جاءت عقيب إهلاك طوائف كثيرين قوم نوح والامم الذين من بعدهم وفي تلك السورة وإن تقدمت أيضاً قصة نوح وما قبلها فانه جاء بعدها ما يدل على الاحسان والالطف التام في قصة أيوب . وذكر ياومريم فناسب الأمر بالعبادة لمن هذه صفته عز وجل قاله أبو حيان ، وما ذكره أولاً غير واف بالمقصود ، وما ذكره ثانياً قيل عليه : إنه مبني على أن الآية تذييل للقصاص السابقة أول قصة عيسى عليه السلام لا ابتداء كلام فانه حينئذ لا يفيد ذلك إلا أن يراد أنه وقع في الحكاية لهذه المناسبة فتأمل • ﴿كُلُّ حِزْبٍ﴾ من أولئك المتحزبين ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ من الأمر الذي اختاروه ﴿فَرِحُوا ۝٥٣﴾ مسرورون منشرحو الصدر ، والمراد أنهم معجبون به معتقدون أنه الحق ، وفي هذا من ذم أولئك المتحزبين ما فيه •

﴿فَدَرَجُوا فِي غَمْرَتِهِمْ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم في شأن قريش الذين تقطعوا في أمر الدين الحق ، والغمرة الماء الذي يغمر القامة وأصلها من الستر والمراد بها الجهالة بجماع الغلبة والاستهلاك ، وكأنه لما ذكر سبحانه في ضمن ما كان من أمم الانبياء عليهم السلام توزعهم واقسامهم ما كان يجب اجتماعه واتفاق الكلمة عليه من الدين وفرحهم بفعلهم الباطل ومعتقدهم العاطل قال لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : فاذا ذاك دعهم في جهلهم هذا الذي لا جهل فوفقه تخلية وخذلانا ودلالة على اليأس من أن يتجع القول فيهم وضمن التسلية في ذكر الغاية أعنى قوله سبحانه : ﴿حَتَّىٰ حِينٍ ۝٥٤﴾ فان المراد بذلك حين قطعهم وهو يوم بدر على ماروى عن مقاتل أو موتهم على الكفر الموجب للعذاب أو عذابهم ، وفي التفسير والابهام لا يخفى من التحويل • وجوز أن يقال : شبه حال هؤلاء مع ما هم عليه من محاولة الباطل والانغماس فيه بحال من يدخل في الماء الغامر للعب والجامع تضييع الوقت بعد الكدح في العمل ، والكلام حينئذ على منوال سابقة أعنى قوله تعالى : ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ لما جعلوا فرحين غروراً جعلوا لاعبين أيضاً والأول أظهر ، وقد يحمل الكلام عليه أيضاً استعارة تمثيلية بل هو أولى عند البلغاء كما لا يخفى •

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبو حيوة . والسلمى (في غمراتهم) على الجمع لأن لكل واحد غمرة • ﴿يَحْسِبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ﴾ أي الذي نعطيهم إياه ونجعله مدداً لهم ، فما موصولة اسم أن ولا يضر كونها

موصولة لأنها في الامام كذلك لسر لانعرفه . وقوله تعالى : ﴿ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ ٥٥ ﴾ بيان لها . وتقديم المال على البنين مع كونهم أعر منه قدم وجهه . وقوله سبحانه : ﴿ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ خبر أن والراجع إلى الاسم محذوف أى يحسون أن الذى ندم به من المال والبنين نسارع به لهم فيما فيه خيرهم وإكرامهم على أن الهمة لانكار الواقع واستقباحه وحذف هذا العائد لطول الكلام مع تقدم نظيره فى الصلة إلا أن حذف مثله قليل ، وقال هشام بن معاوية : الرابطة هو الاسم الظاهر وهو (الخيرات) وكان المعنى نسارع لهم فيه ثم أظهر فقيل فى الخيرات ، وهذا يتشبه على مذهب الأخفش فى إجازته نحو زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله كنية لزيد ، قيل : ولا يجوز أن يكون الخير (من مال وبنين) لأن الله تعالى أمدهم بذلك فلا يعاب ولا ينكر عليهم اعتقاد المدد به كما يفيد الاستفهام الانكارى . وتعب بانه لا يبعد أن يكون المراد ما نجعله مددأنافعا لهم فى الآخرة ليس المال والبنين بل الاعتقاد والعمل الصالح . كقوله تعالى : ( يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ) وفيه ما فيه . وما ذكرنا من كون مأمروصولة هو الظاهر ، ومن جوز كونها مصدرية وجعل المصدر الحاصل بعد السبك اسم أن وخبرها (نسارع) على تقدير مسارعة بناء على أن الأصل أن نسارع فحذفت أن وارتفع الفعل لم يوف القرآن الكريم حقه ، وكذا من جعلها لاقية كالنكاح ونقل ذلك عنه أبو حيان ، وجوز عليه الوقف على (بنين) معللا بأن ما بعد يحسب قد انتظم مستنداً ومستنداً اليه من حيث المبنى وإن كان فى تأويل مفرد وهو كما ترى ، وقرأ ابن وثاب «إنما ندمهم» بكرة همزة إن . وقرأ ابن كثير فى رواية (ندمهم) بالياء .

وقرأ السلمي . وعبدالرحمن بن أبي بكرة (يسارع) بالياء . وكسر الراء فان كان فاعله ضميره تعالى فالكلام فى الرابطة على ما سمعت ، وإن كان ضمير الموصول فهو الرابطة . وعن ابن أبي بكرة المذكور أنه قرأ (يسارع) بالياء وفتح الراء مبنياً للفعل . وقرأ الحر النحوى (نسرع) بالنون مضارع أسرع . وقرئ على ما فى الكشاف (يسرع) بالياء مضارع أسرع أيضاً وفي فاعله الاحتمالان المشار اليهما آنفاً ﴿ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ٥٦ ﴾ حذف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى كلالا لفعل ذلك بل لا يشعرون أى ليس من شأنهم الشعور أن هم إلا كالأنعام بل هم أضل حتى يتأملوا ويتفكروا فى ذلك هو استدراج أم مسارعة ومبادرة فى الخيرات . ومن هنا قيل : من يعص الله تعالى ولم يرتعصنا فيما أعطاه سبحانه من الدنيا فليعلم أنه مستدرج قد مكر به ، وقال قتادة : لا تعتبروا الناس بأموالهم وأولادهم ولكن اعتبروهم بالآيمان والعمل الصالح .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ٥٧ ﴾ الكلام فيه نظير مامر فى نظيره فى سورة الأنبياء . بيد أن فى استمرار الشفاق هتافى الدنيا والآخرة للؤمنين تردداً ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ المنزلة والمنصوبة فى الآفاق والآنفس ، والباء اللبلاسة وهى متعلقة بقوله تعالى : ﴿ يُؤْمِنُونَ ٥٨ ﴾ أى يصدقون ، والمراد التصديق بمدلولها إذ لادمح فى التصديق بوجودها ، والتعبير بالمضارع دون الاسم للإشارة إلى أنه كلما وقفوا على آية آمنوا بها وصدقوا بمدلولها ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ٥٩ ﴾ فيخلصون العبادة له عز وجل فالمراد نفي الشرك الخفى

كلارياء بالعبادة كذا قيل ، وقد اختار بعض المحققين التعميم لى لا يشركون به تعالى شر كاجليا ولا خفيا ولعله  
الاولى ، ولا يفتى عن ذلك وصفهم بالا لان بايات الله تعالى ه

وجوز أن يراد بما سبق وصفهم بتوحيد الربوبية وبما هنا وصفهم بتوحيد الألوهية ، ولم يقتصر على الاول  
لان أكثر الكفار متصفون بتوحيد الربوبية (ولكن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)  
ولا ياباه التعرض لعنوان الربوبية فانه فى المواضع الثلاثة للاشعار بالعلية وذلك العنوان يصلح لان يكون  
علة لتوحيد الالوهية كما لا يخفى \*

(وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا) أى يعطون ما أعطوا من الصدقات ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ﴾ خائفة من أن لا يقبل  
منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به . وقرأت عائشة . وابن عباس . وقتادة . والاعمش . والحسن  
والنخعي (بأتون ما أتوا) من الايتان لا الايتاء فيهما . وأخرج ابن مردويه . وسعيد بن منصور عن عائشة  
أنه ﷺ قرأ كذلك وأطاق عليها المفسرون قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام يعنون أن المحدثين  
تقلوها عنه ﷺ ولم يروها القراء من طرقتهم . والمعنى عليها يفعلون من العبادات ما فعلوه وقلوبهم وجلة ،  
وروى نحو هذا عن رسول الله ﷺ \*

فقد أخرج أحمد . والترمذى . وابن ماجه . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وابن جرير . وجماعة عن  
عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : قلت يا رسول الله قول الله ( والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة ) أهو  
الرجل يسرق ويبنى ويشرب الخمر وهو مع ذلك يخاف الله تعالى ؟ قال : لا ولكنه الرجل يصوم ويتصدق  
ويصلى وهو مع ذلك يخاف الله تعالى أن لا يتقبل منه ، وجملة ( قلوبهم وجلة ) فى القراءتين فى موضع  
الحال من ضمير الجمع فى الصلاة الأولى ، والتعبير بالمضارع فيها للدلالة على الاستمرار وفى الثانية للدلالة  
على التحقق ، وقوله تعالى : ﴿ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ٦٠ ﴾ بتقدير اللام التعاليمية وهى متعلقة بوجلة أى  
خائفة من عدم القبول وعدم الوقوع على الوجه اللائق لأنهم راجعون اليه تعالى ومبعوثون يوم  
القيامة وحينئذ تنكشف الحقائق ويحتاج العبد إلى عمل مقبول لائق (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره  
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ه

وجوز أن يكون بتقدير من الابتدائية التى يتعدى بها الوجل أى وجلة من أن رجوعهم إليه عز وجل  
على أن مناط الوجل أن لا يقبل ذلك منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به حينئذ لا مجرد رجوعهم  
إليه عز وجل ، وقد يؤيد الوجه الاول بقراءة الاعمش (لأنهم) بكسر الهمزة ، ولعل التعبير بالجملة الاسمية  
المخبر فيها بالوصف دون الفعل المضارع للبالغة فى تحقق الرجوع حتى كأنه من الامور الثابتة المستمرة كذا قيل  
وجوز على بعد أن يكون المراد من الرجوع المذكور الرجوع اليه عز وجل بالعبودية ، فوجه التعبير  
بالجملة الاسمية عليه أظهر من أن يخفى ، ووجه تعليل الخوف من عدم القبول وعدم وقوع فعلهم كأننا ما كان  
على الوجه اللائق بأنهم راجعون اليه تعالى بالعبودية عدم وجوب قبول عملهم عليه تعالى حينئذ لانه سبحانه  
مالك وللمالك أن يفعل بملكه ما يشاء وظهور نقصهم كيف كانوا عن كماله جل جلاله والنقص مظنة أن لا يأتى  
بما يليق بالكامل لاسيما إذا كان ذلك الكامل هو الله عز وجل الذى لا يتناهى كماله ولا أراك ترى فى هذا

الوجه كلفا سوى كلف البعد فتأمل ، ثم ان الموصولات الأربع على ما قاله شيخ الاسلام . وغيره عبارة عن طائفة واحدة متصفة بما ذكر في حيز صلاتها من الأوصاف الأربعة لاعتن طوائف كل واحدة منها متصفة بواحد من الأوصاف المذكورة كأنه قيل : إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون وبايات ربهم يؤمنون الخ ، وإنما كرر الموصول إيدانا باستقلال كل واحدة من تلك الصفات بفضيلة باهرة على حياها وتنزيلا لاستقلالها منزلة استقلال الموصوف بها ، وهذا جار على كلتا القراءتين في قوله تعالى : (الذين يؤتون ما آتوا) وللعلامة الطيبي في هذا المقام كلام لا أظنك تستطيه كيف وفيه القول بأن الذين هم بربهم لا يشركون والذين يأتون ما آتوا وقلوبهم وجلة هم المعاصون من أمة محمد ﷺ وهو في غاية البعد ❀

وقد ذكر الامام أن الصفة الرابعة نهاية مقامات الصديقين (أُولَئِكَ) إشارة إلى من ذكر باعتبار اتصافهم بتلك الصفات ، وما فيه من معنى البعد للاشعار ببعدهم رتبهم في الفضل وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : (يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ) والجملة من المبتدأ وخبره خبر إن ، والكلام استئناف مسوق لبيان من له المسارعة في الخيرات إثر إقناط الكفار عنها وإبطال حسابهم الكاذب أي أولئك المنعوتون بما فصل من النعوت الجليلة خاصة دون أولئك الكفرة يسارعون في نيل الخيرات التي من جملتها الخيرات العاجلة الموعودة على الأعمال الصالحة كما في قوله تعالى : (فاتاكم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وقوله سبحانه (وآتيناهم جره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين) فقد أثبت لهم ما نفي عن أصدادهم خلا أنه غير الأسلوب حيث لم يقل أولئك يسارع لهم في الخيرات بل أسند المسارعة إليهم بإيحاء الاستحقاقهم لنيل الخيرات بحسب أعمالهم ، وإيثار كلمة في على كلمة إلى اللإيدان بأنهم متقابلون في فنون الخيرات لأنهم خارجون عنها متوجهون إليها بطريق المسارعة كما في قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنته) الآية (وَهُمْ لَهَا) أي للخيرات التي من جملتها ما سمعت ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : (سَيَقُونَ ٦١) وهو إما منزل منزلة اللازم أي فاعلون السبق أو مفعوله محذوف أي سابقون الناس أو الكفار ، وهو يتعدى باللام وبالي فيقال : سبقت إلى كذا وكذا ، والمراد بسبقهم إلى الخيرات ظفرهم بها ونيلهم إياها ❀

وجعل أبو حيان هذه الجملة تأكيداً للجملة الأولى ، وقيل سابقون متعد للضمير بنفسه واللام مزيادة وحسن زيادتها كون العامل فرعياً وتقدم المفعول المضمر أي وهم سابقون إياها ، والمراد بسبقهم إياها لازم معناه أيضاً وهو النيل أي وهم يتأولونها قبل الآخرة حيث عجلت لهم في الدنيا فلا يرد ما قيل : إن سبق الشيء الشيء يدل على تقدم السابق على المسبوق فكيف يقال : هم يسبقون الخيرات والاحتياج إلى إرادة اللازم على هذا الوجه أشد منه على الوجه السابق ولهذا مع التزام الزيادة فيه قيل إنه وجه متكلمه

وجوز أن يكون المراد بالخيرات الطاعات وضمير (ها) لها أيضاً واللام للتعليل وهو متعلق بما بعده ، والمعنى يرغبون في الطاعات والعبادات أشد الرغبة وهم لأجلها فاعلون السبق أو لأجلها سابقون الناس إلى الثواب أو إلى الجنة ، وجوز على تقدير أن يراد بالخيرات الطاعات أن يكون (ها) خبر المبتدأ (سابقون) خبراً بعد خبر ، ومعنى (هم لها) أنهم معدون لفعل مثلها من الأمور العظيمة ، وهذا كقولك : لمن يطلب منه حاجة

لا ترجى من غيره : أنت لها وهو من بليغ كلامهم ، وعلى ذلك قوله :

مشكلات أعضت ودهت يا رسول الله أنت لها

ورجح هذا الوجه الطابرى بأن اللام متمكنة في هذا المعنى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما هو ظاهر في جعل ( لها ) خيرا وإن لم يكن ظاهرا في جعل الضمير للخيرات بمعنى الطاعات ، ففي البحر نقلا عنه أن المعنى سبقت لهم السعادة في الأزل فهم لها ، وأنت تعلم أن أكثر هذه الأوجه خلاف الظاهر وأن التفسير الأول للخيرات أحسن طباقا للآية المتقدمة . ومن الناس من زعم أن ضمير ( لها ) للجنة . ومنهم من زعم أنه للآثم وهو كما ترى . وقرأ الحر النحوى « يسرعون » مضارع أسرع يقال : أسرع إلى الشيء وسرعت إليه بمعنى واحد و« يسارعون » كما قال الزجاج أبلغ من يسرعون ، ووجه بأن المفاعلة تكون من اثنين فتقتضى حث النفس على السابق لأن من عارضك في شيء تشتهى أن تغلبه فيه ﴿ وَلَا تُنكَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ جملة مستأنفة سبقت للتحريض على ما وصف به أولئك المشار إليهم من فعل الطاعات ببيان سهولته وكونه غير خارج عن حد الوسع والطاعة أى عادتنا جارية على أن لا تكلف نفسا من النفوس إلا ما فى وسعها وقد رطقتها على أن المراد استمرار النطق بمعونة المقام لانقضى الاستمرار أول للترخيص فيها هو قاصر عن درجة أعمال أولئك ببيان أنه تعالى لا يكلف عباده إلا ما فى وسعهم فإن لم يبلغوا في فعل الطاعات مراتب السابقين فلا عليهم بعد أن يبذلوا طاقتهم ويستفروغوا وسعهم . قال مقاتل : من لم يستطع القيام فليصل قاعداً ومن لم يستطع القعود فليوم أياماً \*

وقوله سبحانه : ﴿ وَلَدَيْنَا كُتُبٌ بَيِّنَاتٌ بِالْحَقِّ ﴾ تتمه لما قبله ببيان أحوال ما كفوه من الأعمال وأحكامها المترتبة عليها من الحساب والثواب والعقاب ، والمراد بالكتاب صحائف الأعمال التى يقرؤها عند الحساب حسبا يؤذن به الوصف فهو كما في قوله تعالى ( هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ) و( الحق ) المطابق للواقع والنطق به مجاز عن إظهاره أى عندنا كتاب يظهر الحق المطابق للواقع على ما هو عليه ذاتا ووصفا وبينه للناظر كما بينه النطق ويظهره للسامع فيظهر هناك جلائل الأعمال ودقائقها ورتب عليها أجرتها إن خيرا فخير وإن شراً فشر . وقيل : المراد بالكتاب صحائف يقرؤها فيها ما ثبت لهم فى اللوح المحفوظ من الجزاء وهو دون القول الأول ، وأدون منه ما قيل : إن المراد به القرآن الكريم ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ ۚ ﴾ ٦٢ بيان فضله عز وجل وعدله فى الجزاء على أتم وجهه إثر بيان لطفه سبحانه فى التكليف وكتب الأعمال على ما هى عليه أى لا يظلمون فى الجزاء بنقص ثواب أو زيادة عذاب بل يجزون بقدر أعمالهم التى كلفوها ونطقت بها صحائفها بالحق ، وجوز أن يكون تقريراً لما قبل من التكليف وكتب الأعمال أى لا يظلمون بتكليف ما ليس فى وسعهم ولا بكتب بعض أعمالهم التى من جملتها أعمال غير السابقين بناء على قصورها عن درجة أعمال السابقين بل يكتب كل منها على مقاديرها وطبقاتها .

وقوله عز وجل : ﴿ بَلْ قُلُوبُهُمْ غَمْرَةٌ مِنْ هَذَا ﴾ اضطراب عما قبله ورجوع إلى بيان حال الكفرة فالضمير للكفرة أى بل قلوب الكفرة فى غمالة وجهالة من هذا الذى بين فى القرآن من أن لديه تعالى كتاباً

ينطق بالحق ويظهر لهم أعمالهم السيئة على رؤس الاشهاد فيجزون بها كما ينبي عنه ما سيأتي إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه (قد كانت آياتي تأتي تلي عليكم) الخ، وقيل: الإشارة إلى القرآن الكريم وما بين فيه مطلقا وروى ذلك عن مجاهد، وقيل: إلى ما عليه أولئك الموصوفون بالأعمال الصالحة وروى هذا عن قتادة، وقيل: إلى الدين بجملة، وقيل إلى النبي ﷺ والأول أظهر ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ﴾ سيئة كثيرة ﴿مَنْ دُونَ ذَلِكَ﴾ الذى ذكر من كون قلوبهم فى غمرة مما ذكر وهى فنون كفرهم ومعاصيهم التى من جملتها طعنهم فى القرآن الكريم المشار اليه فى قوله تعالى: (مستكبرين به سامرا تهجرون) •

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس أن المراد بالغمرة الكفر والشك وأن (ذلك) إشارة إلى هذا المذكور ، والمعنى لهم أعمال دون الكفر . وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن (ذلك) كهذا إشارة إلى ما وصف به المؤمنون من الاعمال الصالحة أى لهم أعمال متخطية لما وصف به المؤمنون أى اضعاف ما وصفوا به مما وقع فى حيز الصلوات وهذا غاية الذم لهم ﴿هُمُّ لَهَا عَامِلُونَ ٦٣﴾ أى مستمرون عليها معتادون فعلها ضارون بها لا يفتطمون عنها و(عاملون) عامل فى الضمير قبله واللام للتقوية ، هذا وقال أبو مسلم : إن الضمير فى قوله تعالى (بل هم) الخ عائد على المؤمنين الموصوفين بما تقدم من الصفات كأنه سبحانه قال بعد وصفهم : ولا تكلف نفسا إلا وسعها ونهايته ما أتى به هؤلاء المشفقون ولدينا كتاب يحفظ أعمالهم ينطق بالحق فلا يظلمون بل يوفى عليهم ثواب أعمالهم ، ثم وصفهم سبحانه بالحيرة فى قوله تعالى «بل قلوبهم فى غمرة» فكأنه عز وجل قال : وهم مع ذلك الوجل والخوف كالمتهجين فى أعمالهم أهى مقبولة أم مردودة ولهم أعمال من دون ذلك أى لهم أيضا من النوافل ووجوه البرسوى ما هم عليه انتهى ، قال الامام : وهو الاولى لأنه إذا أمكن رد الكلام إلى ما اتصل به من ذكر المشفقين كان أولى من رده إلى ما بعد منه خصوصا وقد يرغب المرء فى فعل الخير بأن يذكر أن أعماله محفوظة كما يحذر بذلك من الشر ، وقد يوصف المرء لشدة فكره فى أمر آخرته بأن قلبه فى غمرة ويراد أنه قد استولى عليه الفسك فى قبول عمله أو رده وفى أنه هل آذاه كما يجب أو قصر ، و« هذا » على هذا إشارة إلى اشفاقهم ووجلهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه على من ليس قلبه فى غمرة •

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ﴾ «حتى» على ما فى الكشاف هى التى يبدأ بعدها الكلام وهى مع ذلك غاية لما قبلها كأنه قيل : لا يزالون يعملون أعمالهم إلى حيث إذا أخذنا الخ ، وقال ابن عطية : هى ابتداء لا غير ، و« إذا » الاولى والثانية يتبعان من أن تكون غاية لعاملون وفيه نظر ، و« إذا » شرطية شرطها «أخذنا» وهى مضافة اليه وجزاؤها قوله تعالى : ﴿إِذَا هُمْ يَجْرُونَ ٦٤﴾ وهى معمولة له وإذا فيه فجائية نائية مناب الغاء ، وقال الحوفي : حتى غاية وهى عاطفة وإذا ظرف يضاف إلى ما بعده فيه معنى الشرط وإذا الثانية فى موضع جواب الاولى ومعنى الكلام عامل فى إذا الاولى والعامل فى الثانية «أخذنا» انتهى •

وهو كلام مخبط يعد صدره من مثل هذا الفاضل ، والمترف المتوسع فى النعمة . والمراد بالعداب ما أصابهم يوم بدر من القتل والامر كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . وقتادة ، وقد قتل وأسرى ذلك اليوم كثير من صناديدهم ورؤسائهم . والجوار مثل الخوار يقال جأر النور يجأر إذا صاح وجأر الرجل إلى



الله تعالى إذ تضرع بالدعاء، كما في الصحاح . وفي الأساس جأر الداعي إلى الله تعالى ضج ورفع صوته والمراد به الصراخ إما مطلقاً أو باستعانة . وضميراً الجمع راجعاً على ما رجع إليه الضمائر السابقة في «مترفيهم» . ولهم وقلوبهم» وغيرها وهم كفار أهل مكة لكن بارادة من في منهم بعد أخذ المترفين بالقتل . قال ابن جريج المعذبون قتلى بدر والذين يجأرون أهل مكة لانهم ناحوا واستغاثوا . وفي انسان اليون أو قريشا ناحوا على قتلاهم في بدر شهراً وجز نساؤهم شعورهن وكن ياتين بفرس الرجل أو راحلته ويستترن بالستور وينحن حولها ويخرجن بها إلى الازقة إلى أن أشير عليهم بترك ذلك خوف الشيانة . وقال الربيع بن أنس : المراد بالجوار العجز إذ هو سبب الصراخ وفيه بعد لحفاء قرينة المجاز . وعن الضحاك أن المراد بالعذاب عذاب الجوع وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اشد وطأتك على مضر اللهم اجعلهم عليهم ستين مثل سنى يوسف فاستجيب له عليه الصلاة والسلام فاصابتهم سنة أكلوا فيها الجيف والجلود والمظام المحرقة والعلمز وفي الأخيار ما يدل على أن ذلك كان قبل الهجرة . وفيها أيضاً ما يدل على أنه كان قبلها . ووقف البيهقي بأنه لعله كان مرتين . وسيأتي ذلك قريباً إن شاء الله تعالى ، وتخصيص المترفين بالذكر لأنه إذا جاع المترف جاع غيره من باب أولى ، وقيل : المراد بالعذاب عذاب الآخرة ، وتخصيص المترفين بما ذكر لغاية ظهور انعكاس حالهم وانعكاس أمرهم وكون ذلك أشق عليهم ولأنهم مع كونهم متمتعين بمحبيهم بحماية غيرهم من المنعة والحشم لقوا ما لقوا من الحالة العظيمة فلأن يلقاها من عداهم من الحماة والخدم أولى وأقدمه .

وقال شيخ الإسلام : إن هذا القول هو الحق لأن العذاب الآخروي هو الذي يفاجئون عنده الجوار فيجابون بالرد والانقراط من النصر وأما عذاب يوم بدر فلم يوجد لهم عنده جوار حسباً يني عنه قوله تعالى : (ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون) فإن المراد بهذا العذاب ما جرى عليهم يوم بدر من القتل والأسر حتماً وأما عذاب الجوع فإن قريشا وإن تضرعوا فيه إلى رسول الله ﷺ لكن لم يرد عليهم بالانقراط حيث روى أنه عليه الصلاة والسلام دعا بكشفه فكشف عنهم ذلك انتهى ، وستعلم إن شاء الله تعالى ما فيه ، نعم حمل العذاب على ذلك أوفق بحمل ما في حيز (حتى) غاية لما قبلها .

وقال شيخ الإسلام : إن ذلك لتحويل اليوم والايذان بتفويتهم وقت الجوار ؛ والمراد بالقول على ما قيل : ما كان بلسان الحال كما في قوله : \* امتلاً الحوض وقال قطبي \* وجوز أن يراد به حقيقة القول وصدوره إما من الله تعالى وإما من الملائكة عليهم السلام ، والظاهر على هذا الوجه أن يكون القول في الآخرة وكونه في الدنيا مع عدم أسماءهم إياه لا يخلو عن شيء ، وتقديره فعل الأمر مسنداً إلى ضميره ﷺ أي قل لهم من قبلنا لا تجأروا بعيد جداً ، ومن الناس من جوز كون القول المقدر جواب (إذا) الشرطية وحينئذ يكون (إذا هم يجأرون) قيداً للشرط أو بدلا من إذا الأولى ، وعلى الأول المعنى أخذنا مترفيهم وقت جوارهم أو حال مفاجأتهم لجواز أن تكون (إذا) ظرفية أو غائية حينئذ ، ولم يجوز جعل النهي المذكور جواباً لخلوه

عن الفاء اللازمة فيه إذا وقع كذلك . وتعقب هذا القول بأنه لا يخفى أن المقصود الأصلي من الجملة الشرطية هو الجواب فيؤدى ذلك إلى أن يكون مفاجأتهم الجوار غير مقصود أصلى •

وقوله تعالى : ( إِنَّكُمْ مَنَا لَا تَنْصُرُونَ ٦٥ ) تعاليل للنهى عن الجوار ببيان عدم نفعه ، ومن ابتدائية أى لا يلحقكم منا نصرة تنجيكم بما أنتم فيه ، وجوز أن تكون من صلة النصر وضمن معنى المنع أو تجوز به عنه أى لا تمنعون منا . وتعقب بأنه لا يساعده سابق النظم الكريم لأن جوارهم ليس إلى غيره تعالى حتى يرد عليهم بعدم منصوريتهم من قبله تعالى ولا سبباً فان قوله تعالى : ( قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ ) إلى آخره صريح فى أنه تعاليل لعدم لحوق النصر من جهته تعالى بسبب كفرهم بالآيات ولو كان النصر المنفى متوهماً من الغير لعل بعجزه أو بعزة الله تعالى وقوته ، وأنت تعلم أنهم المشركون الذين شركاؤهم نصب أعينهم ولم يقيد الجوار بكونه إلى الله تعالى وأمر التعليل سهل ، وقد يقال : المعنى على هذا الوجه دعوى الصراخ فانه لا يمنكم منا ولا ينفعكم عندنا فقد ارتكبتم أمراً عظيماً وإنما كبيراً لا يدفعه ذلك ، ثم لا يخفى ما فى كلام المتعقب بعد ، والمراد قد كانت آياتى تتلى عليكم قبل أن يأخذ مترفيكم العذاب ( فَكُنْتُمْ ) عند تلاوتها ( عَلَى أَعْقَابِكُمْ تَنْصُرُونَ ٦٦ ) أى تعرضون عن سماعها أشد الاعراض فضلاً عن تصديقها والعمل بها ، والنكوص الرجوع ، والأعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل ورجوع الشخص على عقبه رجوعه فى طريقه الأولى كما يقال رجعت عوده على بدنه ، وجعل بعضهم التقييد بالأعقاب من باب التأكيد كما فى بصرته يعنى بناء على أن النكوص الرجوع فحرقى وعلى الأعقاب ، وأياما كان فهو مستعار للاعراض •

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه «تنكصون» بضم الكاف ( مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ ) أى بالبيت الحرام • والباء للسببية . وسوغ هذا الاضمار مع أنه لم يجر له ذكر اشتها راستكبارهم وافتخارهم بانهم خدام البيت وقواه وهذا ما عليه جمهور المفسرين ، وقريب منه كون الضمير للحرم ، وقال فى البحر : الضمير عائد على المصدر الدال عليه «تنكصون» وتعقب بأنه لا يفيد كثير معنى فان ذلك مفهوم من جعل مستكبرين حالاً . واعترض عليه بما فيه بحث . وذكر منذر بن سعيد أن الضمير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويحسنه أن فى قوله تعالى : «قد كانت آياتى تتلى عليكم» دلالة عليه عليه الصلاة والسلام ، والباء اما للتعدية على تضمين الاستكبار معنى التكذيب أو جعله مجازاً عنه وإما للسببية لأن استكبارهم ظهر ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم . وجوز أن يعود على القرآن المفهوم من الآيات أو عليها باعتبار تأويلها به وأمر الباء كما سمعت آتفاً ، وجوز أن تكون متعلقة بقوله تعالى : ( سَمَرًا ) أى تسمرون بذكر القرآن والطعن فيه ؛ وذلك أنهم كانوا يجتمعون حول البيت بالليل يسمرون وكانت عامة سمرهم ذكر القرآن وتسميته سحراً وشعراً ، والمعنى على ذلك وإن لم يعلق به ( به ) ويجوز على تقدير تعلقه بسامراً عود الضمير على النبي عليه الصلاة والسلام ، وكذلك يجوز كون المعنى عليه وإن لم يعلق به ، وقيل : هى متعلقة بهجرون وفيه من البعد ما فيه ، ونصب «سامراً» على الحال وهو اسم جمع كالحاج والحاضر والجامل والباقر ، وقيل : هو مصدر وقع حالاً على التأويل المشهور فهو ( ٢ - ٧ - ج - ٦٨ - تفسير روح المعاني )

يشمل القبائل والكثير باعتبار أصله ؛ ولا يخفى أن مجي المصدر على وزن فاعل نادرو منه العافية والعاقبة  
والسمر في الأصل ظل القمر وسمي بذلك على ما في المطلع لسمرته ، وفي البحر هو ما يقع على الشجر من  
ضوء القمر ، وقال الراغب : هو سواد الليل ثم أطلق على الحديث بالليل . وفسر بعضهم السامر بالليل المظلم ،  
وكونه هنا بهذا المعنى وجعله منصوبا بما بعده على نزع الخافض ليس بشئ . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس .  
وأبو حيرة . وابن محيصن . وعكرمة . والزعفراني . ومحبوب عن أبي عمرو «سمرأ» بضم السين وشد الميم  
مفتوحة جمع سامر ، وابن عباس أيضا . وزيد بن علي . وأبو رجاء . وأبو نبيك «سمرأ» بزيادة الف بعد الميم  
وهو جمع سامر أيضا وهما جمعان مقيسان في مثل ذلك ﴿ تَهْجُرُونَ ٦٧ ﴾ من الهجر بفتح فسكون بمعنى  
القطع والترك ، والجملة في موضع الحال أي تاركين الحق أو القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن  
ابن عباس تهجرون البيت ولا تمرونه بما يليق به من العبادة .

وجاء الهجر بمعنى الهديان كما في الصحاح يقال: هجر المريض يهجره هجرا إذا هذى ؛ وجوز أن يكون المعنى  
عليه أي تهذون في شأن القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام أو أصحابه رضي الله تعالى عنهم أو ما يجمع جميع  
ذلك . وفي الدرالمصون أن ما كان بمعنى الهديان هو الهجر بفتحتين •

وجوز أن يكون من الهجر بضم فسكون وهو الكلام القبيح ، قال الراغب : الهجر الكلام المهجور لقبحه  
وهجر فلان إذا أتى بهجر من الكلام عن قصد وأهجر المريض إذا أتى بذلك من غير قصد . وفي المصباح هجر  
المريض في كلامه هذى والهجر بالضم اسم ومصدر بمعنى الفحش من هجر كقتل وفيه لغة أخرى أهجر بالالف  
وعلى هذه اللغة قراءة ابن عباس . وابن محيصن . ونافع . وحמיד (تهجرون) بضم التاء وكسر الجيم وهي تبعد  
كون (تهجرون) في قراءة الجمهور من الهجر بمعنى القطع •

وقرأ ابن أبي عاصم بالياء على سبيل الالتفات . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس أيضا . وزيد بن علي رضي  
الله تعالى عنهم . وعكرمة . وأبو نبيك . وابن محيصن أيضا . وأبو حيوة (تهجرون) بضم التاء وفتح الهاء وكسر  
الجيم وشد هاء على أنه من مضاعف هجر من الهجر بالفتح أو بالضم فالمعنى تقطعون أو تهذون أو تفحشون كثيرا •

﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ ﴾ الهمزة لانكار الواقع واستقبحه والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام  
أي افعلوا ما فعلوا من النكوص والاستكبار والهجر فلم يدبّروا القرآن ليعلوا بما فيه من وجوه الاعجاز  
أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به ، و«أم» في قوله تعالى ﴿ أَمْ جَاءَهُمْ مَاءٌ مِائِيَّةٌ مَبَاطِنًا الْأُولَى ٦٨ ﴾ منقطعة ،  
وما فيها من معنى بل للاضراب والانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بآخر ، والهمزة لانكار الوقوع لا  
لانكار الواقع أي بل أجابهم من الكتاب ما لم يأت آباءهم الأولين حتى استبعدوه فوقعوا فيها وقموا فيه من  
الكفر والضلال بمعنى أن مجيء الكتب من جهته تعالى إلى الرسل عليهم السلام لينذروا بها الناس سنة  
قديمة له تعالى لانكار تنكر وأن مجيء القرآن على طريقته فهم ينكرونه ، وقيل : المعنى أفلم تدبّروا القرآن  
ليخافوا عند تدبر آياته وأقاصيصه مثل منازل بمن قبلهم من المكذبين أم جاءهم من الأمن ما لم يأت آباءهم الأولين  
حين خافوا الله تعالى فآمنوا به وبكتبه ورسله وأطاعوه فالمراد بآبائهم المؤمنون كما سمع عليه السلام . وعدنان  
وتحطان ، وكان وصفهم بالأوليين على هذا لاختراع الأقربين •

وفي الخبر « لاتسبوا مضر . وريعة فانهما كانا مسلمين ولا تسبوا قسا فانه كان مسلما ولا تسبوا الحرث ابن كعب ولا أسد بن خزيمه ولا تميم بن مر فانهم كانوا على الاسلام وماشكركتم في شيء فلا تشكروا في أن تبعا كان مسلما» وروى أن ضبة بن أد كان مسلما وكان على شرطة سليمان بن داود عليهما السلام .  
وفي الكشف أن جعل فائدة التدبر استعقاب العلم فالهمزة في المنقطعة للتقرير واثبات انهم مصرون على التقليد فاذلك لم يتدبروا ولم يعلموا ، وإن جعلت الاعتبار والخوف فالهمزة فيها للانكار أو التقرير تهكما اه فتدبر ، ثم لا يخفى أن إسناد المجيء إلى الامن غير ظاهر ظهور إسناده إلى الكتاب وبهذا تحط درجة هذا الوجه عن الوجه الأول .

(أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ) اضراب وانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بوجه اخر ، والهمزة لانكار الوقوع أيضا أى بل ألم يعرفوه عليه الصلاة والسلام بالامانة والصدق وحسن الاخلاق إلى غير ذلك من الكلمات اللائقة بالانبياء عليهم السلام .

وقد صحح أن أبا طالب يوم نكاح النبي ﷺ خطب بمحضر رؤساء مضر . وقريش فقال: الحمد لله الذي جعلنا من ذرية ابراهيم وزرع اسمعيل وضئضئ معد وعنصر مضر وجعلنا حصنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا وجعلنا الحكماء على الناس ثم ان ابن أخى هذا محمد بن عبد الله لا يوزن برجل إلا رجح به فان كان في المال قل فان المال ظل زائل وأمر حائل ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما آجله وعاجله من مالى كذا وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل .  
وفي هذا دليل واضح على أنهم عرفوه صلى الله تعالى عليه وسلم بغاية الكمال وإلا لانكروا قول أبي طالب فيه عليه الصلاة والسلام ما قاله .

(فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ۶۹) الفاء سببية لتسبب الانكار عن عدم المعرفة فالجملة داخله في حيز الانكار ومآل المعنى هم عرفوه بالكمال اللائق بالانبياء عليهم السلام فكيف ينكرونه ، واللام للتقوية ؛ بتقديم المعمول للتخصيص أو الفاصلة ، والكلام على تقدير مضاف أى منكرون لدعواه أو لرسالته عليه الصلاة والسلام .  
هُم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ انتقال إلى توبيخ آخر والهمزة لانكار الواقع كالاولى أى بل يقولون به جنة أى جنون مع أنه عليه الصلاة والسلام أرجح الناس عقلا وأنقيهم رأيا وأوفرهم زانة ، وقد روعى في هذه التوبيخات الاربع التي اثنان منها متعلقان بالقرآن والباقيان به عليه الصلاة والسلام الترتي من الأدنى إلى الأعلى كما بينه شيخ الاسلام ، وقوله تعالى . (بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ) اضراب عما يدل عليه ما سبق أى ليس الأمر كما زعموا في حق القرآن والرسول ﷺ بل جاءهم بالحق أى بالصدق الثابت الذي لا محيد عنه ، والمراد به التوحيد ودين الاسلام الذي تضمنه القرآن ويجوز أن يراد به القرآن .

(وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كُرْهُونَ ۷۰) لما في جبلتهم من كمال الزيف والانحراف ، والظاهر أن الضمائر لقريش ، وتقيد الحكم بأكثرهم لأن منهم من أبى الاسلام واتباع الحق حذرا من تغيير قومه أو نحو ذلك لا كراهة للحق من حيث هو حق ، فلا يرد ما قيل : إن من أحب شيئا كره ضده فن أحب البقاء على الكفر فقد كره

الانتقال إلى الإيمان ضرورة ، وقال ابن المنير : يحتمل أن يحمل الأكثر على الكل كما حمل القليل على النقي وفيه بعد ، وكذا ما اختاره من كون ضمير ( أكثرهم ) للناس كافة لا لقريش فقط فيكون الكلام نظير قوله تعالى ( وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ) وقد يقال : حيث كان المراد إثبات الكراهة للحق على سبيل الاستمرار وعلم الله تعالى أن فيهم من يؤمن ويتبع الحق لم يكن بد من تقييد الحكم بالأكثر ، والظاهر بناء على القاعدة الاغلبية في إعادة المعرفة ان الحق الثاني عين الحق الأول ، وأظهر في مقام الاضمار لانه أظهر في الذم والضمير ربما يترجم عوده للرسول عليه الصلاة والسلام ، وقيل : اللام في الأول للعهد وفي الثاني للاستغراق وللجنس أى وأكثرهم للحق أى حق كان لهذا الحق فقط كما ينفي عنه الاظهار ثارهم ، وتخصيص أكثرهم بهذا الوصف لا يقتضى إلا عدم كراهة بعضهم لكل حق من الحقوق وذلك لا ينافي كراهتهم لهذا الحق وفيه بحث إذ لا يكاد يسلم أن أكثرهم ثارهم لكل حق ، وكذا الظاهر أن يراد بالحق في قوله تعالى ( ولو اتبع الحق أهواءهم ) الحق الذى جاء به النبي ﷺ وجعل الاتباع حقيقيا والاسناد مجازيا ، وقيل ما آل المعنى لو اتبع النبي ﷺ أهواءهم فجاهم بالشرك بدل ما أرسل به ( لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ) أى لحرب الله تعالى العالم وقامت القيامة لفرط غضبه سبحانه وهو فرض محال من تبديله عليه الصلاة والسلام ما أرسل به من عنده ، وجوز أن يكون المراد بالحق الأمر المطابق للواقع في شأن الالهية والاتباع مجازا عن الموافقة أى لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواءهم بأن كان الشرك حقا لفسدت السموات والأرض حسبا قرر في قوله تعالى : ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) ولعل الكلام عليه اعتراض للإشارة إلى أنهم كرهوا شيئا لا يمكن خلافة أصلا فلا فائدة لهم في هذه الكراهة .

واعترض بانه لا يناسب المقام وفيه بحث ، وكذا ما قيل : إن ما يوافق أهواءهم هو الشرك فى الالهية لأن قريشا كانوا وثنية وهو لا يستلزم الفساد الذى يستلزمه إنما هو الشرك فى الربوبية كما ترجمه التنوية وهم لم يكونوا كذلك كما ينفي عنه قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) • وجوز أن يكون المعنى لو وافق الحق مطلقا أهواءهم لخرجت السموات والأرض عن الصلاح والانتظام بالكلية ، والكلام استطراد لتعظيم شأن الحق مطلقا بأن السموات والأرض ما قامت ولا من فيهن إلا به ولا يتخلو عن حسن . وقيل : المراد بالحق هو الله تعالى •

وقد أخرجه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن أبي صالح . وحكاه بعضهم عن ابن جريج . والزمخشري عن قتادة . والمعنى عليه لو كان الله تعالى يبيع أهواءهم ويفعل ما يريدون فيشرع لهم الشرك ويأمرهم به لم يكن سبحانه لها فتفسد السموات والأرض . وهذا مبنى على أن شرع الشرك نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه . وقد ذكر ذلك الحفاجى وذكر أنه قد قام الدليل العقلي عليه وأنه لا خلاف فيه . ولعل الكلام عليه اعتراض أيضا للإشارة إلى عدم امكان ارسال النبي عليه الصلاة والسلام اليهم بخلاف ما جاء به مما لا يكرهونه فكراهتهم لما جاء به عليه الصلاة والسلام لا تجديهم فعما قالوا بانه بعيد عن مقتضى المقام ليس فى محله . وقيل : المعنى عليه لو فضل الله تعالى ما يوافق أهواءهم لاختل نظام العالم لما أن أرادهم متناقضة . وفيه إشارة إلى فساد عقولهم وانهم لذلك كرهوا ما كرهوه من الحق الذى

جاء به عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى •

وقرأ ابن وثاب (ولو أتبع) بضم الواو ﴿بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ﴾ انتقال من تشنيعهم بكرامة الحق إلى تشنيعهم بالاعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى (وانه لذكر لك ولقومك) أى بل آتيناهم بفخرهم وشرفهم الذى كان يجب عليهم أن يقبلوا عليه أو لاقبالوا يقبلوا ما فيه أكمل قبول ﴿فَهُمْ﴾ بما فعلوا من النكوص ﴿عَنْ ذِكْرِهِمْ﴾ أى فخرهم وشرفهم خاصة ﴿مُعْرَضُونَ ۷۱﴾ لاعتن غير ذلك مما لا يوجب الاقبال عليه والاعتنا به. وفي وضع الظاهر موضع الضمير. زيد تشنيع لهم وتقرع. والفاء لترتيب ما بعدهما من اعراضهم عن ذكركم على ما قبلها من الايتان بذكركم، ومن فسر (الحق) فى قوله تعالى ﴿بل جاءهم بالحق﴾ بالقرآن الكريم قال هنا: فى إسناد الايتان بالذكر إلى نون العظمة بعد إسناده إلى ضميره عليه الصلاة والسلام تنويه بشأن النبي ﷺ وتنبية على كونه عليه الصلاة والسلام بمثابة عظمة منه عز وجل. وفى إيراد القران الكريم عند نسبته إليه ﷺ بعنوان الحققة وعند نسبته اليه تعالى بعنوان الذكر من النكتة السرية والحكمة العبرية ما لا يخفى فان التصريح بحقيقته المستازمة لحقيقة من جاء به هو الذى يقتضيه مقام حكاية ما قاله المبطلون فى شأنه وأما التشريف فانما يليق به تعالى لاسيما رسول الله ﷺ أحد المشرفين. وقيل: المراد بذكركم ما آمنوه بقولهم ﴿لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكننا عباد الله المخلصين﴾ فكأنه قيل: بل آتيناهم الكتاب الذى آمنوه. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذكر الوعظ •

وأيد بقراءة عيسى (بذكركم) بألف التانيث، ورجح القولان الأولان بأن التشنيع عليهما أشد فان الاعراض عن وعظهم ليس بمثابة إعراضهم عن شرفهم وفخرهم أو عن كتابهم الذى آمنوه فى الشناعة والقباحة • وقيل: إن الوعظ فيه بيان ما يصلح به حال من يوعظ فالتشنيع بالاعراض عنه لا يقصر عن التشنيع بالاعراض عن أحد ذينك الأمرين ولا يخفى ما فيه من المكابرة •

وقرأ ابن أبي اسحق. وعيسى بن عمر. ويونس عن أبي عمرو (بل آتيتهم) بناء المتكلم، وابن أبي اسحق. وعيسى أيضا. وأبو حيوة. والجحدري. وابن قطيب. وأبو رجاء (بل آتيتهم) بناء الخطاب للرسول ﷺ وأبو عمرو فى رواية (ما تيناهم) بالمد ولا حاجة على هذه القراءة الى ارتكاب مجاز أو دعوى حذف مضاف كما فى قراءة الجمهور على تقدير جعل الباء للصحابة. وقرأ قتادة (بذكركم) بالنون مضارع ذكر ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ﴾ متعلق بقوله تعالى (أم يقولون جنة) فهو انتقال إلى توبيخ آخر، وغير للخطاب لمناسبة ما بعده، وكان المراد أم يزعمون أنك تسألهم على أداء الرسالة ﴿خَرَجًا﴾ أى جملا فلاجل ذلك لا يؤمنون بك، وقوله تعالى ﴿فَخَرَجَ رَبُّكَ خَيْرٌ﴾ أى رزقه فى الدنيا وثوابه فى الآخرة تعليل لنفي السؤال المستفاد من انكار أى لا تسألهم ذلك فان ما رزقك الله تعالى فى الدنيا والعقبى خير من ذلك لسعته ودوامه وعدم تحمل منه الرجال فيه، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من تعليل الحكم وتشريفه ﷺ ما لا يخفى • (والخرج) بازاء الدخل يقال لكل ما يخرج إلى غيرك والخراج غالب فى الضريبة على الأرض فقيه إشعار

بالکثرة والرزوم فيكون أبلغ ولذلك عبر به عن عطاء الله تعالى، وكذا على ما قيل من أن الخرج ما تبرعت به والخراج ما زلتم والرزوم بالنسبة إليه تعالى إنما هو لفضل وعده عز وجل، وقيل الخرج أعم من الخراج وسأوى بينهما بعضهم •

وقرأ ابن عامر (خرجا فخرج) وحمزة . والسكافي (خرجا فخرج) للشاذلي . وقرأ الحسن . وعيسى . (خرجا فخرج) وكان اختيار (خرجا) في جانبه عليه الصلاة والسلام للإشارة إلى قوة تمكنهم في الكفر واختيار (خرجا) في جانبه تعالى للبالغة في حط قدر خراجهم حيث كان المعنى فالشيء القليل منه عز وجل خير من كثيرهم فما الظن بكثيره جل وعلا ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الرَّزْقِينَ ۗ ﴾ (۷۳) تأكيد لخيرية خراجه سبحانه وتعالى فإن من كان خير الرازقين يكون رزقه خيراً من رزق غيره •

واستدل الجبائي بذلك على أنه سبحانه لا يساويه أحد في الافضال على عباده وعلى أن العباد قد يرزق بعضهم بعضاً ﴿ وَإِنَّكَ لَتَدْعُهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (۷۳) تشهد العقول السليمة باستقامته ليس فيه شائبة اعوجاج توجب الاتهام، قال الزنجشري: ولقد أزمهم عز وجل الحججة وأزاح عنهم في هذه الآيات بأن الذي أرسل إليهم رجل معروف أمره وحاله مخبور سره وعلنه خائق بان يجتبي مثله للرسالة من بين ظهرانيهم وأنه لم يعرض له حتى يدعى مثل هذه الدعوى العظيمة بياطل ولم يجعل ذلك سلباً إلى النيل من ديناهم واستعطاء أموالمهم ولم يدعمهم إلا إلى دين الاسلام الذي هو الصراط المستقيم مع ابراز الممكنون من أدوائهم وهو اخلاصهم بالتدبير والتأمل واستهتارهم بدين الآباء الضلال من غير برهان وتعلمهم بأنه مجنون بعد ظهور الحق وثبات التصديق من الله تعالى بالمعجزات والآيات النبيرة وكرهاتهم للحق وإعراضهم عما فيه حفظهم من الذكراه . وهو من الحسن بمكان •

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ هم كفرة قريش المحدث عنهم فيما مر وصفوا بذلك تشنيعاً لهم بما هم عليه من الانهماك في الدنيا وزعمهم أن لا حياة بعدها وإشعار بيلة الحكم فإن الايمان بالآخرة وخوف ما فيها من الدواهي من أقوى الدواعي إلى طلب الحق وسلوك سبيله، وجوز أن يكون المراد بهم ما معهم وغيرهم من الكفرة المنكرين للحشر ويدخلون في ذلك دخولا أولياً ﴿ عَنِ الصِّرَاطِ ﴾ المستقيم الذي تدعو اليه ﴿ لَنَا كُبُونُ ﴾ (۷۴) أي لعادلون، وقيل: المراد بالصراف جنسه أي أنهم عن جنس الصراف فضلوا عن الصراط المستقيم الذي تدعوهم اليه لنا كبون، ورجح بأنه أدل على كمال ضلالهم وغاية غوايتهم لما أنه بني عن كون مذهبوا اليه ما لا يطلق عليه اسم الصراف ولو كان موجهاً، وفيه أن التعليل بمضمون الصلة لا يساعد إلا على إرادة الصراف المستقيم، وأظن أنه قد نكسب عن الصراف من زعم أن المراد به هنا الصراف الممدود على متن جهنم وهو طريق الجنة أي أنهم يوم القيامة عن طريق الجنة لما تلون بمنته ويسرة إلى النار •

﴿ وَلَوْ رَحَّمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ ﴾ أي من سوء حال، قيل: هو ما عراهم بسبب أخذه ترفيهم بالعذاب يوم بدر أعنى الجزع عليهم وذلك باحيائهم وإعادتهم إلى الدنيا بعد القتل أي ولون جنحهم وكشفنا ضرهم بارجاع ترفيهم اليهم ﴿ لِلْجَوَانِ ﴾ لتأدوا ﴿ فِي طُغْيَانِهِمْ ﴾ افراطهم في الكفر والاستكبار وعدارة الرسول

والمؤمنين (يَعْمَهُونَ ٧٥) عامهين مترددين في الضلال يقال عمه كمنع وفرح عمها وعموها وعموهة وعمهانا، وقيل: هو ما هم فيه من شدة الخوف من القتل والسبي ومزيد الاضطراب من ذلك لما رأوا ما حل بترفيهم يوم بدر وكشفه بأمر النبي ﷺ بالكف عن قتالهم وسببهم بعد أوبنحو ذلك وهو وجه ليس بالبعيد وقيل: المراد بالضر عذاب الآخرة أى انهم في الرءاء والتمرد إلى أنهم لورحوا وكشف عنهم عذاب النار وردوا إلى الدنيا لعادوا لشدة لجأهم فيهم عليه وفيه من البعد ما فيه .

واستظهر أبو حيان أن المراد به الفحط والجوع الذى أصابهم بدعاء رسول الله ﷺ وذكر أنه مروى عن ابن عباس . وابن جريج ، وقد دعا عليهم ﷺ بذلك في مكة يوم ألقى عليه المشركون وهو قائم يصلى عند البيت سلى جزور فقال: اللهم اشد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ودعا بذلك أيضا بالمدينة ، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام مكث شهراً إذا رفع رأسه من الركعة الثانية من صلاة الفجر بعد قوله سمع الله لمن حمده يقول : اللهم انج الوليد بن الوليد . وسلمة بن هشام . وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين بمكة اللهم اشد وطأتك الخ ، وربما فعل ذلك بعد رفعه من الركعة الأخيرة من صلاة العشاء ، وطلتا الروايتين ذكرهما برهان الدين الحلبي في سيرته ، والكثير على أنها الجوع الذى أصابهم من منع ثمامة الميرة عنهم ، وذلك أن ثمامة بن أثال الحنفي جاءت به إلى المدينة سرية محمد بن مسلمة حين بعثها ﷺ إلى بني بكر ابن تلاب فاسلم بعد أن امتنع من الاسلام ثلاثة أيام ثم خرج معتمرا فلما قدم بطن مكة لبي وهو أول من دخلها مليا ومن هنا قال الحنفي :

ومنا الذى لبي بمكة معلنا برغم أبى سفيان فى الأشهر الحرم

فأخذته قريش فقالوا : لقد اجترأت علينا وقد صبوت يا ثمامة قال: أسلمت واتبعت خير دين دين محمد ﷺ والله لا يصل اليكم حبة من البمامة وكانت ريفاً لاهل مكة حتى يأذن رسول الله ﷺ ثم خرج ثمامة إلى اليمامة فنعمهم أن يجمعوا إلى مكة شيئاً حتى أضر بهم الجوع وأكلت قريش العلهز فكتبت قريش إلى رسول الله ﷺ ألست تزعم أنك بعثت رحمة للعالمين فقد قتلت الآباء بالسيف والابناء بالجوع إنك تأمر بصلة الرحم وأنت قد قطعت أرحامنا فكتب رسول الله ﷺ إلى ثمامة رضى الله تعالى عنه خيل بين قومى وبين ميرتهم ففعل ، وفى رواية أن أباً سفيان جاءه ﷺ فقال : ألست الخ ، ووجه الجمع ظاهر وكان هذا قبل الفتح بقليل . وعندى أن ( لو ) تبعد هذا القول كما لا يخفى ، نعم أخرج ابن جرير . وجماعة عن ابن عباس ما هو نص فى أن قصة ثمامة سبب لنزول قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِمَّا بَالِغَاتُكُمْ بِالْعَذَابِ ﴾ إلى آخره فيكون الجوع مراداً من العذاب المذكور فيه على ذلك ، ولا يرد على من قال به قوله تعالى : ﴿ فَأَسْتَكَانُوا ﴾ فما خضعوا بذلك ( لربهم ) لأن له أن يقول : المراد بالخضوع له عز وجل الانقياد لأمره سبحانه والايان به جل وعلا وما كان منهم مع رسول الله ﷺ ليس منه فى شيء ، والمشهور أن المراد بالعذاب ما نالهم يوم بدر من القتل والاسر ، ولا يرد على من فسر العذاب فى قوله سبحانه ( حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب ) به أيضا لزوم المناقاة بين ما هناك من قوله تعالى ( إذا هم يحمارون ) وما هنا من نفي الاستكانة لربهم ونفي التضرع



المستفاد من قوله سبحانه ﴿ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ۚ ﴾ (٧٦) إذ له أن يقول: الجوار مطلق الصراخ وهو غير الاستكانة لله عز وجل وغير التضرع إليه سبحانه وهو ظاهر، وكذا إذا أريد بالجوار الصراخ باستغاثة بناء على أن المراد بالاستكانة له تعالى ما علمت آتفا من الانقياد لأمره عز وجل وأن التضرع ما كان عن صميم الفؤاد والجوار ما لم يكن كذلك، وكان التعبير هناك بالجوار للإشارة إلى أن استغاثتهم كانت أشبه شيء بصوات الحيوانات، وقيل: ما تقدم لبيان حال المقتولين وما هنا لبيان حال الباقين، وغير في التضرع بالمضارع ليفيد الدوام إلا أن المراد دوام النفي لا نفي الدوام أي وليس من عادتهم التضرع إليه تعالى أصلاً، ولو حمل ذلك على نفي الدوام كما هو الظاهر لا يرد ما يترجم من المنافاة بين قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وقوله سبحانه (وما يتضرعون) أيضاً، واستكان استتعمل من الكون، وأصل معناه انتقل من كون إلى كون كاستحجر ثم غاب العرف على استعماله في الانتقال من كون الكبر إلى كون الخضوع فلا إجمال فيه عرفاً، وقال أبو العباس أحمد بن فارس: سئلت عن ذلك في بغداد لما دخلتها زمن الامام الناصر وجمع لي علماءها فقلت واستحسن مني: هو مشتق من قول العرب: كنت لك إذا خضعت وهي لغة هذيلية وقد نقلها أبو عبيدة في الغريين وعليه يكون من باب قر واستقر، ولا يجعل من استتعمل المبني للبالغة مثل استعصم واستحسر إلا أن يراد في الآية حينئذ البالغة في النفي لانفي البالغة، وقيل هو من السكين اللحمه المسبطنه في الفرج لذلة المستكين، وجوز الزمخشري أن يكون افتعل من السكون والالف اشباع كما في قوله:

وأنت من الغوائل حين ترمي ومن ذم الرجال بتسزاح  
أعوذ بالله من العقرب الشائلات عقد الاذنان

واعترض بأن الاشباع المذكور مخصوص بضرورة الشعر وبأنه لم يعد كونه في جميع تصاريف الكلمة واستكان جميع تصاريفه كذلك فهو يدل على أنه ليس ما فيه اشباع ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ من عذاب الآخرة كما ينبى عنه التحويل بفتح الباب والوصف بالشددة وإلى هذا ذهب الجبائي، و(حتى) مع كونها غاية للنفي السابق مبتدأ لما بعدها من مضمون الشرطية كأنه قيل: هم مستمرون على هذه الحال حتى إذا فتحنا عليهم يوم القيامة باباً ذا عذاب شديد ﴿ إِذَا هُمْ فِيهِ ﴾ أى في ذلك الباب أوفى ذلك العذاب أو بسبب الفتح أقوال ﴿ مُبَلِّسُونَ ۗ ﴾ متحيرون آسئون من كل خير أو ذوو حزن من شدة البأس وهذا كقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون. لا يفتقر عنهم وهم فيه مبلسون) وقيل: هذا الباب استيلاء النبي ﷺ والمؤمنين عليهم يوم الفتح وقد أيسوا في ذلك اليوم من كل ما كانوا يتوهمونه من الخير. وأخرج ابن جرير أنه الجوع الذي أكلوا فيه العاهز. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه القتل يوم بدر. وروى الامامية وهم بيت الكذب عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أن ذلك عذاب يعذبون به في الرجعة، ولعمري لقد افتروا على الله تعالى الكذب وضلوا ضلالاً بعيداً، والوجه في الآية عندي ما تقدم، والظاهر أن هذه الآيات مدنية وبعض من قال بمكيها ادعى أن فيها اخباراً عن المستقبل بالماضى للدلالة على تحقق الوقوع

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ ﴾ لتحسوها الآيات التزييلية والتكوينية ﴿ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ لتفكروا

بها في الآيات وتستدلوا بها إلى غير ذلك من المنافع ، وقدم السمع لكثرة منافعه ، وأفرد لأنه مصدر في الاصل ولم يجمعه الفصحاء في الاكثر ، وقيل : أفرد لأنه يدرك به نوع واحد من المدركات وهو الاصوات بخلاف البصر فإنه يدرك به الاضواء والالوان والاكوان والاشكال وبخلاف القواد فإنه يدرك به أنواع شتى من التصورات والتصديقات . وفي الآية إشارة إلى الدليل الحسى والعقلى ، وتقديم ما يشير إلى الاول قد تقدم فذكر

فما في الهدى من قدم ﴿ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ أى شكرًا قليلاً تشكرون تلك النعم الجليلة لأن العمدة في الشكر صرف تلك القوى التي هي في أنفسها نعم باهرة إلى ما خلقت هي له فنبض ( قليلاً ) على أنه صفة مصدر محذوف ، والقلة على ظاهرها بناء على أن الخطاب للناس بتغليب المؤمنين ، وجوز أن تكون بمعنى النبي بناء على أن الخطاب للمشركين على سبيل الالتفات ، وقيل : هو للمؤمنين خاصة وليس بشيء ، والاولى عندي كونه للمشركين خاصة مع جواز كون القلة على ظاهرها كما لا يخفى على المتدبر ، و ( ما ) علا سائر الافعال مزيدة للتأكيد •

﴿ وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى خلقكم وبكم فيها ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٩ ﴾ أى تجتمعون يوم القيامة بعد تفرقتكم لا إلى غيره تعالى فما لكم لا تؤمنون به سبحانه وتشكرونه عز وجل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ من غير أن يشاركه في ذلك شيء من الاشياء ﴿ وَلَهُ ﴾ تعالى شأنه خاصة ﴿ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أى هو سبحانه وتعالى المؤثر في اختلافهما أى تعاقبهما من قولهم : فلان يختلف إلى فلان أى يتردد عليه بالجمي . والذهاب أو تخالفها زيادة وتقصا ، وقيل : المعنى لأمره تعالى وقضائه سبحانه اختلافها في الكلام مضاف مقدر ، واللام عليه يجوز أن تكون للتعليل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨٠ ﴾ أى ألا تتفكرون فلا تعقلون أو أتفكرون فلا تعقلون بالنظر والتأمل أن السلك صار منا وأن قدرتنا تم جميع الممكنات التي من جياتها البعث . وقرأ أبو عمرو في رواية ( يعقلون ) على أن الالتفات إلى الغيبة لحكاية سوء حال المخاطبين ، وقيل : على أن الخطاب الاول لتغليب المؤمنين وليس بذلك •

﴿ بَلْ قَالُوا ﴾ عطف على مضمر يقتضيه المقام أى فلم يعقلوا بل قالوا ﴿ مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ٨١ ﴾ أى آباؤهم ومن دان بدينهم من الكفرة المنكرين للبعث ﴿ قَالُوا إِذَا مَتَّوْ كُنَّا تُرَابًا وَعِظًا أَمَّا لِمَعْبُوثُونَ ٨٢ ﴾ تفسير لما قبله من الميهم وتفصيل لما فيه من الاجمال وقد مر الكلام فيه ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَمَا بَأْوُنَا هَذَا ﴾

البعث ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ متعلق بالفعل من حيث إسناده إلى المعطوف عليه والمعطوف على ما هو الظاهر ، وصح ذلك بالنسبة إليهم لأن الانبياء المخبرين بالبعث كانوا يخبرون به بالنسبة إلى جميع من يموت ، ويجوز أن يكون متعلقاً به من حيث إسناده إلى آباؤهم لا إليهم أى ووعداً بأؤنا من قبل أو بمحذوف وقع حالاً من آباؤنا أى كائنين من قبل ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أى ما هذا ﴿ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٨٣ ﴾ أى أكاذيبهم التي سطورها جمع أسطورة كحدوثه وأعجوبة وإلى هذا ذهب المبرد . وجماعة ، وقيل : جمع أسطار جمع سطر كعمرس وأفراس ، والاول كما قال الزمخشري أوفق لأن جمع المفرد اولى وأفيس ولأن بنية أفعولة تجي . لما فيه التامه فيكون حينئذ كأنه قيل مكتوبات لا طائل تحتها ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا ﴾ من الخلوقات تغليبا للعقلاء على غيرهم

﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٤﴾ جوابه محذوف نفة بدلالة الاستفهام عليه أى إن كنتم من أهل العلم ومن العقلاء أو عالين بذلك فاجبروني به . وفى الآية من المسالفة فى الاستهانة بهم وتقرير فرط جهالتهم ما لا يخفى . ويقوى هذا أنه أخبر عن الجواب قبل أن يجيبوا فقال سبحانه : ﴿سَيَقُولُونَ لَئِنْ أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَاتٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُونَنَّ مِنْ آيَاتِ الْكُذِّبِينَ﴾ فان بداهة العقل تضطرم إلى الاعتراف بأنه سبحانه خالقه فاللام للملك باعتبار الخلق ﴿قُلْ﴾ أى عند اعترافهم بذلك تبيكيتاً لهم ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٨٥﴾ أى أتعلمون أو أتقولون ذلك فلا تنذرون أى من فطر الأرض ومن فيها ابتداء قادر على إعادتها ثانياً فان البدء ليس بأهون من الإعادة بل الأمر بالعكس فى قياس المعقول . وقرئ (تنذرون) على الأصل ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٨٦﴾ أعيد لفظ الرب تنويهاً بشأن العرش ورفعاً لمحلّه من أن يكون تبعاً للسموات وجوداً وذكرأ . وقرأ ابن محيصن (العظيم) بالرفع نعتاً للرب .

﴿سَيَقُولُونَ لَئِنْ أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَاتٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُونَنَّ مِنْ آيَاتِ الْكُذِّبِينَ﴾ قرأ أبو عمرو . ويعقوب بغير لام فيه وفيما بعده ولم يقرأ على ما قبل فى السابق بترك اللام والقراءة بغير لام على الظاهر وباللام على المعنى وكلا الأمرين جائزان فلو قيل : من صاحب هذه الدار فقول : زيد كان جواباً عن لفظ السؤال ، ولو قيل : لزيد لكان جواباً على المعنى لأن معنى من صاحب هذه الدار؟ لمن هذه الدار وكلا الأمرين وارد فى كلامهم ، أنشد صاحب المطلع :

إذا قيل من رب المزالق والقرى ورب الجياد الجرد قلت لخالد

وأنشد الزجاج وقال السائلون لمن حفرتم فقال المخبرون لهم وزير

﴿قُلْ﴾ إلهاماً لهم وتنويهاً ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧﴾ أى أتعلمون ذلك ولا تتقون أنفسكم عقابه على ترك العمل بموجب العلم حيث تكفرون به تعالى وتذكرون ما أخبر به من البعث وتثبتون له سبحانه شريكاً • ﴿قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مما ذكر وما لم يذكر ؛ وصيغة الملكوت للبالغه فى الملك فالمراد به الملك الشامل الظاهر ، وقيل : المالكية والمدبرية ، وقيل : الخزانين ﴿وَهُوَ يُجِيرُ﴾ أى يمنع من يشاء من يشاء ﴿وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ ولا يمنع أحد منه جل وعلا أحداً ، وتعدي الفعل يعلى لتضمينه معنى النصرة أو الاستعلاء ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨﴾ تكرر لاستهانتهم وتجهيلهم على ما مر ﴿سَيَقُولُونَ لَئِنْ أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَاتٌ مِنْ رَبِّكَ لَتَكُونَنَّ مِنْ آيَاتِ الْكُذِّبِينَ﴾ أى تمنع من يشاء من يشاء من أين تخدعون وتصرفون عن الرشد مع علمكم به إلى ما أنتم عليه من البغي فان من لا يكون مسحوراً مختل العقل لا يكون كذلك ، وهذه الآيات الثلاث اعنى (قل لمن) إلى هنا على ما قرر فى الكشف تقرير للسابق وتمهيد لللاحق وقد روعى فى السؤال فيها قضية الترقى فستل عن له الأرض ومن فيها ، وقيل : (من) تغليبا للعقلاء ولأنه يلزم أن يكون له غيرهم من طريق الأولى ثم ستل عن له السموات والعرش العظيم والأرض بالنسبة إليه كلاً شئ ثم ستل عن يده ملكوت كل شئ فأتى بأعم العام وكلية الاحاطة وأوثر الملكوت وهو الملك الواسع ، وقيل : (يده) تصويراً وتخميلاً وكذلك روعى هذه النكتة فى الفواصل فعيروا أولاً بعدم التذكر فان أيسر النظر يكفى فى التحلل عقدهم ثم بعدم الاتقاء وفيه وعيد ثم بالتمجب من خدع عقولهم فتخيّل الباطل

حقا والحق باطلا وأنى لها التذكر والخوف ٥

(بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ) إضراب عن قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) والمراد بالحق الوعد بالبعث وقيل: ما يعمه والتوحيد ويدل على ذلك السياق. وقرىء (بل أتيتهم) بناء المتكلم. وقرأ ابن أبي اسحق بناء الخطاب (وَأْتَيْنَاهُمْ لَكَذُوبُونَ ٩٠) في قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو في ذلك وقولهم بما ينافي

التوحيد (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ) لتنزهه عز وجل عن الاحتياج وتقدهه تعالى عن مائة أحد ٥  
(وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) يشاركه سبحانه في الألوهية (إِذَا لَذَبَّ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) أى لا سبب

بالذى خلقه واستقل به تصرفا وامتاز ملكه عن ملك الآخر (وَلَعَلَّا بِهِمْ ضُحُفٌ عَلَى بَعْضٍ) ولو وقع التحارب والتغالب بينهم كما هو الجارى فيما بين الملوك والتالى باطل لما يازم من ذلك نفى ألوهية الجميع أو ألوهية ما عدا واحدا منهم وهو خلاف المفروض أو لما أنه يلزم أن لا يكون بيده تعالى وحده ملكوت كل شيء وهو باطل فى نفسه لما برهن عليه فى الكلام وعند الخصم لأنه يقول باختصاص ملكوت كل شيء به تعالى كما يدل عليه السؤال والجواب السابقان آنفا كذا قيل، ولا يخفى أن اللزوم فى الشرطية المفهومة من الآية عادى لا عقل ولذا قيل: إن الآية إشارة إلى دليل اقناعى للتوحيد لا قطعى \*

وفى الكشف قد لاح لنا من لطف الله تعالى وتأيدته أن الآية برهان نير على توحيد سبحانه، وتقريره أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات أو الأجزاء البكبية فبينة الانتفاء لا يذاتها بالامكان، وأما التعدد مع الاتحاد فى الماهية فكذلك للانتقار إلى المميز ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادها فيه فيلزم الامكان، ثم المميزان فى الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقصان يمكنان مقتصران فى الوجود إلى مكل خارج هو الواجب بالحقيقة، وكذلك الانتقار فى كمال ما للوجود يوجب الامكان لا يجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة وانتضائه التركيب والامكان ٥ ومن هنا قال العلماء: إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر منتظر ومع الاختلاف فى الماهية يازم أن لا يكون المرجح مرجحا أى لا يكون الإله إلهًا لأن كل واحد واحد من الممكنات اذ استقلا بترجيحه لزم توارده العائتين التامتين على معلول شخصى وهو ظاهر الاستحالة فكونه مرجحا إلهًا يوجب الانتقار إليه وكون غيره مستقلا بالترجيح يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مرجح فى حالة واحدة، وإن تماونا فكنتل إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الاتحاد والانتقار إلى الآخر، وإن اختص كل منهما ببعض مع أن الانتقار اليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بخصوصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الانتقار اليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون ممكنًا والكلام فيه عائد فيلزم المحال من الوجين الأولين أعنى الانتقار إلى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم يخصص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لهما، وإلى المحال الأول الإشارة بقوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق) وهو لازم على تقدير التخالف فى الماهية واختصاص كل ببعض، وخص هذا القسم لأن ما سواه أظهر استحالة، وإلى

الثاني الاشارة بقوله سبحانه ( وعلما بعضهم على بعض ) أى إما مطلقا وإما من وجه فيكون العالى هو الاله أو لا يكون ثم إله أصلا وهذا لازم على تقديرى التخالف والاتحاد والاختصاص وغيره فهو تكبير للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر ، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جمل وجوده زائداً على الماهية أولا فاعلا بالاختيار أولا ، وليس برهان الوحدة مبني على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الامام الرازى قدس سره انتهى ، وهو كلام يلوح عليه تخاليف التحقيق ، وربما يورد عليه بعض مناقشات تدفع بالتأمل الصادق . وما أشرنا اليه من ان فهم قضية شرطية من الآيات ظاهر جدا على مذهب اليه الفراء فقد قال: إن إذا حيث جاءت بعدها اللام فقبلها لو مقدره إن لم تكن ظاهرة نحو (إذا لذهب كل إله بما خلق) فسكأنه قيل : لو كان معه الهة كما تزعمون لذهب كل الخ .

وقال أبوحيان : اذا حرف جواب وجزاء ويقدر قسم يكون (لذهب) جوابا له ، والتقدير والله إذا أى ان كان معه من إله لذهب وهو فى معنى ليذهبن كقوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحاً فزأوه مصفراً لظلوا) أى ليطان لأن إذا تقتضى الاستقبال وهو كما ترى ، وقد يقال : إن إذا هذه ليست الكلمة المعبودة وإنما هي إذا الشرطية حذف جملتها التى تضاف اليها و عوض عنها التنوين كما فى يومئذ والاصل إذا كان معه من اله لذهب الخ ، والتعبير باذا من قبيل مجازاة الخصم ، وقيل : ( كل إله ) لما أن النفي عام يفيد استغراق الجنس و(ما) فى (بما خلق) موصولة حذف عاندها كما أشرنا اليه .

وجوز أن تكون مصدرية ويحتاج إلى نوع تكلف لا يخفى . ولم يستدل على انتفاء اتخاذ الولد إما لغاية ظهورفساده أو للاكتفاء بالدليل الذى أقيم على انتفاء . أن يكون معه سبحانه اله بناء على ما قيل ان ابن الاله يلزم أن يكون الهاذ الولد يكون من جنس الوالد وجوهره وفيه بحث ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (٩١) مبالغة فى تنزيهه تعالى عن الولد والشريك ، وما موصولة وجوز أن تكون مصدرية . وقرئ . (تصفون) بناء الخطاب ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أى كل غيب وشهادة ، وجر (عالم) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفه لانه أريد به الثبوت والاستمرار فيتعرف بالاضافة .

وقرأ جماعة من السبعة . وغيرهم برفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو عالم ، والجر أجود عند الاخفش والرفع أربع عند ابن عطية ، وأياما كان فهو على ما قيل إشارة إلى دليل آخر على انتفاء الشريك بناء على توافق المسلمين والمشرىكين فى تفرده تعالى بذلك . وفى الكشف أن فى قوله سبحانه (عالم) الخ اشارة الى برهان آخر راجع الى اثبات العلو أولزوم الجبل الذى هو نقص وضد العلو لأن المتعدد ين لاسبيل لها الى أن يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه بالضرورة وهو نوع جهل وقصور ، ثم عليه به يكون انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون فى احدى صفات الكمال . اعنى العلم . مفتقرا وهو يؤذن بالنقصان والامكان ﴿فَتَعَالَى﴾

الله ﴿عَمَّا يُشْرُونَ﴾ (٩٢) تفريع على كونه تعالى عالما بذلك فهو كالنتيجة لما أشار اليه من الدليل . وقال ابن عطية : الفاء عاطفة كأنه قيل علم الغيب والشهادة فتعالى كما تقول زيد شجاع ف عظمت منزله على معنى شجع ف عظمت ، ويحتمل أن يكون المعنى فاقول تعالى الخ على أنه اخبار مستأنف ﴿قُلْ رَبِّ أُمَّتَيْنِ﴾

أى ان كان لابد من أن ترينى لأن ما والنون زيدتا للتأكيد (مَا يُوعَدُونَ ٩٣) أى الذى يوعدونه من العذاب الدينوى المستأصل وأما العذاب الأخرى فلا يناسب المقام (رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٩٤) أى قريناهم فيهم فيه من العذاب ، ووضع الظاهر موضع الضمير للاشارة إلى استحقاقهم للعذاب ، وجاء الدعاء قبل الشرط وقيل الجزاء مبالغة في الابتهاج والتضرع ، واختير لفظ الرب لما فيه من الايدان بانه سبحانه المالك الناظر في مصالح العبد ، وفي أمره ﷺ أن يدعو بذلك مع انه عليه الصلاة والسلام في حرز عظيم من أن يجعل قريناهم ايدان بكل فطاعة العذاب الموعود وكونه بحيث يجب أن يستعذ منه من لا يكاد يمكن أن يحيق به . وهو متضمن رد انكارهم العذاب واستمجالهم به على طريقة الاستهزاء .

وقيل أمر ﷺ بذلك هضما لنفسه وإظهارا لكمال العبودية ، وقيل لأن شؤم الكفرة قد يحيق بمن سواهم كقوله تعالى (واقتوا فتنة لا تصيبن الذين الذين ظلموا منكم خاصة) وروى عن الحسن أنه جل شأنه أخبر نبيه ﷺ بأن له في أمته (١) نقمة ولم يطعمه على وقتها هو في حياته ام بعدها فأمره بهذا الدعاء .

وقرأ الضحاك . وأبو عمران الجوني ( ترئى ) بالهمز بدل الياء وهو كما في البحر إبدال ضعيف .

( وَإِنَّا عَلَىٰ أَن نُّزَيِّكَ مَا نَعُدُّهُمْ ) من العذاب ( لِقَادَرُونَ ٩٥ ) ولأننا لنفعل بل نؤخره عنهم لعلمنا بأن بعضهم أو بعض عقابهم سيؤمنون أو لأننا لا نعذبهم وأنت فيهم ، وقيل قد أراه سبحانه ذلك وهو ما أصابهم يوم بدر أو فتح مكة ، قال شيخ الاسلام : ولا يخفى بعده فإن المتبادر أن يكون ما يستحقونه من العذاب الموعود عذابا هائلا مستأصلا لا يظهر على يديه ﷺ للحكمة الداعية اليه .

( ادْفَعْ بَالِيَّ هِيَ أَحْسَنُ ) أى ادفع بالحسنة التى هى أحسن الحسنات التى يدفع بها ( السَّيِّئَةَ ) بأن تحسن إلى المسيء في مقابلتها ما استطعت ، ودون هذا في الحسن أن يحسن اليه في الجملة ، ودونه أن يصفح عن إساءته فقط ، وفي ذلك من الحث له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ما يابق بشأنه الكريم من حسن الاخلاق ما لا يخفى ، وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السيئة لما كان ( أحسن ) والمفاضلة فيه على حدة إنما على ما ذكرناه وهو وجه حسن في الآية ، وجوز أن تعتبر المفاضلة بين الحسنة والسيئة على معنى أن الحسنة في باب الحسنات أزيد من السيئة في باب السيئات ويطرد هذا في كل مفاضلة بين ضدتين كقولهم : العسل أحلى من الخل فاتهم يعنون أنه في الاصناف الحلوة أميز من الخل في الاصناف الحامضة ، ومن هذا القبيل ما يحكى عن أشعب الماجن أنه قال : نشأت أنا والاعمش في حجر فلان فما زال يعلو وأسفل حتى استوتينا فانه عنى استواهما في بلوغ كل منهما الغاية حيث بلغ هو الغاية في التذلل والاعمش الغاية في التعلل ، وعلى الوجهين لا يتعين هذا الاحسن وكذا السيئة .

وأخرج ابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية عن أنس أنه قال في الآية : يقول الرجل لآخيه ما ليس فيه فيقول : إن كنت كاذبا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لك وإن كنت صادقا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لي . وقيل : التى هى أحسن شهادة أن لا إله إلا الله والسيئة الشرك ، وقال عطاء . والضحاك : التى هى أحسن

السلام والسيئة الفحش ، وقيل : الاول الموعظة والثاني المنكر ، واختار بعضهم العموم وأن ما ذكر من قبيل التمثيل ، والآية قيل : منسوخة بآية السيف ، وقيل : هي محكمة لأن الدفع المذكور مطلوب مالم يؤد إلى تلم الدين والازراء بالمرومة ﴿ تَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصْفُونَ ٩٦ ﴾ أى بوصفهم إياك أو بالذى يصفونك به بما أنت بخلافه ، وفيه وعيد لهم بالجزاء والعقوبة وتسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإرشاد له عليه الصلاة والسلام إلى تفويض أمره إليه عز وجل ، والظاهر من هذا أن الآية آية موادة فافهم •

﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ٩٧ ﴾ أى وسأوسهم المغرية على خلاف ما أمرت به وهى جمع همزة ، وهما الزمخس والدفع بيد أو غيرها ، ومنه مهماز الرائض الحديدية تربط على مؤخر رجله ينخس به الدابة لتسرع أو تثبت ، وإطلاق ذلك على الوسوسة والحث على المعاصى لما بينها من الشبه الظاهر ، والجمع للدرات أو لتنوع الوسوس أو لتعدد الشياطين ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ ٩٨ ﴾ أى من حضورهم حولى فى حال الاحوال ، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحال حلول الاجل كما روى عن عكرمة لأنها أخرى الاحوال بالاستعاذة منها لاسيما الحال الأخيرة ولذا قيل : اللهم إني أعوذ بك من النزوع عند النزوع ، وإلى العموم ذهب ابن زيد ، وفى الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة فى التحذير من ملابتهم ، وإعادة الفعل مع تكرير النداء لظاهر كمال الاعتناء بالمأوربه وعرض نهاية الابتهاج فى الاستدعاء ويسن التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم ، فقد أخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . والترمذى وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : • كان رسول الله ﷺ يعلنا كلمات نقولهن عند النوم من الفزع بسم الله أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون • (حتى إذا جاء أحدهم الموت) (حتى) ابتدائية وغاية لمقدر يدل عليه ما قبلها والتقدير فلا أكون كالكفار الذين همزهم الشياطين وتحضرم حتى إذا جاء الخ ، ونظير ذلك قوله : • فباعجبا حتى كليب تسبى • فان التقدير يسبى كل الناس حتى كليب إلا أنه حذف الجمله هنا لدلالة ما بعد حتى ، وقيل إن هذا الكلام مردود على (يصفون) الثانى على معنى إن حتى متعلقة بمحذوف يدل عليه كأنه قيل : لا يزالون على سوء المقالة والظعن فى حضرة الرسالة حتى إذا الخ ، وقوله تعالى (وقل رب) الخ انتراض مؤكدا للاغضاب المدلول عليه بقوله سبحانه (ادفع بالتي هى أحسن) الخ بالاستعاذة به تعالى من الشياطين أن يزلوه عليه الصلاة والسلام عما أمر به ، وقيل على (يصفون) الاول أو على (يشركون) وليس بشىء •

وجوز الزمخشري أن يكون مرورا على قوله تعالى (وإنهم لسكاذبون) ويكون من قوله سبحانه (ما اتخذ الله من ولد) إلى هذا المقام كاعتراض تحقيرا لكنهم ولاستحقاقهم جزاءه وليس بالوجه ، ويفهم من كلام ابن عطية أنه يجوز أن تكون (حتى) هنا ابتدائية لاغاية لما قبلها . وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت ابتدائية لا تقارن الغاية ، والظاهر الذى لا يبنى المدول عنه أن ضمير (أحدهم) راجع إلى الكفار ، والمراد من مجيء الموت ظهور أماراته أى إذا ظهر لأحدهم أى أحد كان منهم أمارات الموت وبدت له أحوال

الآخرة ﴿قَالَ﴾ تحسراً على ما فرط في جنب الله تعالى ﴿رَبِّ اَرْجِعُونِ ۙ ۙ﴾ أى ردىنى إلى الدنيا ، والواو لتعظيم المخاطب وهو الله تعالى كما في قوله :

ألا فارحمونى ياإله محمد فان لم أكن أهلاً فانت له أهل

وقول الآخر : وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخوا ولا برداً (١)

والحق أن التعظيم يكون في ضمير المتكلم والمخاطب بل والغائب والاسم الظاهر وإنكار ذلك غير رضى والايهام الذى يدعيه ابن مالك هنا لا يلتفت اليه ، وقيل: الواو لتكون الخطاب للملائكة عليهم السلام والكلام على تقدير مضاف أى يا ملائكة ربى ارجعونى ، وجوز أن يكون (رب) استغناءً به تعالى (وارجعونى) خطاب للملائكة عليهم السلام ، وربما يستأنس لذلك بما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن جريح قال : زعموا أن النبي ﷺ قال لعائشة رضى الله تعالى عنها . إن المؤمن إذا عين الملائكة قالوا : نرجعك إلى دار الدنيا ؟ قال : إلى دار المهوم والأحزان بل قدوماً إلى الله تعالى وأما الكافر فيقولون له نرجعك ؟ فيقول : رب ارجعونى ، وقال المازنى : جمع الضمير ليدل على التكرار فكأنه قال : رب ارجعنى ارجعنى ارجعنى ، ومثل ذلك ثنية الضمير في قفانك ونحوه \*

واستشكل ذلك الخفاجى بأنه إذا كان أصل ارجعوا مثلاً ارجع ارجع لم يكن ضمير الجمع بل تركيبه الذى فيه حقيقة فاذا كان مجازاً فن أى أنواعه وكيف دلالاته على المراد وما علاقته وإلا فهو مما لاوجه له . ومن غريبه أن ضميره كان مفرداً واجب الاستتار فصار غير مفرد واجب الاظهار ثم قال : لم تزل هذه الشبهة قديماً في خاطرى والذى خطر لى أن لنا استعارة أخرى غير ما ذكر فى المعانى ولكونها لا علاقة لها بالمعنى لم تذكر وهى استعارة لفظ مكان لفظ آخر لكتابة بقطع النظر عن معناه وهو كثير فى الضمائر كاستعمال الضمير المجرور الظاهر مكان المرفوع المستتر فى كفى به حتى لزم انتقاله عن صفة إلى صفة أخرى ومن لفظ إلى آخر وما نحن فيه من هذا القبيل فانه غير الضمائر المستترة إلى ضمير جمع ظاهر فلزم الاكفاء بأحد الفاظ الفعل وجعل دلالة ضمير الجمع على تكرار الفعل قائماً مقامه فى التأكيد من غير تجوز فيه . ولا ين جنى فى الخصائص كلام يدل على ما ذكرناه فتأمل انتهى كلامه \*

ولعمري لقد أبعد جداً ، ولعل الأقرب أن يقال : أراد المازنى أنه جمع الضمير للتعظيم بتنزيل المخاطب الواحد منزلة الجماعة المخاطبين ويقع ذلك كون الفعل الصادر منه بمنزلة الفعل الصادر من الجماعة ويتبعهما كون (ارجعونى) مثلاً بمنزلة ارجعنى ارجعنى ارجعنى لكن اجراء نحو هذا فى نحو - قفانك - لا يتسنى إلا إذا قيل بأنه قد يقصد بضمير الثنية التعظيم كما قد يقصد ذلك بضمير الجمع ؛ ولم يخطر لى أنى رأيت فليتبع وليتدبر ﴿لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ أى فى الايمان الذى تركته ، ولعل للترجى وهو اما راجع للعمل والايمان لعله بعدم الرجوع أو للعمل فقط لتحقيق ايمانه ان رجع فهو كما فى قولك : لعلى أريح فى هذا المال أو كقولك : لعلى أبني على أس أى أسس ثم أبني ، وقيل : فيما تركت من المال أو من الدنيا جعل مفارقة ذلك تركاله ، ويجوز أن تكون لعل للتعليل .

(١) النفاخ هو الماء البارد والبرد التزم اه منه



وفي البرهان حكى البيهقي عن الواقدي أن جميع ما في القرآن من لعل فانها للتعليل الا قوله تعالى :  
(لعلكم تتقون) فانها للتشبيه .

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق السدي عن أبي مالك نحوه ، ثم ان طلب الرجعة ليس من خواص الكفار . فمن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن مانع ازكاة وتارك الحج المستطيع يسألان الرجعة عند الموت . وأخرج الديلمي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ إذا حضر الانسان الوفاة يجمع له كل شئ . يمتنع عن الحق فيجعل بين عينيه فعند ذلك يقول ( رب ارجعوني لعلى أعمل صالحا فيما تركت ) ، وهذا الخبر يؤيد أن المراد مما تركت المال ونحوه (كلاً) رجع عن طلب الرجعة واستبعاد لها (أنتها) أى قوله (رب ارجعوني) الخ (كلمة هو قائلها) لا محالة لا يخلها ولا يسكت عنها لاستيلاء الحسرة وتسلط الندم عليه فتقديم المسند اليه لا تقوى أو هو قائلها وحده فالقديم للاختصاص ، ومعنى ذلك أنه لا يجاب إليها ولا تسمع منه بتزويل الاجابة والاعتداد بمنزلة قولها حتى كأن المعتد بها شريك لقائلها . ومثل هذا متداول فيقول من كلمه صاحبه بما لا جدوى تحته : اشتغل أنت وحدك بهذه الكلمة فتكلم واستمع يعني أنها بما لا تسمع منك ولا تستحق الجواب . والكلمة هنا بمعنى الكلام كما في قولهم : كلمة الشهادة وهى في هذا المعنى مجاز عند النجاة . وأما عند اللغويين فقيل حقيقة ، وقيل مجاز مشهور .

والظاهر أن (كلاً) وما بعدها من كلامه تعالى ، وأبعد جداً من زعم أن (كلاً) من قول من عاين الموت وأنه يقول ذلك لنفسه على سبيل التحسر والندم (ومن ورائهم) أى أمامهم وقد مر تحقيقه ، والضمير لاحد من الجمع باعتبار المعنى لانه في حكم كلمهم كما أن الأفراد في الضمائر الاول باعتبار اللفظ (برزخ) حاجز بينهم وبين الرجعة (إلى يوم يبعثون ١٠٠) من قبورهم وهو يوم القيامة ، وهذا تعليق لرجعتهم إلى الدنيا بالمحال كتعليق دخولهم الجنة بقوله سبحانه (حتى يبلغ الجبل في سم الخياط) وعن ابن زيد أن المراد من ورائهم حاجز بين الموت والبعث في القيامة من القبور باق إلى يوم يبعثون ، وقيل : حاجز بينهم وبين الجزاء التام باق إلى يوم القيامة فاذا جاء ذلك اليوم جوزوا على أئمتهم وجه (فاذا نفخ في الصور) لقيام الساعة وهى النفخة الثانية التى يقع عندها البعث والنشور ، وقيل : المعنى فاذا نفخ في الاجساد أرواحها على أن الصور جمع صورة على نحو بسر وبسرة لا القرن ، وأيد بقراءة ابن عباس . والحسن . وابن عباس (في الصور) بضم الصاد وفتح الواو ، وقراءة ابن رزين (في الصور) بكسر الصاد وفتح الواو فان المذكور فى هاتين القراءتين جمع صورة لا بمعنى القرن قطعاً والأصل توافق معانى القراءات ، ولا تنافى بين النفخ فى الصور بمعنى القرن الذى جاء فى الخبر ودلت عليه آيات أخر وبين النفخ فى الصور جمع صورة فقد جاء أن هذا النفخ عند ذلك (فلا أنساب بينهم يومئذ) أى يوم إذ نفخ فى الصور كما هى بينهم اليوم ، والمراد أنها لا تنفهم شيئاً فهى منزلة منزلة العدم لمعظم المهور واشتغال كل بنفسه بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبه وبنيته . وقد أخرج ابن المبارك فى الزهد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم فى الحيات . وابن عساکر عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الاولين والاخرين

وفى لفظ «يؤخذ بيد العبد أو الأمة يوم القيامة على رؤوس الأولين والآخرين ثم ينادى مناد إلا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت إلى حقه - وفى لفظ - من كان له مظلة فليجئ ليأخذ حقه فيفرح والله المار. أن يكون له الحق على والده أو ولده أو زوجته وإن كان صغيراً وصدوق ذلك فى كتاب الله تعالى (فاذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم) » وهذا الأثر يدل على أن هذا الحكم غير خاص بالكفرة بل يعمم وغيرهم، وقيل: هو خاص بهم كما يقتضيه سياق الآية، وقيل لا ينفع نسب يومئذ إلا نسبه ﷺ وقد أخرج البزار والطبرانى والبيهقى وأبو نعيم والحاكم والضياء فى المختارة عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببى ونسبى» وقد أخرج جماعة نحوه عن مسور بن مخزوم رضى الله تعالى عنه مرفوعاً، وأخرج ابن عساکر نحوه مرفوعاً أيضاً عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وهو خير مقبول لا يكاد يرد إلا من فى قلبه شائبة نصب، نعم ينفى القول بأن نفع نسبه ﷺ إنما هو بالنسبة للمؤمنين الذين تشرفوا به وأما الكافر والعباد بالله تعالى فلا نفع له بذلك أصلاً، وقد يقال: إن هذا الخبر لا ينافى إرادة العموم فى الآية بأن يكون المراد نفي الالتفات إلى الانساب عقيب النفخة الثانية من غير فصل حسبما يؤذن به الفاء الجزائية فإنها على المختار تدل على التعميق ويكون المراد تهويل شأن ذلك الوقت ببيان أنه يذهل فيه كل أحد عن بينه وبينه نسب ولا يلتفت إليه ولا يخطر هو بياله فضلاً عن أنه ينفعه أولاً ينفعه، وهذا لا يدل على عدم نفع كل نسب فضلاً عن عدم نفع نسبه ﷺ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحكى عن الجبائى أن المراد أنه لا يفتخر يومئذ بالانساب كما يفتخر بها فى الدنيا وإنما يفتخر هناك بالأعمال والنجاة من الأهوال فحيث لم يفتخر بها ثم كانت كأهال لم تكن، فعلى هذا وكذا على ما تقدم يكون قوله تعالى (فلا أنساب) من باب المجاز •

وجوز أن يكون فيه صفة مقدرة أى فلا أنساب نافعة أو ملتبقة إليها أو مفتخراً بها وليس بذلك، والظاهر أن العامل فى (يومئذ) هو العامل فى (بينهم) لا (انساب) لما لا يخفى (وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ١٠١) أى ولا يسأل بعضهم بعضاً عن حاله وعن هو ونحو ذلك لاشتغال كل منهم بنفسه عن الالتفات إلى أبناء جنسه وذلك عقيب النفخة الثانية من غير فصل أيضاً فهو مقيد بيومئذ وإن لم يذكر بعده اكتفاء بما تقدم، وكان كلا الحكيمين بعد تحقق أمر تلك النفخة لديهم ومعرفة أنها لماذا كانت، وحينئذ يجوز أن يقال: إن قولهم (من بعثنا من مردنا) قبل تحقق أمر تلك النفخة لديهم فلا أشكال، ويحتمل أن كلا الحكيمين فى مبدأ الأمر قبل القول المذكور كأنهم حين يسمعون الصيحة يذهلون عن كل شئ الانساب وغيرها كالنائم إذا صبح به صيحة مفرعة فهب من منامه فزعا ذاهلاً عن عنده مثلاً فاذا سكن روعهم فى الجملة قال قائلهم (من بعثنا من مردنا) وقيل: لا نسلم أن قولهم (من بعثنا من مردنا) أنه كان بطريق التساؤل، وعلى الاحتياط لا يشكك هذا مع قوله تعالى فى شأن الكفرة يوم القيامة «وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون» وفى شأن المؤمنين (فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فان تساؤل الكفرة المنفى فى موطن وتساؤلهم المنبت فى موطن آخر وأعله عند جهنم وهو بعد النفخة الثانية بكثير، وكذا تساؤل المؤمنين بعدها بكثير أيضاً فاه فى الجنة كما يرشده إليه الرجوع إلى ما قبل الآية، وقد يقال: إن التساؤل المنفى هنا تساؤل التعارف ونحوه بما يرتب عليه دفع مضرة (٢-٩-ج-١٨ - تفسير روح المعاني)

أو جلب منفعة والتساؤل المثبت لأهل النار تساؤل وراه ذلك وقد بينه سبحانه بقوله عز من قائل ( قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين ) الآية، وقد بين جل وعلا تساؤل أهل الجنة بقوله سبحانه « قال قائل منهم إني كان لي قرين » الآية ، وهو أيضا نوع آخر من التساؤل ليس فيه أكثر من الاستئناس دون دفع مضرة عمن يتكلم معه أو جلب منفعة له •

وقبل المنى التساؤل بالانساب فكأنه قيل لا أنساب بينهم ولا يسأل بعضهم بعضا، والمراد أنها لا تنفع في نفسها وعندهم والآية في شأن الكفرة وتساؤلهم المثبت في آية أخرى ليس تساؤلا بالانساب وهو ظاهر فلا اشكال . وروى جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه سئل عن وجه الجمع بين النبي هنا والانبيا في قوله سبحانه ( وأقبل بعضهم على بعض يتسالمون ) فقال : إن نفي التساؤل في النفخة الأولى حين لا يبقى على وجه الارض شيء وإثباته في النفخة الثانية ، وعلى هذا فالمراد عنده بقوله تعالى ( فاذا نفخ في الصور ) فاذا نفخ النفخة الأولى وهذه احدى روايتين عن رضى الله تعالى عنه ، والرواية الثانية حمله على النفخة الثانية ، وحيث يختار في وجه الجمع أحد الاوجه التي أشرنا لها . وقرأ ابن مسعود ( ولا يسالمون ) بتشديد السين ﴿ كَفَنَ نَفَلْتُ مَوَازِينَهُ ﴾ أى موازين حسناته من العقائد والاعمال ، ويجوز أن تكون الموازين جمع ميزان ووجه جمعه قد مر • والمعنى عليه من نقلت موازينه بالحسنات ﴿ فَأَوَّلَتْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٣ ﴾ المائزون بكل مطلوب الناجون عن كل مهروب ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موازين أعماله الحسنة أو أعماله التي لا وزن لها ولا اعتدادها وهى أعمال السيئة كذا قيل ؛ وهو مبنى على اختلافهم في وزن أعمال الكفرة فمن قال به قال بالاول ومن لم يقل به قال بالثاني ، وقد تقدم الكلام في نظير هذه الآية في سورة الاعراف فتذكر •

﴿ فَأَوَّلَتْكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ ﴾ ضيعوها بتضييع زمان استكمالها وأبطلوا استعدادها لنيل كمالها ، واسم الإشارة في الموضوعين عبارة عن الموصول ، وجمعه باعتبار معناه كما أن افراد الضميرين في الصلتين باعتبار لفظه ﴿ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ١٠٣ ﴾ خبر ثان لأولئك ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم خالدون في جهنم ، والجملة اما استئنافية جية بهالبيان خسرانهم أنفسهم ، وإما خبر ثان لأولئك أيضا ، وجوز أن يكون (الذين) نعنا لاسم الإشارة (وخالدون) هو الخبر ، وقيل : (خالدون) مع معموله بدل من الصلة ، قال الخفاجى : أى بدل اشتغال لأن خلودهم في جهنم يشتمل على خسرانهم ، وجعل كذلك نظرا لأنه بمعنى يخلدون في جهنم وبذلك يصلح لأن يكون صلة كما يقتضيه الابدال من الصلة ، وظاهر صنيع الزخشرى يقتضى ترجيح هذا الوجه وليس عندى بالوجه كما لا يخفى وجهه . وتعقب أبو حيان القول بأن (في جهنم خالدون) بدل فقال : هذا بدل غريب وحقيقته أن يكون البدل ما يتعلق به ( في جهنم ) أى استقروا ، وكأنه من بدل الشيء من الشيء وهما لمسمى واحد على سبيل المجاز لأن من خسر نفسه استقر في جهنم ، وأنت تعلم أن الظاهر تعلق (في جهنم) بخالدون وأن تعليقه بمحذوف وجعل ذلك المحذوف بدلا وإبقاء (خالدون) مفاعلا مما لا ينبغي أن يلتفت اليه مع ظهور الوجه الذى لا تكلف فيه ، وقوله تعالى : ﴿ تَلَفُّحٌ وَجُوهُهُمُ النَّارُ ﴾ جملة حالية أو مستأنفة ، واللفح مس لهب النار الشيء . وهو كما قال الزجاج أشد من الفح تأثيراً ، والمراد تحرق وجوههم النار ، وتخصيص الوجوه

بذلك لأنها أشرف الاعضاء فبيان حالها أزرعن المعاصي المؤدية إلى النار وهو السر في تقديمها على الفاعل •

(وَمِنْ فِيهَا كَالْحُورِ ۝ ١٠٤) متخلص الشفاة عن الاسنان من أثر ذلك اللفح، وقد صح من رواية الترمذى .

وجاعة عن أبي سعيد الخدري رضى الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال في الآية « تشويه النار فتقاص شفته العليا حتى تباغ وسط رأسه وتسترخى شفته السفلى حتى تضرب سرتة » وأخرج ابن مردويه . والضياء في صفة النار عن أبي الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى ( تفلح ) الخ : تالفحهم ففحة فتسيل لحومهم على أعقابهم ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الكلوح بسور الوجه وتفطيه . وقرأ أبو حنيفة .

وأبو بكرة . وابن أبي عمير ( لحوون ) بغير ألف جمع تلح كحذر ( الْمَتَكُنَّ مَائَاتِي تَتَلَّى عَلَيْكُمْ ) على اضمار القول أى يقال لهم تعنيفا وتوبيخا وتذكيرا لمابه استحقوا ما ابتلوا به من العذاب ألم تكن آياتي تتلى عليكم

في الدنيا ( فَكُنْتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ ۝ ١٠٥ ) حينئذ ( قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا ) أى استولت علينا وما ملكتنا شقاوتنا التي اقتضاها سوء استعدادنا ليومئذ إلى ذلك اضافتها إلى أنفسهم . وقرأ شبلى في اختياره « شقوتنا »

بفتح الشين . وقرأ عبدالله . والحسن . وقتادة . وحزمة . والكسائي . والمفضل عن عاصم . وأبان . والزعفراني وابن مقسم ( شقاوتنا ) بفتح الشين وألف بعد القاف . وقرأ قتادة أيضا . والحسن في رواية خالد بن حوشب عنه ( شقاوتنا ) بالالف وكسر الشين وهي في جميع ذلك مصدر ومعناها ضد السعادة ، وفسرها جماعة بسوء

العاقبة التي علم الله تعالى أنهم يستحقونها بسوء أعمالهم ونسب ذلك لجهور المعتزلة ، وعن الاشاعة أن المراد بها ما كتبه الله تعالى عليهم في الازل من الكفر والمعاصي ، وقال الجبائي : المراد بها المحرم وقضاء اللذات مجازا

من باب اطلاق المسبب على السبب ، وأياما كان فنسبة الغلب اليها لاعتبار تشبيهها بمن يتحقق منه ذلك في الكلام استعارة مكنية تخيلية ؛ ولعل الأولى أن يخرج الكلام بخروج التمثيل ومرادهم بذلك على جميع الاقوال

في الشقوة الاعتراف بقيام حجة الله تعالى عليهم لأن منشأها على جميع الاقوال عند التحقيق ما هم عليه في أنفسهم فكأنهم قالوا : ربنا غلب علينا أمر منشؤه ذواتنا ( وَكُنَّا ) بسبب ذلك ( قَوْمًا ضَالِّينَ ۝ ١٠٦ )

عن الحق مكذبين بما يتلى من الآيات فمانسب إلى حيف في تعذبتنا ، ولا يجوز أن يكون اعتذارا بما عليه الله تعالى فيهم وكتبه عليهم من الكفر أى غلب علينا ما كتبه علينا من الشقاوة وكنا في علك قوما ضالين

أو غلب علينا ما علمته وكتبته وكنا بسبب ذلك قوما ضالين فما وقع منا من التكذيب بأياتك لا قدرة لنا على رفعه والالزام انقلاب العلم جهلا وهو محال لأن ذلك باطل في نفسه لا يصلح للاعتذار فانه سبحانه ما كتب

الاماعلم وما علم الامام عليه في نفس الامر من سوء الاستعداد المزدى إلى سوء الاختيار فان العلم على ما حقق في موضعه تابع للعلوم ، ويؤيد دعوى الاعتراف قوله تعالى حكاية عنهم ه

( رَبَّنَا أَخْرَجْنَا مِنْهَا فَأَنْزَلْنَا ظِلْمُونَ ۝ ١٠٧ ) أى ربنا أخرجنا من النار وارجعنا إلى الدنيا فان عدنا بعد ذلك إلى ما كنا عليه فيها من الكفر والمعاصي فانا متجاوزون الحد في الظلم لأن اجترامهم على هذا الطاب

أوفق بكون ما قبله اعترافا فانه كثيرا ما يهون به المذنب غضب من أذنب اليه ، والاعتذار وإن كان كذلك بل أعظم لإلان هذا الاعتذار أشبه شيء بالاعتراض الموجب لشدة الغضب الذي لا يحسن معه الاقدام على مثل

هذا الطلب ، هذا مع أنهم لولم يعتقدوا أن ذلك عذر مقبول والاعتذار به نافع لم يقدموا عليه ومع هذا الاعتقاد لاجل حاجتهم إلى طلب الاخراج والارجاع ، ولا يقال مثل هذا على تقدير كونه اعتراضاً لأنهم إنما قالوه تهديدا للطلب المذكور لما أنه مظنة تسكين لهب نار الغضب على ماسمعت ، ثم إن القوم لعلمهم ظنوا تغير مامم عليه من سوء الاستعداد لو عادوا لما شاهدوا من حالهم في ذلك اليوم ولذلك طلبوا ما طلبوا .

وفي قولهم : (عدنا) إشارة إلى أنهم حين الطلب على الايمان والطاعة فيكون الموعود على تقدير الرجعة إلى الدنيا الثبات عليهما ليتفعوا بهما بعد أن يموتوا ويمحشروا فتأمل ( قَالَ ) الله سبحانه إننا طالمهم أشد إنفاط ( اِخْسُوا فِيهَا ) أى ذلوا وانزجروا انزجار السكلاب إذا زجرت من خسأت السكلب إذا زجرته فحسباً أى انزجر أو اسكتوا سكوت هوان فقيه استعمارة مكينة قريبتها تصریحية ( وَلَا تَكْفُرُونَ ۝١٠٨ ) باستدعاء الاخراج من النار والرجع إلى الدنيا ، وقيل : لا تكلمون في رفع العذاب ، ولعل الاول أوفق بما قبله وبالتعليل الآتى ، وقيل : لا تكلمون أبداً وهو آخر كلام يتكلمون به .

أخرج ابن أبى الدنيا في صفة النار عن حذيفة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إن الله تعالى إذا قال لأهل النار اِخْسُوا فِيهَا ولا تكلمون عادت وجوههم قطعة لحم ليس فيها أفواه ولا مناخر يتردد النفس في أجوافهم » وأخرج الطبرانى . والبيهقى في البعث . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . والحاكم وصححه وجماعة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : إن أهل جهنم ينادون مالكا ليقتض علينا ربك فيذرم أربعين عاما لا يجيبهم ثم يجيبهم إنكم ما كئون ثم ينادون ربهم ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون فيذرم مثلى الدنيا لا يجيبهم ثم يجيبهم اِخْسُوا فِيهَا ولا تكلمون قال : فما يبس القوم بعدها بكلمة وما هو إلا الزفير والشهيقه وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . وغيرهما عن محمد بن كعب قال : لأهل النار خمس دعوات يجيبهم الله تعالى في أربعة فإذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبداً يقولون : ( ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل ) فيجيبهم الله تعالى ( ذلكم بأنه إذ ادعى الله وحده كفرتم وإن يشرک به تؤمنوا فالحکم لله العلی الکبیر ) ثم يقولون : ( ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون ) فيجيبهم الله تعالى ( فذوقوا بما نسيتم لقاء يومکم هذا إن نسيتم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون ) ثم يقولون ( ربنا أخرجنا إلى أجل قريب نجب دعوتک وتبع الـرسل ) فيجيبهم الله تعالى ( أولم تكونوا أقسمتم من قبل مالکم من زوال ) ثم يقولون ( ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى کنا نعمل ) فيجيبهم الله تعالى ( أولم نعمرکم ما يتذکر فيه من تذکر وجاءکم النذیر فذوقوا فما للظالمین من نصیر ) ثم يقولون : ( ربنا غلبت علينا شقوتنا وکننا قوما ضالین ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ) فيجيبهم الله تعالى ( اِخْسُوا فِيهَا ولا تکلمون ) فلا يتکلمون بعدها أبدا ، وفي بعض الآثار أنهم يلهجون بكل دعاء الف سنة ، ويشکل علی هذه الأخبار ظواهر الخطأ بات الآتية كما لا يخفى ولعلها لا يصح منها شئ وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار والله تعالى أعلم .

( إِنَّهُ ) تعليل لما قبله من الزجر عن الدعاء أى إن الشأن ، وقرأ أبى . وهرون العسكى ( أنه ) بفتح الهمزة أى لأن الشأن ( كَانَ ) في الدنيا التي تريدون الرجعة إليها ( فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي ) وهم المؤمنون ،

وقيل: هم الصحابة، وقيل: أهل الصفة رضى الله تعالى عنهم أجمعين \*

(يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١٠٩ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا ) أى هزوا أى استكثروا عن الدعاء بقولكم (ربنا) الخ لأنكم كنتم تستهزئون بالداعين خوفاً من هذا اليوم بقولهم (ربنا آمننا) الخ (حَتَّىٰ آتَوْكُم) بتشاكلهم بالاستهزاء بهم (ذُكِرَىٰ) أى خوف عقابي في هذا اليوم \*

(وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ ١١٠) وذلك غاية الاستهزاء، وقيل: التعليل على معنى إنما أخسأنا لم كالكلاب ولم نحتفلكم إذ دعوتهم لأنكم استهزأتم غاية الاستهزاء بأوليائى حين دعوا واستمر ذلك منكم حتى نسيتهم ذكري بالكلية ولم تخافوا عقابي فهذا جزاؤكم، وقيل: خلاصة معنى الآية إنه كان فريق من عبادى يدعون فتشاكلتم بهم ساخرين واستمر تشاكلكم باستهزائهم إلى أن جرركم ذلك إلى ترك ذكري في أوليائى فلم تخافونى في الاستهزاء بهم، ثم قيل: وهذا التذنب لازم ليصح قوله تعالى: (إنه كان) الخ تعليلاً ويرتبط السلام وتلازم مع قوله سبحانه: (وكنتم منهم تضحكون) ولو لم يرد به ذلك يـكون انساء الذكر كالاجنبى في هذا المقام، وفيه تسخط عظيم لفعلمهم ذلك ودلالة على اختصاص بالغ لأولئك العباد المسخور منهم كما به عليه أولاً في قوله تعالى (من عبادى) وختمه بقوله سبحانه: (إني جزيتهم) إلى قوله تعالى: (هم الفائزون) وزاد في خستهم باعزاز أضدادهم انتهى ولا يخلو عن بحث \*

وقرأ نافع . وحزرة . والكسائى (سخرىا) بضم السين وبقى السبعة بكسرها ، والمعنى عليها واحد وهو الهزؤ عند الخليل . وأبي زيد الأنصارى . وسيبويه . وقال أبو عبيدة . والكسائى . والقراء : مضموم السين بمعنى الاستخدام من غير أجره ومكسورها بمعنى الاستهزاء ، وقال يونس : إذا أريد الاستخدام ضم السين لا غير وإذا أريد الهزؤ جاز الضم والكسر ، وهو فى الحالين مصدر زيدت فيه ياء النسبة للبالغة كما فى أخرى ، وقوله تعالى : ( إني جزيتهم اليوم بما صبروا ) أى بسبب صبرهم على أذيتكم استئناف لبيان حسن حالهم

وأنهم اتفقوا بما آذوهم ، وفيه إغاضة لهم ، وقوله سبحانه ﴿ أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ ١١١ ﴾ إما فى موضع المفعول الثانى للجزاء وهو يمدى له بنفسه وبالياء كما قال الراغب أى جزيتهم فوزهم مجامع مراداتهم كما يؤذن به معمول الوصف حال كونهم مخصوصين بذلك كما يؤذن به توسط ضمير المصل وأما فى موضع جر بلام تليل مقدرة أى لفوزهم بالتحديد المؤدى إلى كل سعادة ، ولا يمنع من ذلك تعليل الجزاء بالصبر لأن الأسباب لكونها ليست عللاً تامة يجوز تعددها .

وقرأ زيد بن على . وحزرة . والكسائى . وخارجة عن نافع (إنهم) بالكسر على أن الجملة استئناف معلل للجزاء ، وقيل : مبين لكيفيته فتدبر ، ( قَالَ ) الله تعالى شأنه أو الملك المأمور بذلك لابعض رؤساء أهل النار كما قيل تذكير أما لبثوا فيما سألوها الرجعة اليه من الدنيا بعد التنبيه على استحاله وفيه توبيخ على إنكارهم الآخرة ، وقرأ حزرة . والكسائى . وابن كثير (قل) على الأمر لذلك لابعض الرؤساء كما قيل ولا يلجم الكفار على إقامة الواحد مقام الجماعة كما زعمه الثعالبي (كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ ) التى تدعون أن ترجعوا إليها

أى كم أقمتم فيها أحياء ﴿عَدَّ سِنِينَ ۱۱۲﴾ تمييز لكم وهي ظرف زمان للبتيم، وقال: أبو البقاء (عدداً) بدل من «كم»، وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم «عدداً» بالتنوين فقال أبو الفضل الرازى «سنين» نصب على الظرف (وعدداً) مصدر أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدم على المنعوت، وتجويز أن يكون معنى «لبتيم» عددهم بعيد، وقال أبو البقاء: «سنين» على هذه القراءة بدل من «عدداً».

﴿قَالُوا لَبِئْسَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ استقصاراً لمدة لبثهم بالنسبة إلى ما حققوه من طول زمان خلودهم في النار، وقيل: استقصروها لأنها كانت أيام سرورهم بالنسبة إلى ما هم فيه وأيام السرور قصار، وقيل: لأنها كانت منقضية والمنقضى لا يعتنى بشأه فلا يدري مقدار وطوله وقصر أفاضل أن كان قصيراً ﴿فَسئَلُ الْعَادِينَ ۱۱۳﴾ أى المتمكنين من العذاب فإنا بما دهمنا من العذاب بمنزل من ذلك أو الملائكة العادين لأعمار العباد وأعمالهم على ما رواه جماعة عن مجاهد.

وقرأ الحسن والسكسائي في رواية (العادين) بتخفيف الدال أى الظلة فانهم يقولون كما تقولون كان الانبعاث يسمون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم باضلالهم. وقرىء (العادين) بتشديد الياء جمع عادى نسبة إلى قوم عاد والمراد بهم المعمرون لأن قوم عاد كانوا يعمرّون كثيراً أى فاستئبل القدماء المعمرين فانهم أيضاً يستقصرون مدة إيتهم ﴿قَالَ﴾ أى الله تعالى أو الملك. وقرأ الاخوان (قل) على الأمر كما قرأ فيما مر كذلك وفي الدر المصون الفعلان في مصاحف الكوفة بغير ألف وبألف في مصاحف مكة والمدينه والشام. والبصرة، ونقل مثله عن ابن عطية، وفي الكشاف عكس ذلك وكان الرسم بدون ألف يحتمل حذفها من الماضى على خلاف القياس وفي رسم المصحف من الغرائب ما لا يخفى فلا تغفل.

﴿إِنْ لَبِئْتُمْ﴾ أى ما لبثتم ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ تصديق لهم في عقابهم ﴿لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۱۱۴﴾ أى تعلمون شيئاً لو كنتم من أهل العلم، و(لو) شرطية وجوابها محذوف ثقة بدلالة الكلام عليه أى لو كنتم تعلمون لعلمتم يومئذ قصر أيام الدنيا كما علمتم اليوم ولعلمتم بوجوب ذلك ولم يصدر عنكم ما أوجب خلودكم في النار وقولنا لكم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) وقيل المعنى لو كنتم تعلمون قلّة لبثكم في الدنيا بالنسبة للأخرة ما اغترتم بها وعصيتهم، وكان نفي العلم بذلك عنهم على هذا اعدم عملهم بوجبه ومن لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء. وقد رآه أبو البقاء الجواب لما أجبتهم بهذه المدة، ولعله يجعل الكلام السابق رداً عليهم لا تصديقا ولا لإيصال هذا التقدير، وجوز أن تكون (لو) للتعنى فلا تحتاج لجواب، ولا ينبغي أن تجعل وصلية لأنها بدون الواو نادرة أو غير موجودة، هذا وقال غير واحد من المفسرين: المراد سؤالهم عن مدة لبثهم في القبور حيث انهم كانوا يزعمون أنهم بعد الموت يصيرون ترابا ولا يقومون من قبورهم أبداً.

وزعم ابن عطية أن هذا هو الأصوب وان قوله سبحانه فيما بعد (وأنكم الينا لا ترجعون) يقتضيه وفيه منع ظاهر، ويؤيد ما ذهبنا اليه ما روى مرفوعاً «أن الله تعالى إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال: يا أهل الجنة كم لبثتم في الأرض عدس سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قال: نعم ما أنجزتم في يوم أو بعض يوم رحمتي ورضوانى وجنتى امكثوا فيها خالدين مخلدين ثم يقول: يا أهل النار كم لبثتم في الأرض عدد

سنين قالوا البئنا يوما أو بعض يوم فيقول بئسا أنجزتم في يوم أو بعض يوم نارى وسخطى أمكثوا فيها خالد بن مخلد **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾** أى ألم تعلموا شيئا فحسبتم أنما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث فعبتا حال من نون العظمة أى عابثين أو مقول له أى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون ٥

واستظهر الحفاجى إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثانى **﴿وَأَنْتُمْ الْيَنَّا لَا تَرْجِعُونَ ١١٥﴾** عطف على (أنما خلقناكم) أى أفحسبتم ذلك وحسبتم أنكم لا تبعثون •

وجوز أن يكون عطفًا على (عبثا) والمعنى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث ولتركتكم غير مرجوعين أو عابثين ومقدرين أنكم الينا لا ترجعون ، وفى الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضى تكليفهم وبعثهم للجزاء . وقرأ الاخوان (ترجعون) بفتح التاء من الرجوع **﴿فَتَعَالَى اللَّهُ﴾** استعظام له تعالى ولشؤنه

سبحانه التى يصرف عليها عباده جل وعلا من البدء والاعادة والاثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أى ارتفع سبحانه بذاته ونزّه عن مماثلة المخلوقين فى ذاته وصفاته وأفعاله وعن خلوا أفعاله عن الحكم والمصالح الحميدة

**﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾** أى الحقيقى بالمالكية على الإطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة احياء واماته عقابا واثابة وكل ما سواه ملوك له مقهور تحت ملكوته، وقيل : الحق أى الثابت الذى لا يزول ولا يزول ملكه ، وهذا وان

كان أشهر إلا أن الاول أوفق بالمقام **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾** فان كل معاده عبيده تعالى **﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ١١٦﴾** وهو جرم عظيم ورا. عالم الاجسام والاجرام ، وهو أعظمها وقد جا. فى وصف عظمه ما يبهر العقول فيلزم

من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الاجسام والأجرام ، ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف فى بابه وصف بالكرم فى بقوله تعالى (وزروع ومقام كريم) وقوله سبحانه «وقل لهما قولا كريما» إلى غير ذلك ٥

وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الأسرار ، وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه ، وقيل اسناد الكرم اليه مجازى والمراد الكريم ربه أو المراد ذلك على سبيل الكناية ، وقيل : هو على تشبيه العرش لنزول الرحمة والبركة منه بشخص كريم ولعل ما ذكرناه هو الأظهر ٥

وقرأ أبان بن تغلب . وابن محين . وأبو جعفر . واسماعيل عن ابن كثير «الكريم» بالرفع على أنه

صفة الرب ، وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور **﴿وَمَنْ يَدْعُ﴾** أى يعبد **﴿مَعَ اللَّهِ﴾** أى مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه **﴿إِلَٰهَا آخَرَ﴾** افراد أو اشراكا أو من يعبد مع عبادة

الله تعالى إلها آخر كذلك ، ويتحقق هذا فى الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى ، وقد يقتصر على إرادة الاشراك فى الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه افرادا بالأولى •

وذكر «آخر» قيل إنه للتصريح بألوهيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيدا لما تدل عليه المعية وان جوز ذلك فتأمل •

نعم قوله تعالى **﴿لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾** صفة لازمة لإلها لا مقيدة جىء بها للتأكيد ، وبناء الحكم المستعاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيهها على أن التدين بما لا دليل عليه ممنوع فضلا عما دل



الدليل على خلافه ، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جئى به للتأكيد كما في قولك : من أحسن إلى زيد لأحق منه بالاحسان فالله تعالى مثيبه .

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا حَسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ وجعله تفریعا على الجملة وليس بصحيح لأنه يلزم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان في الشعره والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعيد إلها مع الله تعالى فالله سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ ۝ ١١٧ ﴾ أى إن الشأن لا يفلح الخ .

وقرأ الحسن . وقادة (أنه) بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبك خبر «حسابه» أى حساباه عدم الملاح ، وهذا على ما قال الحفاجى من باب « تحية بينهم ضرب وجيع » وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه في حاصل المعنى ، ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم ، وأصل الكلام على الاخبار فانما حساباه عند ربه انه لا يفلح هو فوضع « الكافرون » موضع الضمير لأن « من يدع » في معنى الجمع وكذلك حساباه انه لا يفلح في معنى حسابهم انهم لا يفلحون •

وقرأ الحسن « يفلح » بفتح الياء واللام ، وما ألطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين في اختتامها ، ولا يخفى ما في هذه الجملة من تسلية رسول الله ﷺ وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر مآل من لا ينجم دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفيه فقال جل وعلا ﴿ وَقُلْ رَبِّ ﴾ وقرأ ابن محيصن « رب » بالضم ﴿ أَعْفُورٌ وَأَرْحَمٌ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ۝ ١٨ ﴾ والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة والسلام والمتبعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا اشكال ، وقد يقال في دفعه غير ذلك ، وفي تخصيص هذا الدعاء بالذکر ما يدل على أهمية ما فيه ، وقد علم ﷺ أبابكر الصديق رضی الله تعالى عنه أن يقول نحوه في صلاته .

فقد أخرج البخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه . وابن حبان . وجماعة عن أبى بكر رضی الله تعالى عنه أنه قال : يا رسول الله علنى دعاء أدعوه به في صلاتى قال: قل اللهم انى ظلت نفسى ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لى مغفرة من عندك وارحمنى إنك أنت العفور الرحيم . وقرأة هذه الآيات أعنى قوله تعالى (أفحسبتم) إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها في السفر .

أخرج الحكيم الترمذى . وابن المنذر . وأبو نعیم في الحلیة واءخرون عن ابن مسعود رضی الله تعالى عنه أنه قرأ في أذن مصاب «أفحسبتم» حتى ختم السورة فبرأ فقال رسول الله ﷺ . « والذى نفسى بيده لو أن رجلا موقنا قرأ بها على جبل لزال » .

وأخرج ابن السنى . وابن منذر . وأبو نعیم في المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث التميمى عن أبيه قال : « بعثنا رسول الله ﷺ في سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحنا «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم ألينا لا ترجعون » فقرأناها فغنمنا وسلبنا هذا والله تعالى المسئول لسلك خير •

﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ قبل «قد أفصح المؤمنون» أي وصلوا إلى المحل الأعلى والقرية والسعادة «الذين هم في صلاتهم خاشعون» ظاهراً وباطناً، والخشوع في الظاهر انكسار الرأس والنظر إلى موضع السجود وإلى ما بين يديه وترك الالتفات والطمانينة في الأركان ونحو ذلك، والخشوع في الباطن سيكون النفس عن الخواطر والمواجس الدنيوية بالكلية أو ترك الاسترسال معها وحضور القلب لمعاني القراءة والأذكار ومراقبة السر بترك الالتفات إلى المسكنات واستغراق الروح في بحر المحبة، والخشوع شرط لصحة الصلاة عند بعض الخواص نقل الغزالي عن أبي طالب المكي عن بشر الحافي من لم يخشع فسدت صلاته وهو قول لبعض الفقهاء وتفضيله في كتبهم، ولا خلاف في أنه لا ثواب في قول أو فعل من أقوال أو أفعال الصلاة أدى مع الغفلة؛ وما أقبح مصل يقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وليس في قلبه وفكره غيرهما، ونحو هذا كثير، ومن هنا قال الحسن: كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع \*

وقد ذكروا أن الصلاة معراج المؤمن أفترى مثل صلاة هذا تصلح لذلك حاش لله تعالى من زعم ذلك فقد افترى (والذين هم عن اللغو معرضون) قال بعضهم: اللغو كل ما يشغل عن الحق عز وجل، وقال أبو عثمان: كل شيء فيه للنفس حظ فلو لغو، وقال أبو بكر بن طاهر: كل ما سوى الله تعالى فهو لغو (والذين هم للزكاة فاعلون) هي تزكية النفس عن الأخلاق الذميمة (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين) إشارة إلى استيلائهم على القوة الشهوية فلا يتجاوزون فيها ما حد لهم، وقيل: الإشارة فيه إلى حفظ الأسرار أي والذين هم ساترون لما يقيح كشفه من الأسرار عن الأعيان إلا على أقرانهم ومن ازدوج معهم أو على مریدهم الذين هم كالعبيد لهم «والذين هم لأماناتهم» قال محمد بن الفضل: سائر جوارحهم «وعهدهم» الميثاق الأزلي «راعون» فهم حسنوا الأفعال والأقوال والاعتقادات «والذين هم على صلاتهم يحافظون» فيؤدون بشرائطها ولا يفعلون فيها وبمدها ما يضيعها كالربا، والعجب «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» قيل المخلوق من ذلك هو الهيكل المحسوس وأما الروح فهي مخلوقة من نور إلهي يعز على العقول إدراك حقيقته، وفي قوله سبحانه «ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى نفخ تلك الروح المخلوقة من ذلك النور وهي الحقيقة الآدمية المرادة في قوله **صَلِّ اللَّهُ** وخلق الله تعالى آدم على صورته، أي على صفته سبحانه من كونه حياً عالماً مریداً قادراً إلى غير ذلك من الصفات «ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين» إشارة إلى مراتب النفس التي بعضها فوق بعض وكل مرتبة سفلى منها تحجب العليا أو إشارة إلى حجب الحواس الخمس الظاهرة وحاسي الوهم والخيال، وقيل غير ذلك «وأزلنا من السماء قيل أي سماء العناية «ماء» أي ماء الرحمة «بقدر» أي بمقدار استعداد السالك «فأسكناه في الأرض» أي أرض وجوده «فأنشأنا لكم به جنات من نخيل أي نخيل المعارف (وأعناب) أي أعناب الكشوف، وقيل النخيل إشارة إلى علوم الشريعة والأعناب إشارة إلى علوم الطريقة «لكم فيها فواكه كثيرة» هي ما كان منها زائداً على الواجب «ومنها تأكلون» إشارة إلى ما كان واجبا لا يتم قوام الشريعة والطريقة بدون «وشجرة تخرج من طور سيناء» إشارة إلى النور الذي يشرق من طور القلب بواسطة ما حصل له من (۲ - ۱۰ - ج - ۱۸ - تفسير روح المعاني)

التجلى الالهي «تنت بالدهن وصيغ للآكلين» أي تذبذبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتغذين بأطعمة المعارف «ادفع بالتي هي أحسن السيئة» فينه من الأمر بمكارم الأخلاق ما فيه «وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين» فيه إشارة إلى أنه لا ينبغي الاغترار بالأعمال وارشاد إلى التشبث برحمة الملك المتعال، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لطاعته ويغفر لنا ما ارتكبناه من مخالفته ويفضل علينا بأعظم ما يؤمله من رحمته كرامة لنبهه الكريم وحبيبه الذي هو بالمؤمنين رؤوف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم ۞

## ﴿سورة النور ٢٤﴾

مدينة كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وحكى أبو حيان الاجماع على مدنيتهما ولم يستثن الكثير من آياها شيئاً ، وعن القرطبي أن آية «بأيتها الذين آمنوا ليستأذنكم» الخ مكية ، وهي اثنان وستون آية ، وقيل أربع وستون آية ، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون» ذكر في هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزاني وما اتصل بذلك من شأن الغزف وقصة الأذى والأمر بغض البصر الذي هو داعية الزنا والاستئذان الذي انما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظاً للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهى عن الكراهات على الزنا ۞ وقال الطبرسي في ذلك : إنه تعالى لما ذكر فيما تقدم أنه لم يخلق الخلق للعبث بل للاه والتهنى ذكر جل وعلا هنا جملة من الآوامر والنواهي ولعل الأول أولى . وجاء عن مجاهد قال : «قال رسول الله ﷺ علموا رجالكم سورة المائدة وعلوا نساءكم سورة النور» وعن حارثة بن مضرب رضى الله تعالى عنه قال : كتبنا لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أن تعلموا سورة النساء والأحزاب والنور ۞

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ سُورَةٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هذه سورة وأشير إليها بهذه تنزيلاً لها منزلة الحاضر المشاهد ، وقوله تعالى ﴿أَنْزَلْنَاهَا﴾ مع ما عطف عليه صفات لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة من حيث الذات بالفخامة من حيث الصفات على ما ذكره شيخ الاسلام ، والقول بجواز أن تكون للتخصيص احترازاً عما هو قائم بذاته تعالى ليس بشئ. أصلاً لا يتخفى ۞

وجوز أن تكون «سورة» مبتدأ محذوف الخبر أى مما يتلى عليكم أو فيما أوحينا إليك سورة أنزلناها الخ ، وذكر بعضهم أنه قصد من هذه الجملة الامتنان والمدح والترغيب لافاندة الخبر وللازمها وهو كون الخبر عالماً بالحكم للعلم بكل ذلك ، والكلام فيما اذا قصد به مثل هذا انشاء على ما اختاره في الكشف وهو ظاهر قول الامام المرزوقي في قوله : قوبى هموا قتلوا أميم أخى ۞ هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار ، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها الا أنها انما أوردت لفرض سوى افادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتى ، وأول كلام المرزوقي بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام ، وتحقيق ذلك في موضعه . واعترض شيخ الاسلام هذا الوجه بما بحث فيه ۞

وجوز ابن عطية أن تكون «سورة» مبتدأ والخبر قوله تعالى «الزانية والزاني» الخ وفيه من البعد

مافيه والوجه الوجه هو الأول، وعندى فى أمثال هذه الجمل أن الاثبات فيها متوجه الى القيد، وقد ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر وهو هنا انزالها وفرضها، وانزال آيات بينات فيها لاجل أن يتذكر المخاطبون أو مرجوا تذكريهم فتأمل .

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفى البصرى . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفي . وابن أبى عبله . وأبو حيوة . ومحبوب عن أبى عمرو . وأم الدرداء (سورة) بالنصب على أنها مفعول فعل محذوف أى اتل، وقد ر بعضهم اتلوا بضمير الجمع لأن الخطابات الآتية بعده كذلك وليس بلازم لأن الفعل متضمن معنى القول فيكون الكلام حينئذ نظير قوله تعالى (قل أطيعوا الله) ولا شك فى جوازه .

وجوز الزمخشري أن تكون نصبا على الاغراء أى دونك سورة، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها فى العمل لما أن عملها بالحل على الفعل، ولام ابن مالك يقتضى جوازه وزعم إنه مذهب سيويه وفيه بحث، وجوز غير واحد كون ذلك من باب الاشتغال وهو ظاهر على مذهب من لا يشترط فى المنصوب على الاشتغال صحة الرفع على الابتداء وأما على مذهب من يشترط ذلك فغير ظاهر لأن (سورة) نكرة لامسوخ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التثنية كأنه قيل: سورة عظيمة كما قيل فى - شأهر ذاب - . وقال الفراء: نصب (سورة) على أنها حال من ضمير النصب فى (انزلناها) والحال من الضمير يجوز أن يتقدم عليه انتهى، ولعل الضمير على هذا الاحكام المفرومة من الكلام فكأنه قيل: انزلنا الاحكام -سورة أى فى حال كونها سورة من سور القرآن وإلى هذا ذهب فى البحر، وربما يقال: يجوز أن يكون الضمير للسورة الموجودة فى العلم من غير ملاحظة تقيدها بى وصف، وسورة المذكورة موصوفة بما يدل عليه . تنبأ فكأنه قيل: انزلنا السورة حال كونها سورة عظيمة، ولا يخفى أن كل ذلك تكلف لا داعى اليه مع وجود الوجه الذى لا غبار عليه، وقوله تعالى: ﴿ وَفَرَضْنَا هَا ﴾ إما على تقدير مضاف أى فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز فى الاسناد حيث أسند ما للدلول للدلال للملابسة بينهما تشبه الظرفية، ويحتمل على بعد أن يكون فى الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقى وبضميرها معناها المجازى أعنى الاحكام المدلول عليها بها، والفرض فى الأصل قطع الشيء الصلب والتأثير فيه، والمراد به هنا الايجاب على أتم وجه فكأنه قيل: أوجبتا ما فيها من الاحكام إيجاباً قطعياً وفى ذكر ذلك براعة استهلال على ما قيل .

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وقادة . وأبو عمرو . وابن كثير (وفرضناها) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب، والاشارة إلى زيادة لزومه أو تعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف. وفى الحواشى الشهائية قد فسر (فرضناها) بـفصلناها ويجرى فيه ما ذكر أيضاً ﴿ وَأَنْزَلْنَا فِيهَا ﴾ أى فى هذه السورة ﴿ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التى نيطت بها الاحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقاً لأنها أسوة لأكثر الآيات فى ذلك، وتكرير (انزلنا) مع استلزام انزال السورة انزالها إيراداً كالتناية بشأنها، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار اشتغال الكل على كل واحد من أجزائه، ومعنى كونها بينات أنها

لا أشكال فيها يحوج إلى تأويل لبعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن أنزل جميع الآيات عين أنزل السورة لاستقلالها بعنوان ارتق داع إلى تخصيص أنزالها بالذكر ابانة لخطرها وورقها محلها كقوله تعالى (ونجيناهم من عذاب غليظ) بعد قوله سبحانه (نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا ) والاحتمال الأول أظهر ، وقال الامام : إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الاحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى ( فرضناها ) إشارة إلى الاحكام المبينة أولا ، وقوله سبحانه ( وأنزلنا فيها آيات بينات ) إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز وجل : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكرونها انتهى ، وهو عندى وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال الاول أن يقول : المراد من التذكير غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقائل أن يقول : إن هذا محجج إلى ارتكاب المحارم في التذكر دون ما ذكره الامام فان التذكير عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا ، وأصل ( تذكرون ) تذكرون حذف إحدى التامين وقرىء بادغام الثانية منهما في الذال ﴿ الزانية والزاني ﴾ شروع في تفصيل الاحكام التي أشير اليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خير مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أى المشار اليها في قوله تعالى ﴿ وفرضناها ﴾ حكم الزانية والزاني ، والفاء في قوله تعالى ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ سببية وقيل سيف خطيب ، وذهب الفراء . والمبرد . والزجاج إلى أن الخبر جملة ﴿ فاجلدوا ، الخ ، والفاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أى التي ذنت والذى ذنى فاجلدوا الخ ، وبعضهم يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله : وقائلة خولان فانكح فتاتهم . فان هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخاء وعترة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقوى أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى ، وقال العلامة القطب : جرى بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أى أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها سيف خطيب ، والداعي لسببويه على ما ذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتنا بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى على جملتين فما ذهب اليه في الآية أولى لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبراً والدغدغة التي فيه ، وأمر الفاء عليه ظاهر لاحتياج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سيديويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك . وقرأ عبد الله « والزاني بلايا . تخفيفا . وقرأ عيسى الثقفي . ويحيى بن يعمر . وعمرو بن قائد . وأبو جعفر . وشيبة . وأبو السمال . ورويس « الزانية والزاني » بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر ، والفاء على ما قال ابن جنى لأن ما آل المعنى إلى الشرط والامر في الجواب يقترن بها فيجوز زيداً فاضر به لذلك ولا يجوز زيداً فصرته بالفاء لانها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان ماضيا .

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشاف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، وقيل : إن جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يبدل على الوجوب المراد ؛ وقيل دخلت الفاء لأن حق المفسر

أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال في قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ) ويجوز أن تكون عاطفة والمراد جلد بعد جلد وذلك لا ينافي كونه مفسرا للمعطوف عليه لأنه باعتبار الاتحاد النوعي انتهى . وأنت تعلم أنه لم يعمد العطف بالغاء فيها اتحد فيه لفظ المفسر والمفسر وقد نصوا على عدم جواز زياد فضربته بالاتفاق فلو ساغ العطف فيما ذكر لجاز هذا على معنى ضرب بعد ضرب ، على أن كون المراد فيما نحن فيه جلد بعد جلد مما لا يخفى ما فيه فالظاهر ما نقل عن ابن جنى ، والمشهور أن سيويه . والحليل يفضلان قراءة النصب لمكان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه لا لاجماع في القراءة وهو أقوى في العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الزجاج ، وقال الحفاجي بعد نقله كلام سيويه في هذا المقام : ليس في كلام سيويه شيء مما يدل على التفضيل كما سمعت بل يفهم منه أن الرفع في نحو ذلك أفصح وأبلغ من النصب من جهة المعنى وأفصح من الرفع على أن الكلام جملة واحدة من جهة المعنى واللفظ معا فليراجع وليتأمل . والجد ضرب الجلد وقد اطرده صوغ فعل المفتح العين الثلاثي من أسماء الأعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراءب أن يكون معنى جلده ضربه بالجلد نحو عصاه ضربه بالعصا ، والمراد هنا المعنى الأول فان الاخبار قد دلت على أن الزانية والزاني يضربان بسوط لا عقدة عليه ولا فرع له ، وقيل : إن كون الجلد بسوط كذلك كان في زمن عمر رضي الله تعالى عنه باجماع الصحابة وأما قبله فكان تارة باليد وتارة بالنعل وتارة بالجريدة الرطبة وتارة بالعصا ، ثم الظاهر من ضرب الجلد أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، وزعم بعضهم وليس بشيء أن الظاهر أن يكون بلا واسطة وأنه ربما يستأنس به لما ذهب إليه أصحابنا وبه قال مالك من أنه ينزع عن الزاني عند الجلد ثيابه الا الأزار فانه لا ينزع لستر عورته به ، وعن الشافعي ، واحمد أنه يترك عليه قييص أو قييصان ، وروى عبد الرزاق بسنده عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطلاني ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا يحل في هذه الأمة تجريد ولامد ، وأما الامرأة فلا ينزع عنها ثيابها عندنا الا الفرو والمخشو ووجهه ظاهر \*

وفي بعض الاخبار ما يدل على أن الرجل والمرأة في عدم نزع الثياب إلا الفرو والمخشو سواء ، وكان من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد في العرف الضرب مطاقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن في اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد ، كأنه لهذا قيل بنزع الفرو والمخشو فان الضرب في الاغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وبقضى أن لا يكون الضرب مبرحالآن الاهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الحلقة فخييف عليه الهلاك يجلد جلدا ضعيفا يحتمله ، وكذا قالوا : يفرق الضرب على أعضاء المحدود لأن جمعه في عضو قد يفسده وربما يفضي إلى الهلاك ، وينبغي أن يتقى الوجه والمذا كبر لما روى مروقفا على علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل سكران أو في حد فقال : اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذا كبر . وكذا الرأس لأنه مجمع الحواس الباطنة فربما يفسد وهو اهلاك معنى ، وكان أبو يوسف يقول باتفاقات ثم رجع وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه استنتى البطن والصدر وفيه نظر إلا أن يقال : كان الضرب في زمانه

كالضرب الذي يفعله ظلمة زماننا وحينئذ ينبغي أن يقول باستثناء الرأس قطعاً ، وعن مالك أنه خص الظهر وما يايه بالجلد لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لجلال بن أمية « البينة والا فحد في ظهرك ، وأجيب بأن المراد بالظهر فيه نفسه أى فحد ثابت عليك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر . وعلى . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا ضرب أحدكم فابتق الوجه » فانه في نحو الحد فما سواه داخل في الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد في التعزير ضرب الظهر وفي الحدود ضرب الاعضاء ، ثم هذا الضرب يكون للرجل قائماً غير ممدود والمرأة قاعدة وجاء ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، وكان وجهه أن مبنى الحد على التشهير جزراً للعامة عن مثله والقيام بأبع فيه ، والمرأة مبنى أمرها على الستر فيكتفى بتشهير الحد فقط من غير زيادة ، وان امتنع الرجل ولم يقف أو لم يصبر فلا بأس بربطه على أسطوانة أو امسك أحد له ، والمراد من العدد المفروض في جلد كل واحد منهما أعنى مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وان لم تميمين الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فاو ضربه مائة رجل بمائة سوط دفعة واحدة كفى في الحد بل قالوا : جاز أن تجمع الاسواط فيضرب مرة واحدة بحيث يصيبه كل واحد منها وروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه ضرب في حد بسوط له طرفان أربعين ضربة فحسب كل ضربة بضربتين ، وقدمت الزانية على الزاني مع ان العادة تقديم الزاني عليها لانها هي الأصل إذ الباعثة فيها أقوى ولولا تمكينها لم يزن ، واشتقاقهما من الزنا وهو مقصور في اللغة الفصحى وهى لغة أهل الحجاز وقد يمد في لغة أهل نجد وعليها قال الفرزدق :

أبا طاهر من يزن يعرف زناؤه ومن يشرب الخراطوم يصبح مسكراً

والزنا في عرف اللغة والشرع على ما قيل وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك ، وفيه أنه يرد عليه زنى المرأة فانه زنى ولا يصدق عليه التعريف ، وما قيل في الجواب عنه : إنه فعل الوطى أمر مشترك بين الرجل والمرأة فاذا وجد بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هى واطئة ولذا سبها سبجانه وتعالى زانية لا يخفى ما فيه مع أن في التعريف مالا يصلحه هذا الجواب لو كان صحيحاً . والحق أن زناها لغة تمكينها من زنى الرجل بها وأنه إذا أريد تعريف الزنا المراد في الآية بحيث يشمل زناها فلا بد من زيادة التمكين بالنسبة إليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكلف الطائع قدر حشفته قبل مشتةة حالاً أو ماضياً بلا ملك أو شبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها في دار الاسلام ليصدق على ما لو كان مستلقياً فعدت على ذكره فتركها حتى أدخلته فانها يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكين ، ويعلم من هذا التعريف أنه لا حد على الصبي . والمجنون . ومن أكرهه السلطان ، ولا على من أولج في دبر أو في فرج صغيرة غير مشتةة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أولج في فرج مجرزة ، ولا على من زنى في دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفي بعض ما ذكر كلام يطلب من كتب الفقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفي غيره لكن نسخ في حق المحصن قطعاً فان الحكم في حقه الرجم ، ويكفينا في تعيين الناسخ القطع بأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالرجم وفعله في زمانه عليه الصلاة والسلام مرات فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية وقد اجمع الصحابة رضى الله تعالى عنهم ومن تقدم من الساف و علماء الأمة وأئمة المسلمين على أن المحصن يرمم بالحجارة حتى يموت ، وإنكار الخوارج ذلك باطل لأنهم إن أنكروا حجية اجماع الصحابة رضى

الله تعالى عنهم فجعل مركب ، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لإنكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة على كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم، والآحاد في تفاصيل صورته وخصوصياته وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالتواتر معنى كالتواتر لفظاً إلا أن منحرفهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والرواة أو قعهم في جهالات كثيرة لخطأ السمع عنهم والشبهة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم بأعداد الركامات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضاً كذلك ، وقد كشفهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وكاشف بهم حيث قال كما روى البخارى : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضولوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضى الله تعالى عنه خطب وقال : «إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتاباً فكان فيما أنزل عليه آية الرجم يعنى بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعينها إلى أن قال وإني خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل : لا نجد الرجم ، الحديث بطرقه ، وقال : لولا أن يقال : إن عمر زاد في الكتاب لكتبها على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن الناسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه • وقال العلامة ابن الهمام : إن كون الناسخ السنة القطعية أولى من كون الناسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً ، ثم نسخ تلاوتها وإن ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه وسكت الناس فإن كون الاجماع السكوتي حجة مختلف فيه وبتقدير حجتيه لا يقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا إذ ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضى الله تعالى عنه ظني ولهذا والله تعالى أعلم قال على كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة ، ويعلم من قوله المذكور كرم الله تعالى وجهه أنه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رأيه أن الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة وبذلك قال أهل الظاهر وهو رواية عن أحمد ، وأستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «الطيب بالثيب جلد مائة ورمى الحجارة» وفي رواية غيره «ورجم بالحجارة» وعند الحنفية لا يجمع بين الرجم والجلد في المحصن وهو قول مالك . والشافعي ورواية أخرى عن أحمد لأن الجلد يمرى عن المقصود الذي شرع الحدله وهو الاتزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاً ، والعمدة في استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعاً ، فقد تضافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ما عزا عن الاحصان وتلقيته الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام «اغديا أنيس إلى امرأة هذا فان اعترفت بذلك فارجمها» ولم يقل فاجلدتها ثم ارجمها ، وجاء في باقي الحديث الشريف «فاعترفت فأمر بها ﷺ فزجرت» وقد تكرر الرجم في زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطمنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخاً وإن لم يعلم خصوص الناسخ ، وأجيب عما فعل على كرم الله تعالى وجهه من الجمع بأنه رأى



لا يقام ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقام لإجماع الصحابة رضی الله تعالى عنهم ، ويحتمل أن يقال : إنه كرم الله تعالى وجهه لم يثبت عنده الاحصان إلا بعد الجلد وهو بعيد جداً كما يظهر من الرجوع إلى القصة والله تعالى أعلم ، وإحصان الرجم يتحقق بأشياء نظمها بعضهم فقال .

شروط (١) احصان أنت ستة نخذها عن النص مستفها  
بلوغ وعقل وحرية ورابعها كونه مسلماً  
وعقد صحيح ووطء مباح متى اختل شرط فلان يرجح

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساوياً الآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فلوزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كناية ودخل بها لا يصير محصناً بهذا الدخول حتى لو زنى من بعد لا يرجم ، وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد أو مجنون أو صبي ودخل بها لا تصير محصنة فلا ترحم لو زنت بعد \*

وذكر ابن السكال شرطاً آخر وهو أن لا يبطل احصانها بالارتداد فلوارتداد والعياذ بالله تعالى ثم أسلم لم يعد إلا بالدخول بعده ولو بطل مجنون أو عته عاد بالافاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الاحصان وقت الاصابة فلا يرحم عنده في المستلثين السابقتين ، وكذا لا يشترط الاسلام فلوزنى الذى الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عنده وهو رواية عن أبي يوسف وبه قال أحمد ، وقول مالك كقولنا \* واستدل المخالف بما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضی الله تعالى عنهما أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلا زنيا فقال رسول الله ﷺ : ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام : كذبتم فيما زعمتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فسردها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فاذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما \*

ودلينا ما رواه إسحق بن راهويه في مسنده قال : أخبرنا عبدالعزيز بن محمد حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « من أشرك بالله فليس بمحصن » وقد رفع هذا الخبر كما قال اسحق مرة ووقف أخرى ، ورواه الدارقطني في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ، ويقال : انه رجع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ اسحق كما تراه ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوى أنه مرة رفعه ومرة أخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك في أن مثله بعد صحة الطريق اليه محكم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من أنه إذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك إذا خرج من طرق فيها ضعف لا يضر \*

وأجاب بعض أجلة أصحابنا بأنه كان الرجم مشروعاً بدون اشتراط الاسلام حين رجم ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزل الله تعالى اليه عليه الصلاة والسلام ، وسؤاله ﷺ اليهود عما يجدونه في التوراة في شأنه ليس لأن يعلم حكمه من ذلك \*

والقول بأنه عليه الصلاة والسلام كان أول ما قدم المدينة ما موراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا ليديكتم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الغرض حكم ﷺ بوجهها بشرعه الموافق

(١) قوله : شروط إحصان كذا بالأصل وهو غير متزن ولعله هكذا — شروط احصان

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمها بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضی الله تعالى عنهما المفيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه أو تأخره عنه حصل التعارض بين فعله ﷺ ورجم اليهوديين وقوله المذکور فيطلب الترجيح . وقد قالوا : إذا تعارض القول والفعل ولم يعلم المتقدم من المتأخر يقدم القول على الفعل ، وفيه وجه آخر وهو أن تقديم هذا القول موجب لدرء الحد وتقديم ذلك الفعل يوجب الاحتياط في إيجاب الحد والأولى في الحدود ترجيح الرفع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهاداً فيكون المعول عليه في الحكم حديث ابن عمر رضی الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : ان المراد بالمحصن فيه المحصن الذي يقتضيه من المسلم خلاف الظاهر لأن أكثر استعمال الاحصان في احصان الرجم .

ورد بعضهم بالآية على القاتنين : إن حد زنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة وهم الامام الشافعي والامام أحمد . والثوري . والحسن بن صالح ، ووجه الرد أن قوله تعالى ( الزانية والزاني ) الخ شروع في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجهيلاً لا بياناً وتفصيلاً إذ يفهم منه أنه تمام وليس بتمام في الواقع فكان مع الشروع في البيان أبعد من البيان لانه أوقع في الجهل المركب وقبله كان الجمل بسيطاً يفهم بمقتضى ذلك أن حد الزانية والزاني ليس الا الجلد ، وأخصر من هذا أن المقام مقام البيان فالسكوت فيه يفيد الحصر ، وقال المخالف : لو سلمنا الدلالة على الحصر وأن المذكور تمام الحكم ليكون المعنى ان حد كل ليس إلا الجلد فذلك منسوخ بما صح من رواية عبادة بن الصامت عنه ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » وأجيب بأنه بعد التسليم لا تصح دعوى النسخ بما ذكر لانه خبر الواحد وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب به ، والقول بأن الخبر المذكور قد تلقته الأمة بالقبول لا يجدي نفعا لانه إن أريد بتلقيه بالقبول اجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغيريهما وقال : حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفي رواية كفى بالنفي فتنة ، وإن أريد اجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم يخرج بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجبا ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل مافي صحيح البخاري من قول أبي هريرة : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بتفي عام وإقامة الحد ظاهر في أن النفي ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمل الحد في جزء مسماه وعطف على الجزء الآخر بعيد فجاز كونه تعزيراً لمصلحة ، وقد يغرب الامام لمصلحة يراها في غير ما ذكر كما صح أن عمر بن الخطاب رضی الله تعالى عنه قرب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه بجماله افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج الثقفى ولذا قال له عبد الملك يوماً يا ابن الممتنية تقول .

هل من سييل إلى خمر فأشربها أو هل سييل إلى نصر بن حجاج  
إلى فتى ماجد الاعراق (١) مقتبل سهل الحميا كريم غير ملجاج

(١) هو الذي يظهر فيه أثر كبر انتهى منه

والقول بأنه لا يجتمع التعزير مع الحد لا يخفى ما فيه . وادعى الفقيه المرغيناني أن الخبر المذكور منسوخ فان شطره الثاني الدال على الجمع بين الجلد والرجم منسوخ كما علمت ، وفيه انه لازوم فيجوز أن تروى جملة نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ ، نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين مسهلا لتطرق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الاحاد التي لم تطرق ذلك الاحتمال اليها فيكون أخرى أن لا ينسخ ما أفاده الكتاب من أن الحد هو الجلد لا غير على ما سمعت تقريره فتأمل •

ثم إن التعزير ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الأئمة فقد قالوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها في قول وفي بيت المال في آخر ، ولو امتنع في قول يجبره الإمام وفي ما خلا ، ولو كانت الطريق آمنة ففى تغريبها بلا محرم قولان ، وعند مالك . والأوزاعي إنما ينفي الرجل ولا تنفى المرأة لقوله عليه الصلاة والسلام : « البكر بالبكر الخ ، وقال غيرهما من تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله «خذوا عني قد جعل الله تعالى لمن سيلا البكر البكر ، الخ وهو نص على أن النفي والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الأثني الأثرى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « البكر تستأذن » ومع قطع النظر عن كل ذلك قد يقال : إن هذان المواضع التي تثبت الاحكام فيه في النساء بالنصوص المفيدة أياها للرجال بتنقيح المناط ، هذا ثم لا يخفى أن الظاهر من ( الزانية والزاني ) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد في الجميع واحدا لكن قوله تعالى ( فليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ) الآية أخرجت الاماء فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لا فرق بين الذكر والأثني بتنقيح المناط فيرجع في ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لا يشترط في الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب الذكور •

ولا يشترط الاحصان في الرقيق لما روى مسلم . وأبو داود . والنسائي عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : « قال رسول الله ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم من أحسن ومن لم يحسن » وفيه دليل على أن الشرط أعنى الاحصان في الآية الدالة على تنصيف الحد لا مفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لا حد على الأمة حتى تحسن بزواج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الاحصان شرط للجلد لأن الرجم لا ينتصف ، وللشافعي في تغريب العبد أقوال : يغرب سنة . يغرب نصف سنة . لا يغرب أصلا والخطاب في قوله تعالى : ( فاجلدوا ) لأئمة المسلمين ونوابهم •

واختلف في إقامة المولى الحد على عبده فنحننا لا يقيمه إلا باذن الامام ، وقال الشافعي . ومالك . وأحمد يقيمه من غير إذن ، وعن مالك إلا في الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعي من المولى الذي . والمكاتب . والمرأة ، وكذا اختلف في إقامة الخارجى المتغلب الحد فقيل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ما هو الحق منها في علمه . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا باحدى الطرق المعلومة ، وقال اسحق : إذا وجد رجل وامرأة في ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثوري . ومالك . وأحمد : يؤدبان على مذهبهم في الأدب ( وَلَا تَأْخُذْ كُمْ بِهِمَا آفَةٌ ) تلتف ومعاملة برفق وشفقة ( في دين الله ) في طاعته وإقامة حده الذي شرعه عز وجل ، والمراد النهي عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة •

وقال أبو جحاز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النهي عن إسقاط الحد بنحو شفاعته كأنه قيل : أقيموا عليهما الحد ولا بد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لا يجوز الشفاعة في إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول اليه واليوت فإن الشفاعة عند الرافع لمن انصف بسبب الحد إلى الحاكم ليطلقه قبل الوصول وقبل الثبوت تجوز ، ولم يخصوا ذلك بالزنا لما صح أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على حبه أسامة بن زيد حين شفع في فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد المخزومية السارقة قطيفة ، وقيل حلها فقال له . وأشفع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام فخطب فقال : أيها الناس إناضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت وحاشا لها لقطعت يدها « وكما تحرم الشفاعة يحرم قبولها فمن الزبير بن العوام رضى الله تعالى عنه أنه قال : إذا باغ الحد إلى الامام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و(بهما) قيل متعلق بمحذوف على البيان أى أعنيهما ، وقيل بترأفوا ومحذوف أى ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبى البقاء اختيار تعلقه بتأخذ والبال للشيبة أى ولا تأخذكم بسببهما رافة ولم يجوز تعلقه برافة معللا بأن المصدر لا يتقدم معه ، وله عليه ، وعندى هو متعلق بالمصدر ويتوسع في الظرف ما لا يتوسع في غيره •

وقد حقق ذلك العلامة سعد الملة والدين في أول شرح التلخيص بما لا يزيد عليه ، و (في دين) قبل متعلق بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرافة . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . والسلى . وابن مقسم . وداود بن أبي هند عن مجاهد (ولا يأخذكم) بالياء التحتية لأن تأنيث (رافة) مجازى وحسن ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير (رافة) بفتح الهمزة ، وابن جريج (رءافة) بالفتح بعد الهمزة على وزن فعالة وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ (رافة) بقلب الهمزة الفا وهى في كل ذلك مصدر مسموع إلا أن الأشهر في الاستعمال ما وافق قراءة الجمهور •

(إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) من باب التهيج والالهاب كما يقال : ان كنت رجلا فاعل كذا ولا شك في رجوليته وكذا مخاطبون هنا مقطوع بايمانهم لكن قصد تهيجهم وتحريك حميتهم ليجدوا في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في اجراء احكامه على وجهها ، وذكر (اليوم الآخر) لتذكير مافيه من العقاب في مقابلة الرافة بهما (وَلْيُشْهِدْ عَنَّا بَاطِنًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ۙ) أى ليحضره زيادة في التكيل فان التفضيح قد ينكل أكثر من التعذيب ولذلك وللعبرة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك ايدعى لهما بالتوبة والرحمة لا للتفضيح وهو في غاية البعد من السياق ، والامر هنا على ما يدل عليه غلام الفقهاء للندب •

واختلف في هذه الطائفة فأخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فا فوفه وبه قال أحمد ، وقال عطاء . وعكرمة . واسحق بن راهويه : اثنان فصاعدا وهو القول المشهور لمالك ، وقال قتادة . والزهرى : ثلاثة فصاعدا ، وقال الحسن : عشرة ؛ وعن الشافعى . وزيد : أربعة وهو قول مالك ، قال الحجاجى : وتحقيق المقام أن الطائفة في الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة فهى اما صفة نفس أى نفس طائفة تطلق على الواحد أو صفة جماعة أى جماعة طائفة تطلق على ما فوفه فهى

كالمشترك بين تلك المعاني فتحتمل في كل مقام على ما يناسبه •

وذكر الراغب أنها إذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كنى به عن الواحد ويصح أن تكون مفرداً والناه فيها كما في رواية ، وفي حواشي المعتمد للهروي يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران •

وفي شرح البخارى حمل الشافعى الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فاكثر واحتج به على قبول خبر الواحد وفي قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة) أربعة وفي قوله سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك) ثلاثة ، وفرقوا في هذه المواضع بحسب القرائن ، أما في الأولى فلأن الانذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشيع فيه أشد ، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى (ولياخذوا أسلحتهم) وأقله ثلاثة ، وكونها مشتقة من الطواف لا ينافيه لأنه يكون بمعنى الدوران أو هو الاصل وقد لا ينظر اليه بعد الغلبة فلذا قيل : ان تامها للنقل انتهى ولا يخلو عن بحث •

والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير ، والزجر وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة ، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى •

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ الْأَزْوَاجَ أَوْ مُشْرَكَةً﴾ تقييح لأمر الزانى أشد تقييح ببيان أنه بعد أن رضى بالزنا لا يلبق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فينبما كما بين سهيل والثريا فترى هذه شامية إذا ما استقلت وترى ذلك إذله ما استقل بما نيا وانما يلبق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه ليوافق - كما قيل - شن طبقه أو مشركة هي أسوأ منه ، حالا وأقبح أفعالا (فلا ينكح) خبر مراد منه لا يلبق به أن ينكح كما تقول : السلطان لا يكذب أى لا يلبق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة الفعل منزلة عدمه وهو كثير في الكلام ، ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه من تقييح الزنا ما فيه •

ولا يشكل صحة نكاح الزانى المسلم الزانية المسلمة وكذا العفيفة المسلمة وعدم صحة نكاحه المشركة المذكورة في الآية إذا فسرت بالوثنية بالإجماع لأن ذلك ليس من اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا بل من حيثية أخرى يعلمها الشارع كما لا يخفى ، وعلى هذا الطرز قوله تعالى : ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ أى الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولج فيها طلب شهوة الزانى لا يلبق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثلها وهو الزانى أو من هو أسوأ حالا منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يأبى ورود جفرتها ونجسها الأسود ورود ماء إذا كان السكاب يلفن فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها أو عدم صحة نكاح المشرك سواء فسر بالوثني أو بالكتاني ليجتاج إلى الجواب وهو ظاهره والإشارة في قوله سبحانه : ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ۝ ٣﴾ بحتمل أن تكون الزنا المفهوم بما تقدم والتحریم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزانى لا ينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتى (والذين يرمون) •

المحصات) الخ ، وأمر إشعار ما تقدم بالتحريم سهل ، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأى من يقول: إن الكفار غير مكلفين بالفروع ظاهر ، وأما على رأى من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح عنهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكور لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعابيه فالمراد من التحريم المنع والمؤمنين المؤمنون السكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزواني جعل نفوسهم آية عن الميل إليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يأتى حمل الآية على ما قرر فيها ماروى في سبب نزولها بما أخرج أبو داود . والترمذى وحسنه .  
 هو الحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى أتى بهم المدينة وكانت امرأة بغى بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وانه وعد رجلا من أسارى مكة بحمله قال فجيئت حتى انتهيت إلى ظل حائط من حوائط مكة في ليلة مقمرة فجات عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتي فقالت : مرثد؟ فقالت : مرثد؟ فقالت : مرحبا وأهلا هلم فبت عندنا الليلة قلت: يا عناق حرم الله تعالى الزنا قلت: يا أهل الخيام هذا الرجل يحمل أسرا كم قال فتبعني ثمانية وسلكت الخندمة فانهت إلى غار أو كهف فدخلت فجأوا حتى قاموا على رأسى فظل يولهم على رأسى وعمام الله تعالى عني ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبي فحملته حتى قدمت المدينة فأبوت رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله أنكح عناق؟ فأمسك فلم يرد على شيئا حتى نزل ( الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ) الآية فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : يا مرثد (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين) فلا تنكحها لأن تفرغ النبي فيه عن نكاح تلك البغى مما لا شبهة في صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقبيح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علت أمر الزانية وأنها بلغت في القبح إلى حيث لا يليق أن ينكحها إلا مثلها أو من هو أسوأ حالا فلا تنكحها .  
 نعم في هذا الخبر ما هو أوفق بجعل الإشارة فيما مر إلى نكاح الزانية ويعلم منه وجه تقديم (الزانى) والاخبار عن الزانية بأنه لا ينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ما تقتضيه المقابلة، وهذا العلماء في هذه الآية الجليلة كلام كثير لا بأس بنقل ما تيسر منه وإبداء بعض ما قيل فيه ثم انظر فيه وفيما قدمناه واخترنا فسلك ما يحلو فأقول: نقل عن الضحاك . والقفال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه (الزانى لا ينكح) الخ حكم مؤسس على الغالب المعتاد حتى به لرجح المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن العاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتعجب لا يرغب غالبا في نكاح الصوالح من النساء اللاتى على خلاف صفته وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شاكله أوفى مشركه والفاسقة الخبيثة المسالفة كذلك لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال وينفرون عنها وإنما يرغب فيها من هو من شاكلها من الفسقة والمشركين ، ونظير هذا الكلام لا يفعل الخبير إلا تقي فانه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتفليظ ، ووجه ذلك أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفاسق والتعرض للثمة والتسبب لسوء القالة والظن في النسب إلى كثير من المفاسد ، وقيل : التحريم على ظاهره وذلك الفعل يتضمن محرمات والحرمه ليست راجعة إلى نفس العقد ليكون العقد باطلا وعلى القولين الآية محكمة ، ولا يخفى أن حمل الزانى والزانية على من شأنها الزنا والتعجب لا يخلو عن بعد لانها فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضا لا يكاد يدلم أن الغالب عدم رغبة من شأنه الزنا في نكاح العفاف و رغبته في الزواني أوالمشركات فكثيرا ما شاهدنا كثيرا من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحرى غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في آثارها شبهة زنا فضلا عن أن تكون فيها و قليلا ما سمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضا في حل التحريم على التنزيه نوع بعد وكذا حمله على ظاهره مع التزام أن الحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد

وفي البحر روى عن ابن عمر وابن عباس . وأصحابه أن الآية في قوم مخصوصين كانوا يزنون في جاهليتهم ببيغايا مشهورات فلما جاء الاسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عاداتهن الاتفاق على من تزوجهن فزلت الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجمالية للتوبيخ ، ومعنى ( لا ينكح إلا زانية أو مشركة ) لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أى لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الخسائس لقله انضباطها ، والاشارة - بذلك - إلى نكاح أولئك البغايا والتحريم على ظاهره . ويرد على هذا التأويل أن الاجماع على أن الزانية لا يجوز أن يتزوجها مشرك انتهى •

وأنت تعلم أن هذا لا يريد بعد حل نفي النكاح على نفي إرادة التزوج إذ يكون المعنى حينئذ الزانية لا يريد أن يتزوجها إلا زان أو مشرك وليس في الاجماع ما ياباه ، وفيه أيضا كلام ستمعله قريبا إن شاء الله تعالى ، نعم كون ( الزاني ) إشارة إلى أحد أولئك القوم وهم من المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كإجماع في آثار كثيرة وقد أسلدوا وتابوا من الزنا محل تردد إذ يبعد كل البعد أن يسم الله عز وجل بالزنا صحابيا كان قد زنى قبل اسلامه ثم أسلم وتاب فخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ويطلق سبحانه عليه هذا الوصف الشنيع الذي غفره تبارك وتعالى له بمجرد أنه مال إلى نكاح زانية بسبب ما به من الفقر قبل العلم بحظر ذلك مع أنهم كانوا نادين على فراق من ينكحونهن إذا وجدوا عنهن غنى ه

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم يبهسوا لإقلال منهم والمدينة غالية السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعالتات من أهل الكتاب واما بعض الأنصار قدرفت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيرا فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتبن للذي فيهم من الجهد فاشار بعضهم على بعض لتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول ما يكتبن فقال بعضهم : نستمأر رسول الله ﷺ فاتوه فقالوا : يا رسول الله قد شق علينا الجهد ولانجد مانأكل وفي السوق بغايا نساء أهل الكتاب وولائدهن وولائد الأنصار يكتبن لأنفسهن فيصاح لنا أن تزوج منهن فنصيب من فضول ما يكتبن فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضا اطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق اطلاق الزانية على إحدى صاحبات الريات ، وكذا لا يوافق اطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه ( الزانية والزاني فاجلدوا ) الخ ه

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . واليه في سنته ، والضيافة المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أى الزنا ( ذلك ) اشارة إليه ، والمعنى الزاني لا يخطأ في وقت زناه إلا زانية من المسلمين أو أخص منها وهي المشركة والزانية لا يوطؤها حين زناها إلا زان

من المسلمین أو أخص منه وهو المشرك وحرم الله تعالى الزنا على المؤمنین ۰  
 وتمعّب بانه لا يعرف النکاح في کتاب الله تعالى الا بمعنى التزویج وبانه یؤدی إلى قولك الزانی لا یزنی  
 الا بزانیة والزانیة لاتزنی إلا بزانی وهو غیر مسلم إذ قد یزنی الزانی بغير زانیة یعلم أحدهما بالزنا والآخر  
 جاهل به یظن الحل ، وإذا ادعی أن ذلك خارج مخرج الغالب کان من الآخر بالواضحات ، وإن حمل النفی  
 على النهی کان المعنی نهی الزانی عن الزنا إلا بزانیة وبالعکس وهو ظاهر الفساد ۰  
 وأجیب عن الأول بأن جل العلماء على أن النکاح في قوله تعالى ( حتى تنکح زوجا غیره ) بمعنى الوطء  
 دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحل لزوجهما الأول بعقد الثاني علیها دون  
 وطء ، وعن الثاني بانه إخبار خارج مخرج الغالب أریده تشنیع أمر الزنا ولذلك زیدت المشرکة ، والاعتراض  
 بالوضوح لیس بشیء ۰

وللفاضل سرى الدين المصرى كلام طويل في ذلك ، وما قيل ، إنه حينئذ يكون كقوله تعالى ( الحبیئات  
 للخبیثین ) الخ فیحصل التکرار ستعلم إن شاء الله تعالى أنه لا یتیم إلا فی قول ، وقیل: النکاح بمعنى التزوج  
 والنفی بمعنى النهی وعبر به عنه للبالغة ، وأید بقراءة عمرو بن عبید ( لا ینکح ) بالحزم والتحریم على ظاهره •  
 قال ابن المسیب : وكان الحکم عاما فی الزناة أن لا یتزوج أحدهم إلا زانیة ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك  
 بقوله تعالى : ( وأنکحوا الایامی منکم ) وقوله سبحانه ( فأنکحوا ما طاب لکم من النساء ) وروی القول  
 بالنسخ عن مجاهد ، والی ذلك ذهب الامام الشافعی قال فی الام : اختلف اهل التفسیر فی قوله تعالى : ( الزانی لا  
 ینکح إلا زانیة ) الخ اختلافا متباينا ، قيل : هی عامة ولكنم انسخت ، أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن  
 المسیب أنه قال : هی منسوخة نسختها ( وأنکحوا الایامی منکم ) فهی أی الزانیة من آیامی المسلمین كما قال ابن  
 المسیب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غیر هذا القول وبسط الكلام ، وقد  
 نقل هذا عن الامام الشافعی البقاعی ثم قال: إن الشافعی لم یرد أن هذا الحکم نسخ بأیة الایامی فقط بل مع  
 ما انضم اليها من الاجماع وغيره من الآيات والأحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ماتاواته متيقنا كدلالة  
 الخاص على ماتاواته فلا یقال : إنه خالف أصله في أن الخاص لا ینسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على  
 الخاص لأن ماتاواته الخاص متيقن وماتاواته العام مظنون اه ۰

والجبائی یزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه فاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لا یكون ناسخا  
 بین فی علم الأصول ، نعم فی تحقق الاجماع هنا كلام . واعتراض هذا الوجه بأنه یلزم علیه حل نکاح المشرك  
 للسلامة ، وأقول : إن نکاح الکافر للسلامة کان حلالا قبل الهجرة وبمدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية  
 نزلت آیة التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الهيتمی وغيره ، وقد صح أن النبي ﷺ زوج بنته زينب  
 رضی الله تعالى عنها لابن العاص بن الربیع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه  
 وهی فی نکاح أبی العاص ولم یکن مؤمنا إذ ذاك واستمر الأمر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آیة التحريم لم  
 یلبث إلا سیرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضی الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنکاحه الأول •  
 فیحتمل أن یكون النکاح المذكور حلالا عند نزول الآیة التي من فیها بأن یكون نزولها قبل سنة الست



ثم نسخ ، وفي هذه السورة آيات فصواعلى أن نزولها كان قبل ذلك وهى قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالافك) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بنى المصطلق وكانت سنة خمسة لليتين خلتا من شعبان فلعل هذه الآية من هذا القبيل بل فى أثر رواه ابن أبى شبة عن ابن جبير وذكره العراقى . وابن حجر مآظاهرة أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعى يكون فيها نسخان لكن لم أر من نبه على ذلك ، وإذا صح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأنى بك لا تفضل عليه غيره •

وذهب قوم إلى أن حرمة التزوج بالزانية أو من الزانى إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندم أنه إن زنى أحد الزوجين يفسد النكاح بينهما ، وقال بعضهم : لا يفسخ إلا أن الرجل يؤمر بطلاق زوجته إذا زنت فإن أمسكها أثم ، وعند بعض من العلماء أن الزنا عيب من العيوب التى يثبت بها الخبار فلو تزوجت برجل فبان لها أنه من يعرف بالزنا ثبت لها الخيار فى البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزانى للعفيفة إنما هى فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هى إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلود وهو موافق لما فى بعض الأخبار •

فقد أخرج أبو داود . وابن المنذر . وجماعة عن أبى هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزانى المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر أن رجلاً تزوج امرأة ثم إنه زنى فأقيم عليه الحد فجاءوا به إلى على كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقاله : لا يتزوج إلا مجلودة مثلك ، وعن ابن مسعود والبراء بن عازب أن من زنى بامرأة لا يجوز له أن يتزوجها أصلاً ، وأبو بكر الصديق . وابن عمر . وابن عباس وجابر . وجماعة من التابعين والأئمة على خلافه •

واستدل على ذلك بما أخرجه الطبرانى . والدارقطنى من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال : الحرام لا يحرم الحلال » هذا ومن أضعف ما قيل فى الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما فى الحديث من أن من زنى تزنى امرأته ومن زنى زوجها فنأمل جميع ذلك والله عز وجل يتولى هداك •

وقرأ أبو البرهسم (وحرّم) بالبناء للماعل وهو الله تعالى ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (وحرّم) بفتح الحرم وضم الراء (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) شروع فى بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثانى فى التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أى اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون فى محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره • والآية نزلت فى امرأة عويمر كما فى صحيح البخارى ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الافك والرمى مجاز عن الشتم •

• وجرح اللسان كجرح اليد • والمراد الرمى بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزوانى مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على النزاهة عن الزنا وهذا كالصريح فى ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقيق رامى به كما يدل عليه قوله تعالى (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) قرينة على المراد بناء على العلم بأنه لا شئ يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامى المحصن بدلالة النص للقطع بالغاء الفارق وهو صفة

الأثومة واستقلال دفع عار مانسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت أهلية الاجتهاد ، وكذا ثبوت وجوب جلد رامية المحصن أو المحصنة بتلك الدلالة وإلا فالذين يرمون للجمع المذكور ، وتخصيص الذكور في جانب الرامي والأنثى في جانب المرمى لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي يبابه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحكاه الزهراوى : المراد الأناث المحصنات ؛ واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لولا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتمقب بان من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يتخلو عن شئ فالأولى الاعتقاد على ما تقدم ؛ والاحصان هنا لا يتحقق إلا بتحقق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام •

قال أبو بكر الرازى : ولا نلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم باستعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لرفر . ووجه اعتبار العفة عن الزنا ظاهر لكن في شرح الطحاوى في الكلام على العفة عدم الاقتصار على كونها عن الزنا حيث قال فيها : بان لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بتكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد التكاح الفاسد تسقط عدالته ولا عدلى قاذفه ، وكذا لو طئ في غير الملك فإذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطئ في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته فإذا وطئ امرأته في الحيض أو أمته المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته فإذا وطئ أمته وهى أخته من الرضاة .

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبي حنيفة عليه الرحمة (١) وبعدهما يسقط ، ولو وطئ امرأة بالتكاح ثم تزوج بها سقط أحصانه انتهى •  
والمذكور في غير كتاب أن أبا حنيفة يشترط في سقوط الحد عن قاذف الواطئ في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة ثابتة بحديث مشهور كحرمة وطئ المنكوحه بلا شهود الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام (لا تكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كموطأة أبيه بالتكاح أو بملك اليمين لو تزوجها الابن أو اشتراها فوطئها ، ومثل ذلك عنده وطئ من زنيته فانه لا يعتبر الخلاف عند ثبوت الحرمة بالنص وهنا قد ثبتت به لقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) وإنما يعتبره إذا ثبتت بقياس أو احتياط كتبوها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة فان ثبوتها فيما ذكر لاقامة السبب مقام المسبب احتياطاً ، ومن هذا يعلم حال فروع كثيرة فليحفظ ، وما ذكر من سقوط احصان من وطئ أمته وهى أخته من الرضاة فيه خلاف السكرخى فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطئها وهو قول الشافعى . وملك واحد لقيام الملك فكان كوطئ أمته المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطئ المجوسية يمكن ارتفاعها فتكون مؤقتة وحرمة الرضاة لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحلل قابلاً للحل أصلاً ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساده بالاستحقات فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحققت فقدنه انسان لا يحد . وفي كافى الحاكم والقهستانى والفتح أن الوطئ في الشراء الفاسد يسقط

(١) وكذا عند الأئمة الثلاثة اه منه

الحد عن القاذف وحمله بعضهم على ما ذكرنا ، وقال بعض الاجلة : كما يشترط العفة عن الزنا يشترط السلامة عن تهمته ويحترز به عن قذف ذات ولد ليس له أب معروف فانهم ذكروا أنه لا يحد قاذفها لمكان التهمة ، وقد ذكر ذلك الحصكفي في باب اللعان من شرح تنوير الأبصار ، ولا تقاس اللواط على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافاً لابن يوسف : ويحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بحره . وأما اعتبار الحرية فلائها يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى ( فعملين نصف ما على المحصنات من العذاب ) فان المراد بالمحصنات فيه الحرائر فالرقيق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كالاسلام وغيره فيكون محصناً من وجه دون وجه وذلك شبهة في احصانه فوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصناً بجميع المفهومات التي يطلق عليها لفظ الاحصان إلا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كون المقدوفة زوجة أو كون المقدوف زوجاً فانه جاه بمعنى في قوله تعالى ( والمحصنات من النساء ) أي المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لاشك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت ومعنى الاسلام في قوله عز وجل ( فاذا أحصن ) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يعني في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان ، وعن داود عدم اشترط الحرية وانه يحد قاذف العبد ، وأما اعتبار العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما روى عن أحد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجامع مثلها يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مراهماة فان الحد لعله الحاق العار ومثلها بلحقة العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة ينعون كون الصبي والمجنون بلحقة العار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من ناسبهما اليه إما لعدم صحة قصده منهما وإما لعدم مخاطبتهما بالمحرمات وما أشبه ذلك ، ولو فرضنا لحوق عار بالمراهق فليس ذلك على السكال فيندرى الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا اليهما الرقا والمجرب بل هما أولى بذلك لعدم تصوره فيهما ولذا لا يحد بقذفهما ، وإلا ما روى عن سعيد . وابن أبي ليلى من أنه يحد بقذف الذمية إذا كان لها ولد مسلم ، وكذا ما قيل : إنه يحد بقذفها إذا كانت تحت مسلم ، ثم إن الاسلام والحرية إذا لم يكونا موجودين وقت الزنا المقدوف به بل كنا موجودين وقت القذف لا يفيدان شيئاً فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلاً مسلماً زنى في نصرانيتها وقال : زينت وأنت كافرة أو زينت وأنت كافر أو قذف معتقاً زنى وهو عبد أو معتقة زنت وهي أمة وقال : زينت أو زينت وأنت عبد أو أنت أمة لا يحد ، وكذا المكاتب والمكاتب والكافر الحربى إذا زنى في دار الحرب ثم أسلم ، ويفهم من كلامهم أن البلوغ والعقل كالاسلام والحرية في ذلك ، فقد صرحوا فيما اذا قال : زينت وأنت صغيرة أو زينت وأنت مجنون بانه لا يحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المبسوط : إن الموطأ إذا كانت مكرهة يسقط احصانها ولا يحد قاذفها كما يسقط احصان المكره الواطئ . ولا يحد قاذفه لأن الاكراه يسقط الاثم ولا يخرج الفعل به من أن يكون زنى ، لكن ذكر فيه أن من قذف زانيا لاحد عليه سواء قذفه بذلك الزنا بعينه أو بزنى آخر من جنسه أو أبهم في حالة القذف ، ووجه أن الله تعالى أوجب الحد على من رمى المتصف بالاحصان وبالزنا لا يبقى احصان فلا يثبت الحد خلافاً لابراهيم . وابن أبي ليلى ، نعم اذا كان القذف بزنا تاب عنه المقدوف يعزر القاذف ، وهذا يقتضى أنه لا يحتاج سقوط الحد في المسائل السابقة إلى التقييد

فلتأمل ، ولو تزوج مجوسى بأمه أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقدنه مسلم في حال اسلامه يحد عند أبي حنيفة عليه الرحمة بناء على ما يراه من أن أنكحة المجوس لها حكم الصحة .  
وقال الإمامان : لا يحد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وهو قول الأئمة الثلاثة ، ولا يعلم خلاف بين من يعتبر الحرية في الاحصان في أنه لا حد على من قذف مكاتبات وترك وفاء لتمكين الشبهة في شرط الحد وهو الاحصان لاختلاف الصحابة رضی الله تعالى عنهم في أنه مات حراً أو عبداً وذلك يوجب درء الحد ولأنه يدرأ بالشبهة ، لا يحد من قذف آخرس فإن هناك احتمال أن يصدقه لو نطق ولا يعول على إشارته هنا وإن قالوا : إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها ، واشتراطوا أيضاً أن يوجد الاحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقذوف سقط الحد ولو أسلم بعد ، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراماً أو صار معتوهاً أو آخرس وبقى ذلك لم يحد كما في كافي الحاكم ، واشتراطوا أيضاً أن لا يموت قبل أن يحد القاذف لأن الحد لا يورث ، وأن لا يكون المقذوف ولد القاذف أو ولد ولده فلا يحد من قذف أحدهما إلى غير ذلك مما ستعلم بعضه إن شاء الله تعالى . ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف ، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالنسبة - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلاً - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بحرم - ناطقاً - فلا يحد الآخرس لعدم التصريح بالزنا ، وصرح بهذا ابن الشامي عن النهاية - طائفاً - فلا يحد المكره - مخادفاً في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغي ، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك ، ويحتمل أن يعد من الشروط كونه عالماً بالحرمة حقيقة أو حكماً بان يكون ناشئاً في دار الاسلام ، لكن في كافي الحاكم حرى دخل دار الاسلام بامان فقتل مسلماً يحد في قوله الأخير وهو قول صاحبيه ، وظاهره أنه يحد ولو كان قذفه في فور دخوله ، ولعل وجهه أن الزنا حرام في كل ملة فيحرم القذف به أيضاً فلا يصدق بالجهل ، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بأى لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء والحقوا به بعض الفاظ ثبت الحد بها بالاثار والاجماع فيحد بقوله : زنيته أو زاني يباه ساكنة وكذا يازاني بهمة مضمومة عند أبي حنيفة . وأبي يوسف خلافاً لمحمد فلا يحد بذلك عنده لأنه حقيقة عنده في الصعود . وتعقب بان ذلك إنما يفهم منه إذا ذكر مقرونا بمحل الصمود ، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصمود في حالة الغضب والسباب يكون قذفاً ، فقد جزم في المبسوط بالحد فيما إذا قال : زنات في الجبل أو على الجبل في حالة الغضب ولو قال لامرأة : يازاني حد اتفاقاً ، وعلة في الجوهره بان الأصل في الكلام التذكير ، ولو قال للرجل : يازانية لا يحد عند الامام . وأبي يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة ، وقال محمد : يحد لأن الهاء تدخل للباغلة كما في علامة . وأجيب بان كونها للباغلة مجاز بل هي لما عهد لها من التأنيث ولو كانت في ذلك حقيقة فالحد لا يجب للشك ، ويحد بقوله : أنت أزنى من فلان أو منى على ما في الظهيرة وهو الظاهر ، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس ، وعلة في الجوهره بان معناه أنت أقدر على الزنا ، وفي الفتح بان أنفل في مثله يستعمل للترجيح في العلم فكانه قال : أنت أعلم بالزنا ، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد ، وفي الخاتمة في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد ، وفي أنت أزنى منى لا حد ، ولا يخفى أن التمرة غير ظاهرة ، وقد يقال : إن قوله : أنت أزنى من فلان فيه نسبة فلان إلى الزنا وتشريك المخاطب معه في ذلك بخلاف أنت أزنى منى لأن فيه نسبة نفسه

إلى الزنا وذلك غير قذف فلا يكون قذفاً للخطاب لأنه تشريك له فيما ليس بقذف، ويحد بلسك لأبيك لما فيه من نسبة الزنا إلى الأم ولما جاء في الأثر عن ابن مسعود لا حد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل من أبيه، وقيد بكونه في حالة الغضب إذ هو في حالة الرضا يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له، وذكر أن مقتضى القياس أن لا حد به مطلقاً لجواز أن ينفي النسب من أبيه من غير أن تكون الأم زانية من كل وجه بان تكون موطوءة بشبهة ولدت في عدة الواطئ. لكن ترك ذلك للأثر، ولا حد بالتعريض كأن يقول ما أنا بزنان أوليست أمي زانية وبه قال الشافعي. وسفيان الثوري. وابن شبرمة والحسن بن صالح وهو الرواية المشهورة عن أحمد، وقال مالك. وهو رواية عن أحمد: يحد بالتعريض لما روى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان: عمر رضي الله تعالى عنه يضرب الحد بالتعريض، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه جلد رجلاً بالتعريض، ولأنه إذا عرف المراد بدليله من القرينة صار كالصريح، وللجماعة أن الشارع لم يعتبر مثله فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وأباح التعريض فقال سبحانه: (ولا تواعدوهن سرا) وقال تعالى: (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم) فإذا ثبت من الشرع عدم اتحاد حكمها في غير الحد لم يجوز أن يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في درته، وهو أولى من الاستدلال بانه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد الذي قال: يارسول الله إن امرأتى ولدت غلاماً أسود يعرض بنفسه لأن الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع ذلك، ولا حد بوطئك فلان وطأ حراماً أو جامعك حراماً أو فحرت بغلانة أو يا حرام زاده أو اذهب فقل لفلان: إنك زان فذهب الرسول فقال له ذلك عنه بان قال: فلان يقول إنك زان لا إذا قال له: إنك زان فانه يحد الرسول حينئذ، واستيفاء ما فيه حد ومالا حد فيه في كتب الفقه، وقولنا في كذا حد على إرادة إذا تحقق الشرط المفهوم من قوله سبحانه: (ثم لم ياتوا) الخ، واشترط الاتيان باربعة شهداء تشديداً على القاذف، ويشترط كونهم رجالاً لما صرحوا به من أنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود، وظاهر إتيان التاء في العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك، ولا يشترط فيهم العدالة ليلزم من عدم الاتيان باربعة شهداء عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى باربعة فساق فشهدوا أن الأمر يا قال درئ الحد عن القاذف والمقذوف والشهود، ووجه ذلك أن في الفاسق نوع قصور وإن كان من أهل الأداء والتحمل ولذا لو قضى بشهادته نفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فيسقط الحد عنهم وعن القاذف وكذا عن المقذوف لا اشتراط العدالة في الثبوت، ولو كانوا عمياناً أو عيباً أو محدودين في قذف فانهم يحدون للقذف دون المشهود عليه لعدم أهلية الشهادة فيهم كما قيل •

والظاهر أن القاذف يحد أيضاً لأن الشهود إذا حدوا مع أنهم انما تكلموا على وجه الشهادة دون القذف فحد القاذف أولى، والظاهر أن المراد ثم لم ياتوا باربعة شهداء يشهدون على من رمى بانه زنى، والمتبادر أن يكون ذلك عن معانئة لكن قال في الفتح: لو شهد رجلان أو رجل وامرأتان على اقرار المقذوف بازنا يدرأ عن القاذف الحد وكذا عن الثلاثة أي الرجل والمرأتين لأن الثابت بالبينه كالثابت فكأننا سمعنا اقراره بالزنا انتهى •

وأنت تعلم أن البينة على الاقرار لاتعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكراً فقد رجع بالانكار عن الاقرار وهو موجب لدرء الحد فتلغو البينة، وإن أقر بشرطه لاتسمع فانها إنما تسمع مع الاقرار في سبع

مواضع ليس هذا الموضوع منها ، ويشترط اجتماع شهود الزنا في مجلس الحاكم بأن يأتوا اليه مجتمعين أو فرادى ويجمعوا فيه ويقوم منهم إلى الحاكم واحد بعد واحد فان لم يأتوا كذلك بأن أتوا متفرقين أو اجتمعوا خارج مجلس الحاكم ودخلوا واحداً بعدوا وحدهم وشهادتهم وحدوا حد القذف .

والظاهر أنه يجوز أن يكون أحد الشهود زوج المقدوفة لاندراجها في (أربعة شهداء) ، وبه قال أبو حنيفة . وأصحابه وروى ذلك عن الحسن . والشامي . وقال مالك . والشافعي : يلاعن الزوج وتحد الثلاثة ، وروى مثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وظاهر الآية أنه إذا لم يأت القاذف بتمام العدة بان أتى باثنين أو ثلاثة منها جلد وحده ولا يجلد الشاهد إلا أن المأثور جلده ، فقد روى أنه شهد على المتغيرة بالزنا شبل بن معبد البجلي . وأبو بكر . وأخوه نافع وتوقف زياد فحد الثلاثة عمر رضي الله تعالى عنه بحضور من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه وهم هم . وفي كلمة (ثم) إشارة بجواز تأخير الاتيان بالشهود بان في كلمة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرر .

وفي غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا تجز عن الشهود للحال واستأجل لاحتضارهم زاعما أنهم في المصر يؤجل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فان عجز حد ولا يكفل ايذهب لطبيهم بل يحبس ويقال: ابعت اليهم من يحضرم عند الامام . وأبي يوسف في أحد قوله لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقدوف بتأخير دفع العار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قليل لا يتضرره ، وفي قول أبي يوسف الآخر وهو قول محمد يكفل أي بالنفس إلى ثلاثة أيام . وكان أبو بكر الرازي يقول : مراد أبي حنيفة أن الحاكم لا يجبره على اعطاء الكفيل فاما إذا سمحت نفسه به فلا بأس لأن تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل بالنفس إنما يطالب بهذا القدر ، وذكر ابن رستم عن محمد أنه إذا لم يكن له من يأتي بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والأمر في قوله سبحانه (فاجلدوه) لولاة الأمر ونوابهم .

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقدوف وبه قال ابن أبي ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والاوزاعي . والشافعي : لا يجحد إلا بمطالبتة . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه يقذفه فيجده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقدوف كذا قال أبو حيان . والمقدوف المطالبة وإن كان آمراً للقاذف بقذفه لأن الأمر لا يستقط الحد بما نقل الحسكفي ذلك عن شرح التكملة ثم لا يخفى أن القول بأن القاذف لا يجحد إلا بمطالبة المقدوف ظاهر في أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لا تبطل الشهادة على ما يوجب بالتقادم . ومنها أنه لا يدفعه الرجوع عن الاقرار بموجبه . ومنها أنه يقام على المستأمن وإنما يؤخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد . ومنها أنه يقدم استيفاءه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقبضه القاضي بعلمه اذا علمه في أيام قضائه ولذا لو قذف بحضرة يحده .

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إنما يتعين نائباً في استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاءه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لا يتقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه يتصرف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقاله عز وجل ، وذكر ابن الهمام أنه لاخلاف في أن فيه حق الله تعالى وحق العبد إلا أن الشافعي مال إلى تغليب حق العبد باعتبار حاجته وغنى الحق سبحانه وتعالى ونحن صرنا إلى تغليب حق الله تعالى لأن ما للعبد من الحقوق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد موجبا لتغليب حق الله تعالى لا مهدرا ولا كذلك عكسه أي لو غلب حق العبد لزم أن لا يستوفى حق الله عز وجل إلا بأن يجعل ولاية استيفائه إليه وذلك لا يجوز إلا بدليل ينصبه الشرع على ائابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت هو استنابة الامام حق كان هو الذي يستوفيه كسائر الحدود التي هي حقه سبحانه وتعالى . ويتفرع على الخلاف أن من ثبت أنه قذف فأت قبل اقامة الحد على القاذف لا يورث عنه اقامة الحد عندنا اذ الارث يجري في حقوق العباد بشرط كونها مالا أو ما يتصل بالمال (١) أو ما ينقلب اليه (٢) وتورث عنه ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته إلا أن يقول المقذوف : لم يقذفني أو كذب شهودي وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المقذوف ، وقال زين الدين : أن المقذوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فإذا عاد وطلب قيمه ويلغو العفو ، وعند الشافعي يصح العفو وعن أبي يوسف مثله ، وكان المراد أنه اذا عفا سقط الحد ولا ينفع العود إلى المطالبة وأنه لا يجوز الاعتياض عنه عندنا وبه قال مالك ، وعنده يجوز ودو قول أحمد وأنه يجري فيه التداخل عندنا لا عنده ويقولنا قال مالك . والثوري . والشعبي . والنخعي . والزهرى . وقتادة . وطاوس . وحماد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوطا قذف آخر فانه يتم الأول ولا شيء ، للثاني .

وكذا اذا قذف واحداً مرات أو جماعة بكلمة مثل أتم زناة أو بكلمات مثل أنت يا زيد زان وأنت يا عمرو زان وأنت يا بشر زان في يوم أو أيام يحد حداً واحداً إذا لم يتخلل حد بين القذفين •  
ووافقنا الشافعي في الحد الواحد لقاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفي الظهيرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ، والأصل فيه ماروي أن أبا بكر لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت أن يقول بعد ذلك في المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضي الله تعالى عنه أن يحده ثانيا فنعه على كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعا ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانيا بالزنا الأول أو أطلق لحد اطلاقه على الأول لأن الحدود بالقذف يكرر كلامه لاظهار صدقه فيما حد به كما فعل أبو بكر فانه لم يردان المغيرة لزان أنه زان غير الزنا الأول ، أما إذا قذفه بعد الحد بزنا آخر فانه يحده به كما في الفتح •

وذكر صدر الاسلام أبو اليسر في مبسوطه الصحيح أن الغالب في هذا الحد حق العبد كما قال الشافعي لأن أكثر الأحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص ، وقد نص محمد في الأصل على أن حد القذف كالتصاص حق العبد ، وتفويضه إلى الامام لأن كل أحد لا يمتدى إلى إقامته ولأنه ربما يريد المقذوف موته لحنقه فيقع متلفا ، وإنما لا يورث لأنه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو كخيار الشرط وحق الشفعة بخلاف التصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضا هو في معنى ملك العين لأن من له التصاص يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه التصاص كالمالك لمن له التصاص فيملكه

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لا يصح عفوهُ لأنه متضمنة فيه لأنه رضا بالعار والرضا بالعار عار ولا يخفى ما في ذلك من الأبحاث •

والشافعي يستدل بالآية لعدم التداخل فان مقتضاها ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر بتكرره . ويجب بأن الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيداً لما اقتضته الآية من التكرار عند التكرار بالتكرار الواقع من بعد الحد الأول بل هذا ضروري لظهور أن المخاطبين بالأقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحكم ولا يتعاق بهم هذا الخطاب إلا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل الآية إيجاب الحد إذا ثبت عندهم السبب وهو الرمي وهو أعم من كونه بوصف الكثرة أو القلة فإذا ثبت وقوعه منه كثير كان موجبا للجلد ثمانين ليس غير فإذا جلد ذلك وقع الامتثال ، ثم هو عليه الرحمة ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما إذا قذف واحداً مرة ثم قذفه ثانياً بذلك الزنا فإنه لا يحد مرتين عنده أيضاً ، وكذا في حد الزنا والشرب فإنه إذا زنى ألف مرة أو شرب كذلك لا يحد إلا مرة ، فالحق أن استدلاله بالآية لا يخلص فإنه ملجئ الى ترك مثلها من آية أخرى وهي آية حد الزنا فيعود الى أن هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبنى هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضى أن الغائب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبره

ثم الظاهر أن الرمي المراد في الآية لا يتوقف على حضور المرمي وخطابه فقذف المحض حاضر أو غائبا له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلا عن المضمرات واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالحضور حده عليه السلام أهل الافك مع أنه لم يشافه أحد منهم به من زناها الله تعالى عنه ، ثم في حاوى الزاهدى سمع من أناس كثيرة أن فلانا يزنى بفلانة فتكلم بما سمعه منهم مع آخر في غيبة فلان لا يجب حد القذف لأنه غيبة لارمي وقذف بالزنا لأن الرمي والقذف به إنما يكون بالخطاب كقوله : يا زاني يا زانية ضعيف لا يعول عليه •

والظاهر أيضاً أنه لا فرق بين رمي الحي ورمي الميت فإذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفاً ويحد عند تحقق الشرط لا لوقال : جدك زان فإنه لا حد عليه لما في الظهيرية من أنه لا يدرى أى جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفاً ما لم يعين محصنا . ويطلب بحد القذف للبيت من يقع القذف في نسبه بالقذف وهو الوالد وان علا والولد وان سفل ، ولا يطلبان عن غائب خلافاً لابن أبي ليلى لعدم اليأس عن مطالبته ولأنه يجوز أن يصدق القاذف ، وولد البنت كولد الابن في هذا الفصل خلافاً لما روى عن محمد ، وثبتت المطالبة للمحرور عن الميراث بقتل أورك أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطالب مولاة بقذف أمه المحرة التي قذفها في حال موتها ، وعند ذفر إذا كان الولد عبداً أو كافراً لاحقاً له فيها مطلقاً ، وثبت للابن مع وجود الأقرب فيطالب ولد الولد مع وجود الولد خلافاً لفرولو عن بعضهم كان لغيره المطالبة لأنها الدفع العار عن نفسه ، والأم كالأب تطالب بحد قذف ولدها لأم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجده وان علا بقذف أمه وهو قول الشافعي . وأحمد ، ورواية عن مالك ، والمشهور عنه أن الابن أن يطالب الأب بقذف الأم فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر

لعموم الآية وأطاعتها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من اقامته قرابة الولاد •  
وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تنقل لهما أذن) مانع من اقامة الولد الحد على أبيه ولا فائدة للطالبة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه عليه السلام قال «لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبيده» وأجمعوا على أنه لا يقتص



منه يقتل ولده ولا شك أن اهدار جنابته على نفس الولد توجب اهدارها في عرضه بطريق الأول مع أن القصاص متيقن سببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيهما ، ولاحق لأخي الميت وعمه وعمته وخاله وخالته في المطالبة بحد قذفه .

وعند الصافى . ومالك عليهما الرحمة تثبت المطالبة لكل وارث وهو رواية غريبة عن محمد ، وللشافعية فيمن يرثه ثلاثة أوجه ، الأول جميع الورثة . والثاني غير الوارث بالزوجية . والثالث ذكور المصبات لاغير . والظاهر أن مطالبة من له المطالبة بالحد غير واجبة عليه بل في التاتارخانية وحسن أن لا يرفع القاذف الى القاضي ولا يطالب بالحد . وحسن من الامام أن يقول للمطالب اعرض عنه ودعه اه •

و كأنه لا فرق في هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . ومانقل في القنية من أن المذوف اذا كان غير عفيف في السر له مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لا يخفى . وظاهر الآية أنه لا فرق بين أن يكون الرامى حرا وان يكون عبدا فيجلد كل منهما اذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والاوزاعي . وجهور الاثمة على أن العبد ينصف له الحد ما علمت أول السورة . واذا أريد اقامة الحد على القاذف لا يجرى من ثيابه الا في قول مالك لأن سببه وهو النسبة الى الزنا كذبا غير مقطوع به لجواز كونه صادقا غير أنه عاجز عن البيان •

نعم ينزع عنه الفرو والثوب المحشو لانهما يمنعان من وصول الالم اليه كذا في عامة الكتب ، ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا ينزع . والظاهر كما في الفتح أنه لو كان هذا الثوب فوق قيص نزع لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريبا من ذلك ويمنع اوصول الالم وكيف لا والضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبو زرعة . وعبدالله بن مسلم (باربعة) بالتونين فشهداء بدل أوصفة . وقيل حال أو تمييز وليس بذلك . وهي قراءة فصيحة ورجحها ابن جنى على قراءة الجمهور بناء على اطلاق قولهم : انه اذا اجتمع اسم العدد والصفة كان الاتباع أجود من الاضافة •

و تعقب بأن ذلك إذا لم تجر الصفة مجرى الاصماء في مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى لحكمها حكمها في العدد وغيره غاية ما في الباب أنه يجوز فيها الابدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحضة الاسمية (و شهداء) من ذلك القبيل - فاربعة شهداء - بالاضافة أفصح من (اربعة شهداء) بالتونين والاتباع وقال ابن عطية : وسيبويه يرى أن تونين العدد وترك اضافته إنما يجوز في الشعر انتهى ، وكأنه أراد الطعن في هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيبويه إنما يرى ذلك في العدد الذي بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذي بعده صفة فانه على التفصيل الذي ذكر كما قال أبو حيان •

وقوله سبحانه ( وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ) أى مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدا) داخل في حكمه تنمة له كأنه قيل : فاجلدهم وردوا شهادتهم أى فاجمعوا لهم الجلد والرد ، ورد شهادتهم عند الامام أبى حنيفة عليه الرحمة معلق باستيفاء الجلد فلو شهدوا قبل الجلد أو قبل تمام استيفائه قبلت شهادتهم ، وقيل : ترد إذا ضربوا سوطا ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم الاكثر ، ومن الغريب ما روى ابن المهام مالك أنه مع قوله : إن للابن أن يطالب بحد والده إذا قذف أمه قال : إنه إذا حد الأب سقطت عدالة الابن

لمباشرته سبب عقوبة أيه أي وكذا عدالة الأب وهذا ظاهر ، وقوله تعالى ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤) كلام مستأنف مبين لسوء حالهم في حكم الله عز وجل ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد إلا بذكر ما بعدهم من الشر والفساد أي أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود السكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لإطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم بما أشرنا إليه أنهم فسقة عند الشرع الحالم بالظاهر لأنهم كذلك في نفس الأمر وعند الله عز وجل العالم بالسرائر لا احتمال صدقهم مع عجزهم عن الاتيان بالشهادة كما لا يخفى ، وصرح بهذا بعض المفسرين هـ

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفي علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهر ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم متكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع في الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض مما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتكم مصلحة فسكوا فسقة غير ممثلين أمر د عز وجل ، ولا يخفى حسن حمل الآية على هذا المعنى وهو أوفق لما ذكره الحصكفي في شرح الملتقى نقلا عن النجم الغزوي من أن الرمي بالزنا من الكبائر وإن كان الرمي صادقا ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يجد به بل يعزر ولو غير محصن ؛ وشرط الفقهاء الاحصان إنما هو لوجوب الحد لا لكونه كبيرة ، وقد روى الطبراني عن واثلة عن النبي ﷺ أنه قال : من قذف ذميا حده يوم القيامة بسياط من نار « وهذه مسألة مختلفة فيها ، ففي شرح جمع الجوامع العلامة المحلي قال الحلبي : قذف الصغيرة والمملوكة والجرة المتهتكة من الصغائر لأن الإيذاء في قذفه دونه في الحررة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظه ليس بكبيرة موجهة للحد لا تنفاه المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أنت بولد يعلم أنه ليس منه فباح ، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب انتهى ، وظاهر ما نقل عن ابن عبد السلام نفي لإيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضا لشيوع توجه النفي إلى القيد في مثله ، وإن قلنا : إنه هنا لنفي القيد والمقيد فهو ظاهر كما قال الزركشي فيما إذا كان صادقا لا فيما إذا كان كاذبا لجراؤه على الله تعالى جل شأنه فهو كبيرة وإن كان في الخلوة ، ولعل ما ذكره من وجوب جرح الشاهد بالزنا إذا علم مقيد بما إذا قدر على الاتيان بالشهود ، والاولى عندى فيما إذا كان الضرر في قبول شهادته عليه يسيرا عدم الجرح بذلك وإن قدر على إثباته ، وما ذكره في جرح الراوي لا يتم فيما أرى على رأى من يعتبر الجرح المجرى عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمي منه ما هو كفر كرمي عائشة رضی اللہ تعالی عنہا سواء كان جرمها أو سرا وسواء كان بخصوص الذي برأه الله تعالى منه أو بتبنيه وكذا رمي سائر أمهات المؤمنين رضی اللہ عنہن وتعالى عنهن وكذا القول في مريم عليها السلام ، ومنه ما هو كبيرة دون الكفر ومثاله ظاهر ، ومنه ما هو صغيرة كرمي المملوكة والصغيرة ، ومنه ما هو واجب كرمي شاهد على مسلم معصوم الدم بما يكون سببا لقتله لو قبلت شهادته وعلم كونها زورا وتعين ذلك لرد شهادته وصيانة ذلك المسلم من القتل ولو كان رميه مع إقامة البينة عليه بالزنا موجبا لرجمه ، ومنه ما هو سنة كرمي ترتبت عليه مصلحة دون مصلحة الرمي الواجب ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أي رجعوا عما قالوا وندموا (٢- ١٣- ج- ١٨ - تفسير روح المعاني)

على ما تكلموا استثناء من العاصقين كما صرح به أكثر الاصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه في الحقيقة ( أولئك ) وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : ﴿ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ لتحويل المتوب عنه أي من بعد ما افتروا ذلك الذنب العظيم المائل . وقوله تعالى ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال من رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقي حيا فان كان قد مات فعمل الاستغفاره يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل في نظير المسئلة . فان كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يغني عنه الاستغفار لمن رموه . واجمع بين الاستحلال من أولئك المخاصمين والاستغفار للبريين أولى ولم أر من تعرض لذلك ٥

وكون الاستثناء من الجملة الاخيرة مذهب الحنفية فعندهم لا تقبل شهادة المحدود في قذف وإن تاب وأصلح لكن قالوا : إن حد الكافر ثم أسلم قبلت شهادته وإن لم تكن تقبل قبل على أهل الذمة ، ووجهه أن النصب موجب لرد شهادته الناشئة عن اهليته الثابتة له عند القذف ولذا قيل ( ولا تقبلوا لهم شهادة ) دون ولا تقبلوا شهادتهم أي ولا تقبلوا مهم شهادة من الشهادات حال كونها حصلت لهم عند الرمي والشهادة التي كانت حصلت للكافر عند الرمي هي الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التي اعتبرت بعد الاسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الاسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد في قذف ثم اعتق فانه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلزم كون تميم حده برد شهادته التي تجددت له ، وقد طاب الفرق بينه وبين من زنى في دار الحرب ثم خرج إلى دار الاسلام فانه لا يحد حيث توقف حكم الموجب في العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف في الزنا في دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الاسلام ٥ وأجيب بأن الزنا في دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الامام فلم يكن الامام مخاطبا باقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلوحد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا في الحد المطلوب درؤه ، وأما قذف العبد فوجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تمامه في الحال فيتوقف تميمه على حدوث ذلك بعد العتق كذا قيل ، وقال في المبسوط في الفرق بين الكافر إذا أسلم بعد الحد والعبد إذا اعتق بعده : إن الكافر استفاد بالاسلام عدالة لم تكن موجودة له عند اقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فانه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة باقامة الحد ، ثم لافرق في العبد بين أن يكون حد ثم اعتق وبين أن يكون اعتق ثم حد حيث لم تقبل شهادته في الصورتين ، وأما الكافر فانه لو قذف محصنا ثم أسلم ثم حد لا تقبل شهادته ، ومقتضى الآية عدم قبول كل شهادة للمحدود حادثة كانت أو قديمة لما أن ( شهادة ) نكرة وهي واقعة في حيز النهي فتفيد العموم كالنكرة الواقعة في حيز النفي ، وهذا يعكس على أمر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا أسلم . وأجاب العلامة ابن الهمام بأن التكليف بما في الوسع وقد كلف الحكام برد شهادته فالامثال إنما يتحقق برد شهادة قائمة بحيث ردت تحقق الامثال وتم وقد حدثت أخرى فلو ردت كانت غير مقتضى إذ الموجب أخذ مقتضاه وللبحث فيه مجال ، ومقتضى العموم أيضا عدم قبول شهادة المحدود في الديانات وغيرها وهي رواية المنتقى ، وفي رواية أخرى أنها تقبل في الديانات وكأنهم اعتبروها رواية وخبراً لا لشهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحردين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتب به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكيمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا الشهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوي . والحاصل أن الآية تدل على وجوب رد شهادة المحدود على الحكم بمعنى أنه إذا شهد عندهم على حكم وجب عليهم رد شهادته ويندرج في ذلك شهادته في النكاح لأنه يشهد عندهم إذا وقع التجاحد فلا يعكر على العموم اعتبار حضوره بمجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعي إلى قبول شهادة المحرود إذا تاب، والمراد بتوبته أن يكذب نفسه في قذفه، ومبنى الخلاف على المشهور الخلاف فيما إذا جاء استثناء بعد جمل مقترنة بالواو هل ينصرف للجمله الاخيرة أو إلى السكك أو هناك تفصيل فالذي ذهب إليه أصحاب الشافعي انصرافه إلى السكك، والذي ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة انصرافه للجمله الاخيرة، وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجمله الثانية اضرابا عن الأولى ولا يضر فيها شيء بما في الأولى فالاستثناء مختص بالجمله الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجمله الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام، الأول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بني تميم والنجاحة البصريون الا البغاددة إذ الجمله الأولى أمر والثانية خبر، الثاني أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما كما لو قال: أكرم بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال إذ هما أمران، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا يحكما ولا يشتركا الحكما في غرض بني تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال، والرابع أن يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا يحكما ولا يشتركا الحكما في غرض بني تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجمله الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجمله الثانية اضرابا عن الأولى إن كان بين الجملتين نوع تعلق فالاستثناء ينصرف إلى السكك وذلك على أربعة أقسام أيضا، الأول أن يتحدا الجملتان نوعا واسما لا يحكما غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال لا شتركا في غرض الاعظام، الثاني أن يتحدا الجملتان نوعا ويختلفا حكما واسم الأولى مضمرة في الثانية كما لو قال: أكرم بني تميم واستأجرهم الا الطوال، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال: أكرم بني تميم وربيعة الا الطوال، الرابع أن يختلف نوع الجمل إلا أنه قد أضمر في الاخيرة ما تقدم أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا وجعل آية الرمي التي نحن فيها من ذلك حيث قيل: إن جعلها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) أمر وقوله سبحانه (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) نهى وقوله جل وعلا (وأولئك هم الفاسقون) خبر وهي داخلة أيضا تحت القسم الأول من هذه الاقسام الاربعة لاشتركا أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة ودخلة أيضا تحت القسم الثاني من جهة اضممار الاسم المتقدم فيها، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتركا، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي . وجماعة إلى الوقف، وقال الأمدى: المختار أنه مما ظهر كون الواو الابتداء فالاستثناء، يكون مختصا بالجمله الاخيرة كما في القسم الأول من الاقسام الثمانية لعدم تعلق احدي الجملتين بالاخري وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف والابتداء كما في باقي الاقسام السبعة فالواجب الوقف، وذكر جميع المذاهب بما لها وعليها في الاحكام، وفي التلويح وغيره أنه لا خلاف في جواز رجوع الاستثناء إلى كل

وإنما الخلاف في الاظهر وفيه نظر فان بعض حجج القائلين برجوعه إلى الجملة الأخيرة قد استدل بما يدل على عدم جواز رجوعه للجمع ، قال القلاسي: إن نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ما ذهب إليه أكبر البصريين فلوقيل برجوعه إلى الجمع لكان ما بعد الامتنع بالانفعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحدهما للآخر في العمل يلزم أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً وهو محال ولأنه إن كان كل منهما مستقلاً في العمل لزم عدم استقلاله ضرورة أنه لا معنى لكون كل مستقلاً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره وإن لم يكن كل منهما مستقلاً لزم خلاف المفروض، وإن كان المستقل البعض دون البعض أزم الترجيح بلا مرجح، ووجه دلالته وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجمع ظاهر وفي اختلاف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه ففي شرح اللع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجمع خطأ للزوم تعدد العامل في معمول واحد إلا على القول بان العامل إلا أو تمام الكلام .

وقال أبو حيان: لم أر من تكلم على هذه المسألة من النحاة غير المهاباضي . وابن مالك فاختر ابن مالك عود الاستثناء إلى الجمل كلها كالشرط، واختار المهاباضي عوده إلى الجملة الأخيرة، وقال الولي بن العراقي: لم يطلق ابن مالك عوده إلى الجمل كلها بل استثنى من ذلك ما إذا اختلف العامل والمعمول كقولك: اكس الفقراء وأطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدعاً فقال في هذه الصورة: إنه يعود إلى الأخير خاصة ، ونقل عن أبي علي الفارسي القول برجوعه إلى الأخيرة مطلقاً وهذا كقول الحنفية في المشهور، والحق أنهم إنما يقولون برجوعه إلى الأخيرة فقط إذا تجرد الكلام عن دليل رجوعه إلى السكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في الحار بين (أن يقتلوا أو يصلوا) إلى قوله سبحانه: (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) فان قوله تعالى: (من قبل أن تقدروا عليهم) يقتضي رجوعه إلى السكل فإنه لو عاد إلى الأخيرة أعنى قوله سبحانه: (ولهم عذاب عظيم) لم يبق للتقييد بذلك فائدة للعالم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة (من قبل) الخ إلا سقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حمل قول الشافعية بأن يقال: إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى السكل إذا لم يكن دليل يقتضي رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الأوليين وردتا جزاءً لأنها أخرجتا بلفظ الطلب مخاطباً بهما الأئمة ولا يضر اختلافهما أمراً ونهياً والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سبياً لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خبر يمتثل الصدق وربما يكون حسبة ، ووجه الدفع أنهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلذا استحقوا العقوبة وحيث كانت مستأنفة توجه الاستثناء إليها . ونقل عن الشافعي أنه جعل (ولا تقبلوا) استئنافاً منقطعاً عن الجملة السابقة وأبي أن يكون من تنمة الحد لأنه لا مناسبة بين الجلد وعدم قبول الشهادة وجعل الاستثناء مصروفاً إليه بجعل من تاب مستثنى من ضمير (لهم) ويكون قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون) اعتراضاً جارياً مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة غير منقطع عما قبله ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ولا تعلق للاستثناء به، وآثر ذلك ابن الحاجب في أماليه حيث قال: إن الاستثناء لا يرجع إلى السكل أما الجلد فبالافتقار، وأما قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون)

فلائمه إنما جىء به لتقرير منع الشهادة فلم يبق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها ، وتعقب بأن استئناف (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردها ومناسبتها للجلد ظاهرة لأن كلا منهما مؤلم زاجر عن ارتكاب جريمة الرمي وكمن شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم برد شهادته ، وربما يقال: إن رد الشهادة نزع اللآلة الخائنة معنى وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرعة ، ومن أنصف رأى مناسبتها للجلد أتم من مناسبة التغريب له لأن التغريب ربما يكون سببا لزيادة الوقوع في الزنا لقلة من يراقب ويستحي منه في الغربة وقد تضطر المرأة إذا غربت إلى ما يسد رمقها فتسلم نفسها لتحصيل ذلك ، وأيضا الجلد فعل يلزم على الامام فعله والرد المراد من عدم القبول كذلك وقد خوطب بكتلتا الجنيتين الانثائيتين افضا ومعنى الأئمة وهذا يقوى أمر المناسبة . واعترض الزبلي على القول بان جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا جاز أن يكون رد شهادته لنفسه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جامد فاسق بنبا فتبينوا) لا الرد وعلته الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يحمل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية بحرى التعليل لما قبلها معطوفة عليه لما قال غير واحد من أن العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل إنما تذكر بالعام ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على ما أشير اليه سابقا من أنواعه لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، وانتصر للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب اليه من قبول شهادته إذا تاب بأنه إذا جمعت الجملة تعليل لرد ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من اجل المتعاقبة بالواو وجوب زوال الحكم بزوال العلة ، ولا أظنه يدفع إلا بالتزام أنها ليست للتعليل . وقال بعضهم : لا انقطاع بين اجل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذهبه أن الرجوع إلى السكك قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والمانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قبل الاجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما اليه القاضى البيضاوى من أن الاستسلام للجلد من تمة التوبة فكيف يعود اليه ، ولا يمكن أن يقال : ان عدم قبول الشهادة والتعسيق من تمة أيضا كما لا يخفى ، وقيل : يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولأمانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لما أن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحو) ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طلب العفو من الاصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح إذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى السكك كما هو أصله المشهور .

وقال الزمخشري: الذى يقتضيه ظاهر الآية ونظامها أن يكون اجل الثلاث مجمو عن جزاء الشرط، والمعنى ومن قذف فاجموا لهم بين الأجزاء الثلاثة إلا الذين تابوا منهم فيعودون غير مجلودين ولا مردودى الشهادة ولا مفسقين، قال في الكشف: وهذا جار على أصل الشافعي من أن الاستثناء يرجع إلى السكك وانضم اليه ههنا أن اجل دخلت في حيز الشرط. فصرن كالمفردات، وتمقب القول بدخول قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزاء بان دليل عدم المشاركة في الشرط. يقتضى عدم الدخول فانه جملة خبرية غير مخاطبة بالأئمة لأفراد السكك في (وأولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أى الذين يرمون الخ أو مستأنف للحكاية حال

الرايين عند الشرح، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشاء وعكسه لا اختلاف الأغراض شامان في الكلام وأن أفراد كآف الخطاب مع الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى: (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) على أن التحقيق (إن الذين يرمون) منصوب بفعل محذوف أى إجلدوا الذين الخ فهو أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمنع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن (الذين) مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف عن الانشائية عند الأكثر وحينئذ يصح عطف (أولئك هم الفاسقون) عليه، وقال الزنجشیری: معنى (أولئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجملة الأخيرة في حيز الجزاء وجميع ما ذكره وإنما يفيد الصحة لا الظهور.

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييلي لبيان سوء حال الرايين في حكم الله تعالى وحينئذ عود الاستئناف إليه ظاهر، لا يقال: إن ذلك ينفي الفائدة لأنه معلوم شرعا أن التوبة تزيل الفسق من غير هذه الآية لأننا نقول: لا شبهة في أن العلم بذلك من طريق السمع وقد ذكر الدال عليه منه وكون آية أخرى تفيد لا يضر للقطع بأن طريق القرآن تكرار الدوال خصوصا إذا كان التأكيدهم مطلوبا، هذا وإلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحدث في القذف إذا تاب ذهب الحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبیر. وقد روى ذلك عن كل الجلال السيوطي في الدر المنثور وإلى ما ذهب إليه الشافعي من قبول شهادته ذهب مالك وأحمد، وروى ذلك عن عمر بن عبدالعزيز، وطارس، ومجاهد، والشعبي، والزهرى، ومحارب وشريح، ومعاوية بن قرة، وعكرمة، وسعيد بن جبیر على ما ذكره الطيبي وعد ابن جبیر من القائلين كقول الشافعي يخالفه ما سمعت أسفا، وعبد بن المهام شريحا ممن قال كقول أبي حنيفة وعن ابن عباس روايتان، وفي صحيح البخارى جلد عمر رضى الله تعالى عنه أبابكرة، وشبل بن معبد، ونافعا بقذف المغيرة ثم استنابهم، وقال من تاب قبلت شهادته، ومن تتبع تحقق أن أكثر الفقهاء قائلون كقول الشافعي عليه الرحمة ودعوى إجماع فقهاء التابعين عليه غير صحيحة كما لا يخفى والله تعالى أعلم، ووجه التعليل المستفاد من قوله تعالى (فَأَن لَّهَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾) على القولين ظاهر لكن قيل إنه على قول أبي حنيفة أظهر وهو تعليل لما يفيد الاستثناء ولا محل من الأعراب، وجوز أبو البقاء كون (الذين) مبتدأ وهذه الجملة خبره والرابط محذوف أى لهم.

واختار الجمهور الاستئناف والاستثناء وهو على ما ذهب إليه أصحابنا منقطع، وبينه أبو زيد الدبوسى في التوقيف بما حاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراجها من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقا. وتعبه العلامة الثانى بأنه إنما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تمدد للاتصال فلا وجه للانقطاع، وبينه فخر الاسلام بأن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة، وهذا مبنى على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل، وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الإخراج لأن التائب ليس بمخرج من كان فاسقا في الزمان الماضى.

واعترض بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليه بقوله تعالى (وأولئك) ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم

وهو الفسق كأنه قيل جميع الفاذين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر ، وليس المراد أن المستثنى منه افظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية •

وأجيب بأن الفاسقين ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فإن أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشارع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة . ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق •

ولا يخفى أن منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى الآخر غير موجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة ، وكفى به تخصصا اه . وفيه أن الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبي ﷺ فالحكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام فيتم الاستدلال •

وأجيب عن هذا بأن المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح وهو كما ترى . وفي قوله: ومن شرط الاستثناء المتصل الخ مبحث يعلم مما سيأتى ان شاء الله تعالى قريبا ، وقال العلامة: الظاهر كون الاستثناء متصلا أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانه غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كن لا ذنب له وكأنه أراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقريئة الجملة الاسمية •

وذكر بعض الافاضل في توجيه كونه متصلا أن دخول المستثنى في المستثنى منه إما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا (الذين يرمون) شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين وأن التوبة تنافي ثبوت الفسق كما إذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال: خالق الله تعالى كل شئ الا ذاته سبحانه وصفاته العلى ، قال العلامة: ويمكن الجواب عن هذا بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لماندة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام ومبحث فيه بأن عدم تناول الشرعى مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث اعنى التائب من الذنب كن لا ذنب



له مبین له فلا وجه لمنع وجزد الفائدة وبأن كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما هنا غير معلوم لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل وبأن الفائدة الجديدة في المنقطع التي يعمرى عنها المتصل غير ظاهرة ، وقال أيضا: لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لخراج الثائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذبين والاثبات له فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم به يجوز من غيره كما يقال: كرام أهل بلدتنا أغنياؤهم الازيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لا بانقول: فحينئذ يلزم أن يكون الثائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذبين والامر بالعكس ، وقد يقال: إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ، ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكليف في التقدير أى الاحال توبة الذين الخ أو الاتوبة القاذبين أى وقت توبتهم على أن يجعل (الذين) حرفا صدريا لا اسما موصولا وضمير (تأبوا) عائدا على (أولئك) وبعد التيا والتي ويكون الاستثناء مفرا متصلا لا منقطعا انتهى فتأمل ه

(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) بيان لحكم الرامين لازواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) النخ أن حكم من رمى الاجنبية وحكم من رمى زوجته سواء فقد خرج أبو داود وجماعة عن ابن عباس قال: لما نزلت: (الذين يرمون المحصنات) الآية قال سعد بن عبادة وهو سيد الانصار: أهكذا أنزلت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «يا معشر الانصار الاتسمعو اما يقول سيدكم؟ قالوا: يا رسول الله لانله فانه رجل غير والله ماتزوج امرأة قط الابكرا وما طلق امرأة فاجترا رجل منا على أن يتزوجها من شدة غيرته فقال: سعد والله يا رسول الله إنى لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكنى تعجبت إنى لو وجدت لكاعا قد تفخذها رجل لم يكن لى أن أهيجه ولا أحركه حتى آتى باربعة شهداء فوائه لا آتى بهم حتى يقضى حاجته قال: فما أبوا يسيرا حتى جا. هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم فعدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول أنى جئت أهلى (١) عشاء فوجدت عندها رجلا (٢) فرأيت يعنى وسمعت بأذنى ففكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه واجتمعت الانصار فقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد ابن عبادة الآن يضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين فقال: هلال والله إنى لارجو أن يجعل الله تعالى لى منها مخرجا فقال: يا رسول الله إنى قد أرى ما اشتد عليك عما جئت به والله تعالى يعلم إنى لصادق فو الله أن رسول الله ﷺ يريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام الوحي وكان إذا نزل عليه عليه الصلاة والسلام الوحي عرفوا ذلك في تبريد جلده فأمسكوا عنه حتى فرغ من الوحي فنزلت (والذين يرمون أزواجهم) الآية فسرى عن رسول الله ﷺ فقال أبشر يا هلال قد كنت أرجو ذلك من ربى ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلوا اليها فجاءت فتلاها رسول الله ﷺ عليهما وذكرهما وأخبرهما أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال: هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليهما قالت: كذب فقال: رسول الله ﷺ لا عنوا بيئهما» الحديث، ومنه وكذا من رواية أخرى ذكرها البخارى في صحيحه. والترمذى: وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية ، وقيل: نزلت في عاصم بن عدى ، وقيل: في عويمر بن نصر العجلانى ، وفي صحيح البخارى ما يشهد له بل قال السهلبى إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ، والمشهور

(١) اسمها خولة بنت عاصم هـ (٢) هو شريك بن سحابة كما في صحيح البخارى هـ منه

يا في البحر ان نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن أنس أنه قال : لأول لعان كان في الاسلام ما وقع بين هلال بن أمية وزوجته ، ونقل الخفاجي هنا عن السبكي اشكالا وانه قال : إنه اشكال صعب وارد على آية اللعان والسرقة والزنا وهو أن ماتضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ويحتمل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ماتضمنه من الحدث مستقبلا لاماضيا فلا يستحب حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول ، وتعقبه بأنه لا صعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه أن أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره ، والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمراض أريد بيان حكمه ولذا قالوا : دخول سبب النزول قطعي وغيره ولا حاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ماتضمن الشرط لا يلزمه مساواته لصريحه من كل وجه ولا أن دخول ما ذكر بدلالة النص لفساده هنا انتهى ، ثم أن المراد هنا نظير ما رواه الذين يرون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتدات في طلاق رجعي ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرئ (تسكن) بالياء القوية وقراءة الجمهور أفصح ﴿ إِلَّا أَنفُسُهُمْ ﴾ بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الابدال أو الابعث غير صفة الشهداء ظهر اعترافها على ما بعدها لكونها على صورة الحرف كما قالوا في آل الموصلة الداخلة على أسماء الفاعلين مثلا ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيدان كما قيل من أول الامر بعدم الغاء قولهم بالمرءة ونظمه في سلك الشهادة وبذلك ازداد حسن اضافة الشهادة إليهم في قوله تعالى : ﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ ﴾ أى شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله سبحانه ﴿ أَرْبَعٌ شَهَادَاتٌ ﴾

خبره أى فشهادتهم المشروعة أربع شهادات ﴿ بِاللَّهِ ﴾ متعلق بشهادات ، وجوز بعضهم متعلقه بشهادة . وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر اجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازوه فيما إذا كان المعمول ظرفا كما هنا . وقرأ الأكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهى خبر مبتدأ محذوف أى الواجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أى فعلية شهادة أو فسادة أحدهم أربع شهادات بالله واجبة أو كافية ، ولا خلاف في جواز تعلق الجار على هذه القراءة بكل من الشهادة والشهادات وإنما الخلاف في الأولى ﴿ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ أى فيما رماها به من الزنا ، والاصل على أنه الخ فحذف الجار وكسرت إن وعلق العامل عنها باللام للتأكيد ، ولا يختص التعليق بأفعال القلوب بل يكون فيما يجرى مجراها ومنه الشهادة لا فادتها العلم ، وجوز أن تكون الجملة جوابا للقسم بناء على أن الشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب . إنه يفهم منها ذلك وإن لم يذكر (بالله) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ﴿ وَالْخَامِسَةُ ﴾ أى والشهادة الخامسة للاربع المتقدمة أى الجماعة لها خمساً بانضمامها إليهن ، وافرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفحوى ووكادتها في افادتها ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر و اظهار الصدق ، وهى مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ أَن لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ فيما رماها به من الزنا ﴿ وَيَدْرُؤُا ﴾ أى يدفع ﴿ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾ أى العذاب الدينوى وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه ﴿ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ ﴾ أى الزوج

( لَمَّا الْكَذَّبِينَ ۸ ) فيارماها به من الزنا ( وَالْحَامِسَةَ ) بالنصب عطفًا على ( أربع شهادات ) وقوله تعالى ( أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ ) أى الزوج ( مِنَ الصَّادِقِينَ ۹ ) فيما رماها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأنت غضب الخ ، وجوز أن تكون ( ان ) وما بعدها بدلًا من ( الخامسة ) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتليظ عليها لما أنها مادة الفجور ولأن النماء كثيرا ما يستعملان اللعن فر بما يتجرن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله •

وقرأ طلحة . والسلي . والحسن . والأعمش . وخالد بن أياس بنصب ( الخامسة ) في الموضوعين وقد علت وجه النصب في الثاني ، وأما وجه النصب في الأول فهو عطف ( الخامسة ) على ( أربع شهادات ) على قراءة من نصب ( أربع ) وجعلها مفعولا لفعل محذوف يدل عليه المعنى على قراءة من رفع ( أربع ) أى ويشهد الخامسة ، والكلام في ( أن لعنة ) الخ كما سمعت في ( أن غضب ) الخ . وقرأ نافع ( أن لعنة ) بتخفيف ( أن ) ورفع ( لعنة ) و ( أن غضب ) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة ، و ( أن ) في الموضوعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن ، ولم يوث بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل في الموضوع الثاني لكون الفعل في معنى الدعاء فما هناك نظير قوله تعالى ( أن بورك من في النار ) فلا غرابة في هذه القراءة خلافا لما يوهمه كلام ابن عطية •

وقرأ الحسن . وأبو رجاء ، وقادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والاعرج . ويعقوب بخلاف عنهما ( أن لعنة ) كقراءة نافع ( أن غضب ) بتخفيف ( أن ) و ( غضب ) مصدر مرفوع ، هذا وظاهر قوله تعالى ( والذين يرمون أزواجهم ) العموم والمذكور في كتب الصحاح أنه يشترط في القاذف وزوجه التي قذفها أن يكون لها أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجزى اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكا أو صبيا أو مجنونًا أو محدودا في ذنف ، ويشترط في الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمة بأن لم توطأ حراما لعينه ولو مرة بشبهة أو بتكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلأب معروف في بلد القذف ، واشترط هذا لان اللعان قائم مقام حد القذف في حق الزوج كما يشير اليه ما قدمناه من الخبر لكن بالنسبة إلى كل زوجة على حدة لا مطلقا ألا ترى أنه لو قذف بكلمة أو كلمات أربع زوجات له بالزنا لا يجزى لعان واحد لهن بل لا بد أن يلاعن كلا منهن ، ولو قذف أربع أجنبيات كذلك حد حدا واحداً بهن ، فحتى لم تكن الزوجة ممن يحذفها كان إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق في قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه ، وأما اشتراط كونها ممن له أهلية أداء الشهادة فلا أن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان عندنا خلافا للشافعي فإنه عنده آيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحد يقع ممن كان أهلا لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملك فهو أهل للعان عنده فيكون من كل زوج عاقل وإن كان كافرا أو عبداً •

واستدل على أن اللعان آيمان مؤكدة بقوله سبحانه ( فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله ) وذلك أن قوله تعالى ( بالله ) محكم في اليمين والشهادة محتملة لليمين الأبرى أنه لو قال : أشهد ينزى به اليمين كان يمينًا فيحمل التحمل على المحكم لأن حمله على حقيقته معتذر لأن المهود في الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه ، وكذا المهود شرعا عدم تكرر الشهادة في موضع بخلاف اليمين فان تكرر معهود في القسامة ، ولأن

الشهادة محلها الاثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتهما بأمر واحد فوجب العمل بحقيقة احدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما سمعت من الموجبين •

وامتدل أصحابنا على أنه شهادات مؤكدة بأيمان بالآية أيضا لأن الحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله سبحانه وتعالى (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) أثبت أنهم شهداء لأن الاستثناء من النفي إثبات وجعل الشهداء مجازاً عن الخالفين يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم وهو غير مستقيم لأنه يفيد أنه إذا لم يكن للذين يرمون أزواجهم من يخلف لهم يحلفون لأنفسهم وهذا فروع تصور حالف الانسان غيره ولا وجود له أصلاً فلو كان معنى اليمين حقيقياً لفظ الشهادة كان هذا صارفاً عنه إلى مجازه كيف وهو مجازي لها ولو لم يكن هذا كان إمكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وماتوم كونه صارفاً ما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا : وكل من الحلف لتغيره والحلف لا يجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لرفع الحكم فان جاز شرعية هذين الأمرين في محل بعينه ابتداء جاز أيضاً شرعية ذلك ابتداء بل هي أقرب لعقوبة كون التعدد في ذلك أربعاً بدلاً عما عجز عنه من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا ثبتت عند عدمها أعظم ثبوت قال الله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فغير بعيد أن تشرع عند ضعفها بواسطة تأكيدها باليمين وإلزام اللعنة والغضب إن كان كاذباً مع عدم ترتب وجبها في حق كل من الشاهدين إذ وجب شهادة كل إقامة الحنذ على الآخر وليس ذلك بثابت هنابل الثابت عند الشهادتين هو الثابت بالايمان وهو اندفاع وجب دعوى كل عن الآخر وما يتماثل عندهما ولم يقل بهما لأن هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما ، وأما قوله : واليمين للنفي الخ فمحلها ما إذا وقعت في إنكار دعوى مدع وإلا فقد يخلف على اخبار بأمر نفي أو إثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة ، والحق أنها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما إذا جمع أيماناً على أمر واحد يخبر به فان هذا هو حقيقة كونها مؤكدة للشهادة إذ لو اختلف متعلقهما لم يكن أحدهما مؤكدة للآخره وأورد على اشتراط الأهلية لأداء الشهادة أنهم قالوا : ان اللعان يجري بين الاعيين والفاستين مع أنه لا أهلية لها لذلك . ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعى بين المشهود له وعليه وهنا هو قادر على أن يفصل بين نفسه وزوجته فيكون أهلاً لهذه الشهادة دون غيرها ، وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن الاعى لا يلاعن وعمم القهستاني الأهلية فقال: ولو بحكم القاضى والقاضى يصح القضاء بشهادته وكذا الاعى على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كالولت والنكاح والنسب وهذا بخلاف المحدود بالقذف فانه لا يصح القضاء بشهادته ، ولعل مراد ابن كمال باشا بقوله : لو قضى بشهادة المحدود بالقذف نفذ نفاذ الحكم بصحتها ممن يراها كشافى على ما قيل وهو خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من رجح اليه ، ويشترط كون القذف في دار الاسلام وكونه بصريح الزنا فلا لعان بالقذف باللواط عند الامام وعندهما فيه لعان ولا لعان بالقذف كناية وتعريضاً والقذف بصريحه نحو أن يقال : أنت زانية أو يازانية أو رأيتك تزنين ، والمشهور عن مالك أن القذف بالأولين يوجب الحد والذي يوجب اللعان القذف بالآخر وهو قول الليث . وعثمان . ويحيى بن سعيد ، وضعف بأن الكل رمى بالزنا وهو السبب كما تدل عليه الآية فلا فرق ، وبمنزلة القذف بالصريح نفي نسب ولدها منه أو من غيره •

وفي المحيط والمبتغى إذا نفي الولد فقال: ليس هذا بابني ولم يقذفها بالزنا لالمان بينهما لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوطء شبهة وهو احتمال ساقط لا يلتفت إليه كما حققه زين في البحر ، ويشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجامع القاضى كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقه فانه لدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاث أيضا، وإذا كان القذف بنفي الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تبين أن الولد ليس منه لما في السكوت أو الاقرار من استلحاق نسب من ليس منه وهو حرام كنفى نسب من هو منه ، فقد روى أبو داود . والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت آية الملاعة : وأما امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شيء وإن يدخلها الله تعالى جنته وأما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عز وجل عنه يوم القيامة وفضحه على رؤس الأولين والآخرين ، وإن احتمل أن يكون الولد منه فلا يجب بل قد يباح وقد يكون خلاف الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه ، وقد يضعف الاحتمال الى حد لا يباح معه النفي كأن أنت امرأته المعروفة بالعقاف بولد لا يشبهه فغن أبي هريرة **«أن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتى ولدت غلاما أسودا فقال : هل لك من إبل ؟ قال : نعم قال ما ألوانها ؟ قال : حمرا قال : فهل فيها أورك ؟ قال : نعم قال : فكيف ذلك ؟ قال : نزع عرق قال : فلعن هذا نزع عرق »** وذكروا فيما إذا كانت متهمة برجل فأنت بولد يشبهه وجهين إباحة النفي وعدمها ، وأما القذف بصريح الزنا فتح التحقق يباح ويجوز أن يستتر عليها وبمسكها لظاهر ما روى من أن رجلا قال: يارسول الله إن امرأتى لا ترد يد لامس قال طلقها قال : اني أحبها قال: فامسكها ، وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقق لا يباح ذلك ، والافضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتستتر الامر وللحاكم أن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهى رجلان لا رجل وامرأتان اذ لاشهادة للنساء في الحدود ، ومافي النهروالدر المتتقى من جواز ذلك سبق فلم لاعن ان كان مصرأ وعجز عن البينة على زناها أو على اقرارها به أو على تصديقها له أو أقام البينة على ذلك ثم عمى الشاهدان أو فسقا أو ارتدا وهذا بخلاف ما إذا مانا أو غابا بعد ما عدلأ فانه حينئذ لا يقضى باللعان فان امتنع حبسه الحاكم حتى تبين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيجحد ، وعند الشافعى ان امتنع حد حد القذف وكذا اذا لاعن فامتعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب على ما قبل ، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه ، وكما لالمان مع التصديق اذا كان بلفظ صدقت لاحد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجامع متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصدأ وبالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درته فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد وكذا يندفع بذلك كما في كافي الحاكم الحد عن قاذفها بعد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولالمان أيضا وهو ولد هما لأن النسب انما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحى الوقاية والنقابة من أنها اذا صدقته ينتفى غير صحيح كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر ووجه قول الشافعى بالحد عند الامتناع أن الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله سبحانه : (والذين يرمون المحصنات) الخ الا أنه يتمكن من دفعه فيما اذا كانت المقذوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فالذم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعد ما أوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فاذا امتعت حدث للزنا ويشير إليه قوله

سبحانه وتعالى : (ويدرأ عنها العذاب) ووجه قولنا إن قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهم) الى قوله تعالى : (فشهادة أحدهم) الخ يفهم منه كيفما كانت القراءة أن الواجب في قذف الزوجات اللعان ولا ينكر ذلك إلا ما كبر فاما أن يكون ناسخاً أو مخصصاً لعموم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخاً لتراخي نزوله كما تشهد له الاخبار الصحيحة والمخصص لا يكون متراخي النزول وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات إنما هو ما تضمنته الآية من اللعان حال قيام الزوجية كما هو الظاهر فلا يجب غيره عند الامتناع عن ايفائه بل يجبس لا يفاؤه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس وإذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب حمله عليه .

قيل : والعجب من الشافعي عليه الرحمة لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وان كان عبداً فاسقاً، وأعجب منه أن اللعان يمين عنده وهو لا يصلح لإيجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب وأسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه وأوجب به الرجم الذي هو أغلظ الحدود على المرأة، فان قال : إنما يوجب عليها لتكولها بامتناعها عن اللعان قلنا: هو أيضاً من ذلك العجب فان كون التكول إقراراً فيه شبهة والحد ما يدفع بها مع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة، ثم إن هذه الشبهة أثرت عنده في منع إيجاب المسال مع أنه ثبت مع الشهية فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتاً وأكثراً مشروطاً انتهى، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلاً عن الاسدي جاني أنها يجسدان إذا امتنع عن اللعان بعد الثبوت، ثم قال : وينبغي حمله على ماذا لم تعف المرأة كما في البحر، وعندي في حبسها بعد امتناعه نوع اشكال لأن اللعان لا يجب عليها الا بعد لعانه فقله ليس امتناعاً لحق وجب عليها انتهى . وأجاب الطحطاوي بأنه بعد الترافع منها صار إضاء اللعان حق الشرع فاذا لم تعف وأظهرت الامتناع تجبس بخلاف ما إذا أبي هو فقط فلا تجبس انتهى •

وقيل : ليس المراد امتناعها في آن واحد بل المراد امتناعه بعد المطالبة به وامتناعها بعد لعانه فتأمل . والمتبادر من الشهادة ما كان قولاً حقيقة ، ولذا قالوا : باللعان لو كانا آخرين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد، وعلل أيضاً بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقاً والحد يدرأ بالشبهة وكتابة الآخر في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها، وذكروا لوطراً الحرس بعد اللعان قبل التفریق فلا تفریق ولا حد، ويشعر ظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضي بأمرها فلا عنت قبله فقد أخطأ السنة ولا يجب كما في الغاية أن تعيد لعانها بعد وبه قال مالك .

وفي البدائع ينبغي أن تعيد لأن اللعان شهادة المرأة وشهادتها تقدر في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعى في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له ، ونقل ذلك عن الشافعي . وأحمد عليهما الرحمة . وأشهب من المالكية ، والوجه ما تقدم فقد أعقب في الآية الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة عنها العذاب فيكون هذا المجموع بعد الرمي، وليس في الآية ما يدل على الترتيب بين أجزاء المجموع، وهذا نظير ما قرره بعض أجلة الأصحاب في قوله تعالى ( إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ) الآية في بيان أنه لا يدل على فرضية الترتيب كما يقوله الشافعية ، وظاهر الآية أنه لا يجب في لعانه ان يأتي بضمير المخاطبة ولا في لعانها أن تأتي بضمير المخاطب، وفي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به الفاضل فيشهد أربع مرات يقول في كل مرة: أشهد بالله إنى لمن الصادقين فيما رميته به من الزنا ويقول في الخامسة: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رميته به من الزنا يشير في جميع ذلك ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول في كل مرة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رمانى به من الزنا وتقول في الخامسة: غضب الله عليا إن كان من الصادقين فيما رمانى به من الزنا والاصل فيه الآية ، وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يأتي بلفظة المواجهة ويقول فيما رميته به من الزنا أى وتأتى به بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبين فيما رميته به من الزنا لأنه انقطع للاحتمال وهو احتمال اضمار مرجع للضمير الغائب غير المراد ، ووجه الاول أن لفظه المعايبة إذا انضمت اليها الاشارة انقطع الاحتمال، وعن الليث أنه يكتب في اللعان بالكيفية المذكورة في الآية ويأتى الملاعن مكان ضمير الغائب بضمير المتكلم في شهادته مطلقا وتأتى الملاعنة بذلك في شهادتها الخامسة فتدخل على (على) بياء الضمير، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا يحتاج إلى زيادة فيما رميته به من الزنا في شهادته وإلى زيادة فيما رمانى به من الزنا في شهادتها، وما ذكر من الاتيان بضمير المتكلم هو الظاهر ولم يوثق به في النظم الكريم لتنسق الضمائر وتكون في جميع الآية على طرز واحد مع ما في ذلك من نكتة رعاية التالى على ما قبله ، وليس في الآية التغيرات أصلا كما توهم بعض من أدركناه من فضلاء العصر، وأما ما يشير من عدم الاحتياج إلى زيادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك الزيادة فيما رقع في زمانه عليه السلام من اللعان بين هلال و زوجته على ما في بعض الروايات ، وذكر الاصحاب أنه يزيد في صورة اللعان بالقذف بنى الولد بعد قوله: لمن الصادقين قوله فيما رميته به من نفي الولد وانها تزيد بعد لمن الكاذبين قولها: فيما رميته به من نفي الولد: ولو كان القذف بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامران ، ونقل أبو حيان عن مالك أن الملاعن يقول: أشهد بالله إنى ربيت زنى والملاعنة تقول أشهد بالله ما رانى أذى وعن الشافعى أن الزوج يقول: أشهد بالله انى لصادق فيما ربيت به زوجتى فلانة بنت فلان ويشير اليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم يقعد امامه ويذكره الله تعالى فان رآه يريد أن يرضى أمر من يضع يده على فيه فان لم يتمتع تركه وحيداً يقول الخامسة ويأتى بياء الضمير مع (على) وإن كان قد قذفها باحد يسميه بعينه واحدا أو اثنين في كل شهادة، وإن نفي ولدها زاد وإن هذا الولد ولد زنا ما هو منى، والتخويف بالله عز وجل مشروع في حق المتلاعنين، فقد صح في قصة هلال أنه لما كان الخامسة قيل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فان عذاب الدنيا أسهل من عذاب الآخرة وان هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب ، وقيل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا • وفي ظاهر الآية رد على الشافعى عليه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما وذلك لأن المتبادر انها تشهد الشهادات وهي زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها، والذي ذهب اليه أبو حنيفة عليه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعيه عن الملاعن فانطلقا فذاك وإن لم يطلقها بانت بتفريق الحاكم وإن لم يرضيا بالفرقة، ولو فرق خطأ بعد وجود الأكثر من كل منهما صح، ويشترط كون التفريق بحضورهما وحضور الوكيل كحضور الاصيل ويتوارثان قبله، ولو زالت أهلية اللعان بعده فان كان بما يرجي زواله يكون فرق والا لا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنها وان أكذب نفسه من بعد اللعان والتفريق وحده أم لم يحد يحل له تزوجها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبدا وثبتت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة، وأدلة هذه الاقوال وما عليها تطالب من كتب الفقه المبسوطة، واستدل بشروعية اللعان على جواز الدعاء باللعن على كاذب معين فان قوله: (لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه وتعليقه على ذلك لا يخرج عن التعمين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا ولو كان كاذبا فلا يحل له، واستدل الخوارج على أن الكذب كفر لاستحقاق من يتصف به اللعن وكذا الزنا كفر لاستحقاق فاعله الغضب فان كلا من اللعن والغضب لا يستحقه إلا الكافر لأن اللعن الطرد عن الرحمة وهو لا يكون إلا لكافر والغضب أعظم منه، وفيه أنه لا يسلم أن اللعن في أي موضع وقع بمعنى الطرد عن الرحمة فانه قد يكون بمعنى الاسقاط عن درجة الابرار وقد يقصد به اظهار خساسة الملعون، وكذا لا يسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم به (ولو لافضل الله عليكم ورحمته وإن الله تواب حكيم) التفات إلى خطاب الرامين والمرميات بطريق التغليب لتوفية مقام الامتنان حقه، وجواب (لولا) محذوف لتحويله حتى كأنه لا توجد عبارة تحيط ببيانه، وهذا الحذف شائع في كلامهم ه

قال جرير: كذب العوذل لوراين مناخنا بحزير رامة والمطى سوام

ومن أمثالهم لوزات سوار لطمتني فكأنه قيل: لولا تفضله تعالى عليكم ورحمته سبحانه وأنه تعالى مبالغ في قبول التوبة حكيم في جميع أفعاله وأحكامه التي من جملتها ما شرع لكم من حكم اللعان لئلا يحيط به نطق البيان، ومن جملة أنه تعالى لولم يشرع لهم ذلك لوجب على الزوج حد القذف مع أن الظاهر صدقه لأنه أعرف بحال زوجته وأنه لا يفترى عليها لاشترأ كهما في الفضاحة، وبعد ما شرع لهم لوجعل شهاداته موجبة لحد الزنا عليها لقات النظر إليها، لوجعل شهادتها موجبة لحد القذف عليه لقات النظر له، ولأرب في خروج الكل عن سن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجزم بكذب أحدهما احتمارته لما توجه اليه من العائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهاداته من العذاب بما هو أتم بآدائه عنه وأطم وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة ما لا يخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب فهو امبالواالستر عليه في الدنيا ودره الحد عنه وتعريضه للتوبة حسبا بغيره عنه التعرض لعنوان توابيته تعالى فسبحانه ما أعظم شأنه وأوسع رحمته وأدق حكمته قاله شيخ الاسلام، وعن ابن سلام تفسير الفضل بالاسلام ولا يخفى أنه مالا يقتضيه المقام، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لوجعلت الجملة تديلا لجميع ما تقدم من الآيات وفيه من البعد ما فيه (إن الذين جاءوا بالإفك) أي بالبلغ ما يكون من الكذب والافتراء وكثيرا ما يفسر بالكذب مطلقا، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك، وجزر فيه ففتح الهمزة والغاء وأصله من الأفك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكذب مصروف عن الوجه الذي يحق، والمراد به ما فاك به الصديقة أم المؤمنين رضی الله تعالى عنها على أن اللام فيه للهدوء وجزر حمل على الجنس قيل فيفيد القصر كأنه لافك إلا ذلك الافك، وفي لفظ المحج اشاره إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من غير أن يكون له أصل، وتفصيل القصة ما أخرجه البخارى وغيره عن عروة عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج اقرع بين أزواجه فإيهن خرج سهمها خرج بها رسول الله



ﷺ معه - قالت عائشة - فافرع بيننا في غزوة (۱) غزاها فخرج سهمي فخرجت مع رسول الله ﷺ بعد ما نزل الحجاب فانا أحمل في هودجى وأزل فيه فسرنا حتى إذا فرغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تلك وقفل ودنونا من المدينة قافلين أذن ليلة بالرحيل فشبته حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأنى أقبلت إلى رحلى فإذا عقدى من جزع ظفار قد انقطع فالتست عقدى وحسبى ابتغاؤه وأقبل الرهط الذى كانوا يرحلون لى فاحتملوا هودجى فرحلوه على بعيرى الذى كنت ركبت وهم يحسبون أنى فيه وكان النساء إذ ذاك خفافا لم يشغلن اللحم إنما نأكل العلقه من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدى بعد ما استمر الجيش فجثت منازلهم وليس بها داع ولا مجيب فامت منزلى الذى كنت به وظننت انهم سيقفدون فى جرحهون إلى فيدنا أنا جالسة فى منزلى غلبتني عيني فنمت وكان صفوان ابن المعطل السلى ثم الذكوانى من وراء الجيش فادلج فأصبح عند منزلى فرأى سواد انسان نائم فأتانى فرفضى وكان يرانى قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفنى فغمرت وجهى بلبابى والله ما كلمنى كلمه ولا سمعت منه كلمه غير استرجاعه حين أتاه رحلته فرطى على يديها فركبتها فانطلق يقود بى الراحلة حتى أتينا الجيش بعد ما نزلوا موغرين فى نحر الظهيرة فهلك فى من ملك وكان الذى تولى الافك عبد الله بن أبى بن سلول فقدما المدينة فاشتكيت حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى قول أصحاب الافك لأشهر بشىء من ذلك وهو يربىنى فى وجمعى أنى لا أعرف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللطف الذى كنت أرى منه حين أشتكى إنما يدخل على رسول الله ﷺ فيسلم ثم يقول: كيف تبيكم؟ ثم ينصرف فذلك الذى يربىنى ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعد ما نمت فخرجت معى أم مسطح قبل المناصع وهو ممتبرنا وكنا لا نخرج إلا ليلا إلى ليل، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من بيوتنا وأمرنا أمر العرب الأول فى التبرز قبل الغائط فكنا نتأذى بالكنف أن نتخذها عند بيوتنا فانطلقت انا وأم مسطح وهى ابنة أبى رهم بن عبد مناف وأما بنت صخر بن عامر خالة أبى بكر الصديق وابنها مسطح بن أئانة فأقبلت أنا وأم مسطح قبل بيتى قد فرغنا من شأننا فعمثرت أم مسطح فى مرطها فقالت: أمس مسطح فقلت لها: بئس ما قالت أتسبين رجلا شهد بدرًا؟ قالت: أى هتاه أولم تسمعى ما قال؟ قالت: قلت وما قال؟ فأخبرتني بقول أهل الافك فازددت مرضا على مرضى فلما رجعت إلى بيتى ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال: كيف تبيكم؟ فقلت: أتأذن لى أن آتى أبوى؟ قالت: وأنا حينئذ اريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت: فاذن لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجئت أبوى فقلت لأمى (۲): يا أمته ما يتحدث الناس؟ قالت: يا بنية هونى عليك فوالله لقلبا كانت امرأة أقط وضيفة عند رجل ولها ضرائر الا كثرن عليها قالت: فقلت سبحان الله ولقد تحدثت الناس بهذا قالت: فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم حتى أصبحت أبكى فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ابن أبى طالب وأسامة بن زيد حين استلبت الوحى يستأمرهما فى فراق أهله قالت: فاما أسامة بن زيد فأشار على رسول الله ﷺ بالذى يعلم من براه أهله بالذى يعلم لهم فى نفسه من الود فقال: يا رسول الله أهلك وما نعلم الا خيرا وأما على بن أبى طالب فقال: يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

(۱) هى غزوة بنى المصطلق وكانت فى سنة ست اه منه (۲) هى ام رومان زينب بنت دهمان اه منه

الجارية تصدقك قالت : فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال : أى بريرة هل رأيت من شئ يريك؟ قالت بريرة : لا والذى بعنك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تمام عن عجين أهلها فتأتى الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي بن سلول قالت : فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر : يا معشر المسلمين من يعذرنى من رجل قد بلغنى أذاه فى أهل بيتى ؟ فوالله ما علمت على أهلى إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلى إلا مسمى فقام سعد بن معاذ الأنصارى فقال : يا رسول الله أنا أعذرك منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك قالت : فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد : كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام أسيد بن حضير وهو ابن عم سعد فقال لسعد بن عبادة : كذبت لعمر الله لقتلته فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحبان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتلوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا وسكت قالت : فكثت يومى ذلك لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم قالت : فأصبح أبواى عندى وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقأ لى دمع بظناني أن البكافائق كبدى قالت : فبينما هما جالسان عندى وأنا أبكى فاستأذنت على امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكى معى قالت : فبينما نحن على ذلك دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس قالت : ولم يجلس عندى منذ قبل فى ما قبل قبلها وقد لبث شهرا لا يوحى اليه فى شأنى قالت : فتشهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جلس ثم قال : أما بعد يا عائشة فإنه قد بلغنى عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت آلمت بذنب فاستغفرى الله وتوب الى الله فان العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب الى الله تاب الله عليه قالت : فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقالته فاص دمعى حتى ما أحس منه قطرة فقلت : لآبى أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال : والله ما أدرى ما أقول لرسول الله فقالت لآمى : أجبى رسول الله قالت : ما أدرى ما أقول لرسول الله قالت : فقالت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ كثيرا من القرآن : لى والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر فى أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم : لى برية والله يعلم أنى برية لا تصدقونى ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه برية لتصدقننى والله لا أجد لى ولكم مثلا إلا قول أبى يوسف (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) فاضطجعت على فراشى وأنا حينئذ أعلم أنى برية وأن الله مبرئى ببراءتى ولكن ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحيا يتلى وشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بامرئيتى ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ فى النوم رؤيا يبرئنى الله بها قالت : فوالله ما رام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليتحدر منه مثل الخمان من العرق وهو فى يوم شات من نقل القول الذى ينزل عليه قالت : فلما سرى عن رسول الله ﷺ سرى عنه وهو يصحك فكان أول طبة تكلم بها : يا عائشة أما الله فقد بركت فقالت أمى قولى اليه فقالت : والله لا أقوم ولا أحد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالإفك) المشر الآيات كلها ، والظاهر أن قوله تعالى :

(عُصْبَةٌ مِنْكُمْ) خير إن واليه ذهب الحوفي . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاءوا) والخير جملة قوله تعالى : (لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ) والتقدير إن فعل الذين وهذا أنسق في المعنى وأكثر فائدة من أن يكون (عصبة) الخبر انتهى ، ولا يخفى أنه تكلف ، والفائدة في الاخبار على الأول قيل : التسلية بأن الجائين بذلك الافك فرقة متمصبة متعاونة وذلك من امارات كونه إنفكا لأصله ، وقيل : الأولى أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شرذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخير ، وفيه نظر •

والخطاب في (منكم) على ما أميل اليه لمن ساء ذلك من المؤمنين ويدخل فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وأبو بكر . وأم رومان . وعائشة . وصفوان دخولا أوليا ، وأصل العصبة الفرقة المتمصبة قلت أو كثرت وكثير إطلاقها على العشرة فما فوقها إلى الاربعين وعليه اقتصر في الصحاح ، وتطلق على أقل من ذلك ففي مصحف حفصة عصبة أربعة . وقد صح أن عائشة رضی الله تعالى عنها عدت المناق عبد الله ابن أبي ابن سلول . وحمنة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضی الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أئانة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من يرأ حسان وهو خلاف مافي صحيح البخارى وغيره • نعم الظاهر أنه رضی الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعنه الله تعالى ، وقد جاء أنه رضی الله تعالى عنه اعتذر عما نسب اليه في شأن عائشة رضی الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان ماترن بريية	وتصبح غرثي من لحوم الغوافل
حليبة خير الناس ديناً ومنصبا	نبي الهدى ذى المكرمات الفواضل
عقيلة حى من لؤى بن غالب	كرام المساعى مجدم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها	وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذى قدز عمتمو	فلا رفعت سوطى إلى أناملى
وكيف وودى ما حيدت ونصرتى	لآل رسول الله زين المحافل
له رتب عال على الناس كلهم	تقاصر عنه سورة المتطارول
فان الذى قد قيل ليس بلائط	ولكنه قول امرى بى (١) ماحل

وكانت عائشة رضی الله تعالى عنها تكرمه بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أشدها أول هذه الايات : لئن كنت لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضی الله تعالى عنها كانت تأذن لحسان وتدعو له بالسادة وتقول : لا تؤذوا حسانا فإنه كان ينصر رسول الله ﷺ بلسانه • وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي عنها أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما مثلت به إلا رجوت له الجنة قوله لأبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجوت محمدا وأجبت عنه	وعند الله في ذاك الجزاء
فان أبى ووالدتى وعرضى	لعرض محمد منكم وقاء
أنشتمه ولست له بكفو	فشركا لخيرا الفداء

(١) يقال محل به إذا سعى إلى السلطان فهو ماحل اه منه

لساني صارم لا عيب فيه وبحرى لا تسكدره الدلاء

وعده بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعه ولم نر فيه نقلا صحيحا ، وقيل إنه خطأ ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم وعن ينتمى إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبى لانه عن ينتمى إلى الاسلام ظاهرا وإن كان كافرا في نفس الامر : وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج مخرج الأغلب وأغلب أولئك العصابة مؤمنون مخلصون ، وكذا الخطاب في (لا تحسبوه شرا لكم) وقيل : الخطاب في الأول للمسلمين و في هذا لسيد الخطابين رسول الله ﷺ ، ولأبى بكر. وعائشة. وصفوان رضى الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتساويتهم وأخرج ابن أبى حاتم . والطبراني عن سعيد بن جبير أن الخطاب في الثانية لعائشة . وصفوان ، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالإفك وتكلف للخيرية ما تكلف ، ولعل نسبة إلى الحسن لا تصح ، والظاهر أن ضمير الغائب في (لا تحسبوه) عائد على الإفك ة

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المفهوم من ( جاؤا ) وعلى مانال المسلمين من الغم والحل كما ترى ، وعلى ما ذهب اليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذى هو الاسم في الحقيقة ؛ ونهوا عن حسابان ذلك شرهما إراحة بلهلم باراحة ما يوجب استمرار بلهلم ، وأردف سبحانه النهى عن ذلك بالاضراب بقوله عز وجل ( بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ) اعتناء بأمر التسلية ، والمراد بل هو خير عظيم لكم لتبليكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عز وجل بانزال ما فيه تعظيم شأنكم ، وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحرزكم ، والآيات المنزلة في ذلك على ماسمعت آتفا عن عائشة رضى الله تعالى عنها عشرة •

وأخرج ابن أبى حاتم عن سعيد بن جبير أنه قال : نزلت ثماني عشرة آية متواليات بتكذيب من قذف عائشة وبراءتها . وأخرج الطبراني عن الحكم بن عتيبة قال : إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ ( الخبيثات للخبيثين ) وكان الخلاف مبنى على الخلاف في رؤس الآى ، وفي كتاب العدد للدانى ما يوافق المروى عن ابن جبير •

( كُلُّ أَمْرٍ مِنْهُمْ ) أى من الذين جاؤا بالإفك ( مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ) أى جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ما خاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضى بتأسيع وبعضهم أقل • ( وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ ) بكسر الكاف . وقر الحسن ، والزهرى . وأبو رجاء . ومجاهد . والأعشى . وأبو البرهم . وحديد . وابن أبى عبله . وسفيان الثوري . ويزيد بن قطيب . ويعقوب . والزعفرانى . وابن مقسم . وعمرة بنت عبد الرحمن . وسورة عن السكاسى . ومحبوب عن أبى عمرو ( كبره ) بضم الكاف وهو مكسور هاء صدران لكبر الشيء عظم ومعناها واحد ، وقيل : الكبر بالضم المعظم والكسر البداءة بالشيء ، وقيل : الإثم ، والجمهور على الأول أى والذى تحمل معظمه ( مِنْهُمْ ) أى من الجائئين به ( لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١١ ) في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط ، وفي التعبير بالموصل وتكريرا لاسناد وتنكير العذاب ووصفه بالمعظم من توبيل الخطاب ما لا يخفى ، والمراد بالذى تولى كبره كفى صحيح البخارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها عبدالله بن أبى عليه اللعنة وعلى ذلك أكثر المحدثين •

وكان لعنه الله تعالى يجمع الناس عنده ويذكر لهم ما يذكر من الافك وهو اول من اختلقه وأشاعه لامعانه في عداوة رسول الله ﷺ ، وعذابه في الآخرة بعد جملة في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بمسسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الاشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البراءة لعائشة وبعث إلى عبد الله بن أبي نجيح به فضر به عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان. ومسطح. وحمئة فضر براضبا وجيما ووجتوا في رقابهم ، وقيل: حدداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلاً لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البيت عليه تأخيراً جزائه إلى يوم القيامة كما أنه لم يلتزم إقامة البيت على نفاقه وصدور ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر . وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحدهم جاء بالأفك إذ لم يكن إقرار ولم يلتزم إقامة بيته . وفي البحر أن المشهور حد حسان . ومسطح . وحمئة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في آيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله  
وحمئة إذ قالوا هجيراً ومسطح  
تماطوا برجم الغيب أمر نبيهم  
وسخطة ذي العرش الكريم فانزحوا  
وآذوا رسول الله فيما فجعلوا  
مخازي بقي بموها وفضحوا  
وصب عليهم محصداً كأنها  
شايب قطرم ذرى المزن تسفح

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخاري أيضاً عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشبب وقال : حسان (البيت) قالت : لكنك لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأى عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الأخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم اليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعني الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه أنه يتكلم في ذلك ، فإنه يروى أنه ضربه بالسيف على رأسه لذلك والآيات (١) عرض فيها به وبمن أسلم من العرب من مضر وأشد :

تلقى ذباب السيف مني فأنى  
غلام إذا هوجيت لست بشاعر  
ولكنني أحمى حماي وأتقى  
من الباهت الرأي البرى الظواهر

وكاد يقتله بتلك الضربة . فقد روى ابن اسحق أنه لما ضربه وثب عليه ثابت بن قيس بن شماس فجمع يديه إلى عنقه بحبل ثم انطلق به إلى دار بني الحرث بن الخزرج فلقيه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : أما اعجبك ضرب حسان بالسيف والله ما أراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجترأت اطلق الرجل فاطقه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يا رسول الله ما ذاني وهجاني فاحتملني الغضب فضرته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا حسان اتشوهت على قومي بعد أن هداهم الله تعالى للإسلام

(١) ذكرها ابن هشام في السيرة اه منه

ثم قال : احسن يا احسان في الذى اصابك فقال : هي لك يا رسول الله فعوضه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منها بيرحاً . وكان طلحة بن سهل اعطاها إياه عليه الصلاة والسلام ووجهه ايضا سيرين امة قبطية فولدته عبد الرحمن بن حسان ه

وفي رواية في صحيح البخارى عن عائشة ايضا رضى الله تعالى عنها انها قالت في ( الذى تولى كبره منهم ) هو أى المناقق ابن أبى . وحنه ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المناقق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأتى إرادة المتعدد افراد الموصول لما في الكشف من أن ( الذى ) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق أو نظرا إلى أن صورته صورة المفرد ، وقد جاء افراده في قوله تعالى ( والذى جاء بالصدق وصدق به ) وجمعه في قوله سبحانه ( وخضتم كالذى خاضوا ) والمشهور جواز استعمال ( الذى ) جمعا مطلقا . واشترط ابن مالك في التسهيل أن يرد به الجنس لاجمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، وهذا ولا يخفى أن إرادة الجمع هنا لا تخلو عن بعد ، والذى اختاره إرادة الواحد وأن ذلك الواحد هو عدو الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ابن أبى ، وقد روى ذلك الزهرى عن سعيد بن المسيب . وعروة بن الزبير . وعلقمة بن وقاص وعبد الله بن عتبة وكلهم سمع عائشة تقول ( الذى تولى كبره ) عبد الله بن أبى ، وقد تظافرت روايات كثيرة على ذلك ، والذاهبون اليه من المفسرين أكثر من الذاهبين منهم إلى غيره . ومن الافك الناشئ من النصب قول هشام بن عبد الملك عليه من الله تعالى ما يستحق حين سئل الزهرى عن ( الذى تولى كبره ) فقال له : هو ابن أبى كذبت هو على . يعنى به أمير المؤمنين علي بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه . وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى وابن مردويه . والبيهقى في الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ماروى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لأخيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يارسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك ه وفي رواية أنه قال : يارسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفي رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدق رسول الله ﷺ وليس في ذلك شيء مما يصلح مستنداً لذلك الاموى الناصي ، وجل غرض الامير ما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ما هو فيه من القم غاية ما في الباب أنه لم يسلك في ذلك مسلك أسامة وهو أمر غير متعين ، ومن دقق النظر عرف مغزى الامير كرم الله تعالى وجهه وأنه بعيد عما يزعمه النواصب بعد ما بين المشرق والمغرب فليتبدر ( لولا إذ سمعتموه ) التفات إلى خطاب الحاضرين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما في لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولنا كيد التوبيخ عندل إلى الغيبة في قوله تعالى : ( ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا ) لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناباتهم لغيرهم بل بالتوسل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عليه وبقتضيه اقتضاء تلسا وبرجرهم عن ضده زجرأ بليغا وهو الايمان وكونه مما يحملهم على احسان الظن ويكفهم عن إساءته بأنفسهم أى بأبناء جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى ( ولا تذلوا انفسكم ) وقوله سبحانه ( ثم انتم هؤلاء تقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه بما لا ريب فيه فالخلافه بموجب ذلك الوصف أقيح وأشنع والتوبيخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حمنة؛ ثم إن كان المراد بالايان الايمان الحقيقي فاجابه لما ذكر واضح والتوبيخ خاص بالمتصفين به، وإن كان مطلق الايمان الشامل لما يظهره المناقون أيضا فاجابه له من حيث أنهم كانوا يحتجرون عن إظهار ما ينافي مدعاهم فالتوبيخ حينئذ متوجه إلى الكل، والنكتة في توسط معمول الفعل المحضض عليه بينه وبين أداة التحضيض وإن جاز ذلك مطلقا أى سواء كان المعمول الموسط ظرفا أو غيره تخصيص التحضيض بأول وقت السماع وقصر التوبيخ واللوم على تأخير الايتان بالمحضض عليه عن ذلك الآن والتردد فيه ليفيد أن عدم الايتان به رأسا في غاية ما يكون من القباحة والشناعة أى أن الواجب على المؤمنين والمؤمنات أن يظنوا أول ما سمعوا ذلك الافك من اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تعلم وتردد باهل ملتهم من آحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا (وَقَالُوا) في ذلك الآن (هَذَا افْكٌ مِّنْ ۙۛۛ) أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأهل المؤمنين حليلة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهماه ويجوز أن يكون المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيرا باهل ملتهم عائشة. وصفوان وقالوا الخ (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) إما من تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك الزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا (فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ) الأربعة، وكان الظاهر فإذ لم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما في النظم الجليل لزيادة التقرير (قَالُوا لَكَ) إشارة إلى الخائضين، وما فيها من معنى البعد للايدان يبعد منزلتهم في الفساد أى فاولئك المضدودون (عِنْدَ اللَّهِ) أى في حكمه وشرعته (هُمُ الكَاذِبُونَ ۙۛۛ) أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق في الشرع الواقع، وقيل: المعنى فاولئك في علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع في نفس الأمر لأن الآية في خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الافك فيها غير مطابق للواقع في نفس الأمر في علمه عز وجل ۝

وتعقب بان خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم مع أن ظاهر التقييد بالظرف أبى ذلك، وجعله من قبيل قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) خلاف الظاهر، وإيما كان فالخصر للبالغة، وإما كلام مبتدا مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً لسكون ذلك إفكا (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ) أى تفضله سبحانه (عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ) إياكم (فِي الدُّنْيَا) بفنون النعم التي من جعلتها الامهال للتوبة (و) في (الآخِرَةِ) بضروب الآلاء التي من جعلتها العفو والمغفرة بعد التوبة، وفي الكلام نشر على ترتيب الالف، وجوز ان يتعلق (في الدنيا والآخرة) بكل من فضل الله تعالى ورحمته، والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة في كلا الدارين (لَمَسَّكُمْ) عاجلا (فِي مَا أَقْسَمْتُمْ فِيهِ) أى بسبب ما خستم فيه من حديث الافك ۝ والايهام لتحويل امره واستهجان ذكره يقال أفاض في الحديث وغاض وهضب واندفع بمعنى، والافاضة في ذلك مستعارة من إفاضة الماء في الاناء، و(لولا) امتناعية وجوابها (لمسكم) (عَذَابٌ عَظِيمٌ ۙۛۛ)

يستحقر دونه التوبيخ والجلد ، والحطاب لعير ابن ابي من الحاضرين ، وجوز ان يكون لهم جميعا .  
وتعقب بأن ابن ابي رأس المناقنين لاحظ له من رحمة الله تعالى في الآخرة لانه مخذلي في الدرك الاسفل  
من النار ( اذ تَلَقَّوْهُ بِالسِّنِّكُمْ ) بحذف إحدى التائين و ( إذ ) ظرف المس ، وجوز ان يكون ظرفا لافضتم  
وليس بذاك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقىكم ما أفضتم فيه من الأوك وأخذ  
بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعاني إلا أن في التلقى معنى الاستقبال  
وفي التلقف معنى الحطف والإخذ بسرعة وفي التلقن معنى الخذق والمهارة . وقرأ أبي رضى الله تعالى عنه ( تَلَقَّوْهُ )  
على الأصل ، وشد التاء البزى ، وأدغم الذال في التاء نحو بيان . وحزرة .

وقرأ ابن السميعة ( تَلَقَّوْهُ ) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارع القى ، وعنه ( تَلَقَّوْهُ ) بفتح التاء  
والقاف وسكون اللام مضارع لقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن عمر .  
وزيد بن علي بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من لوق الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من  
زعم ان لوق إذا كان بمعنى كذب لا يكون متعديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاء ابو حيان ولذا جعل  
ذلك من باب الحذف والإيصال والأصل تَلَقَّوْهُ فِيهِ ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك  
وتقول : اللوق الكذب ، وقال ابن ابي مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لانه نزل فيها .

وقال ابن الانبارى : من لوق الحديث انشأه واخترعه ، وقيل : من لوق الكلام دبره ، وحكى الطبرى .  
وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من اللوق الذى هو الاسراع بالشيء بعد الشئ كعدد فى اثر عدد وكلام فى اثر كلام ويقال :  
ناقة ولقى سريعة ، ومنه الألو لالجنون لان العقل باب من السكرن والتماك والجنون باب من السرعة والتماك  
وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما فى الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والإيصال والأصل تسرعون  
فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . و أبو جعفر ( تَلَقَّوْهُ ) بفتح التاء وهمزة سا كنة بعدها لام سا كنة من الاق  
وهو الكذب . وقرأ يعقوب فى رواية المازنى ( تَلَقَّوْهُ ) بتاء فوقانية مكسورة بعدها باء ولام مفتوحة كأنه  
مضارع ولقى بكسر اللام كما قالوا تيجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ ( اذ تَلَقَّوْهُ )  
من تقفت الشئ اذا طلبته فادركته جاء مثقلا ومخففا أى تصيدون الكلام فى الافك من ههنا ومن ههنا .  
وقرى ( تَلَقَّوْهُ ) من قفاه إذا تبعه أى تبعوه .

( وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ) أى تقولون قولاً مختصاً بالافواه من غير أن يكون له  
مصدق ومنشأ فى القلوب لانه ليس تعبيراً عن علم به فى قلوبكم فهذا كقوله تعالى ( يقولون بأفواههم  
ما ليس فى قلوبهم ) .

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه ( تقولون بأفواهكم ) توبيخاً كقولك : أتقول ذلك بملء  
فمك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازماً كالعالم ، وقد قيل هذا فى قوله سبحانه ( بدت البغضاء  
من أفواههم ) وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال فائدة ذكر ( بأفواهكم ) أن لا يظن أنهم قالوا ذلك بالقلب لان  
القول يطلق على غير الصادر من الأفواه كما فى قوله تعالى ( قلنا أتيننا طائمتين ) وقول الشاعر :

امتلاً الحوض وقال قطنى مهلاً رويداً قد ملات بطنى



فہو تا کیدل دفع الحجار ، و انت تعلم ان السياق يقتضى الاول واليه ذهب الرنخشري ، وكان الظاهر وتقولونه بافواكم لانه عدل عنه الى ما في النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا ﴾ سهلاً لا تبعة له : ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ۝ ۱۵ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر واستجرار العذاب ، والجمتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالستمم والتحدث به من غير روية وفكر وحسبانهم ذلك بما لا يعابيه وهو عند الله عز وجل عظيم •

﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ من اخترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيباً له وتحويلاً لما ارتكبه ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ ﴾ أى ما يمكننا وما يصدر عنا بوجه من الوجوه التكلم ﴿ بهذا ﴾ إشارة إلى القول الذى سمعوه باعتبار شخصه •

وجوز أن يكون إشارة إلى نوعه فان قذف آحاد الناس المتصفين بالاخصان محرم شرعاً ، وجاء عن حذيفة مرفوعاً أنه يهدم عمل مائة سنة فضلاً عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ ، والكلام فى توسيط الطرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب من تقوه به ، وأصله أن يذكر عند معانيه العجيب من صنائعه تعالى شأنه تنزيهاً له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثر حتى استعمل فى كل متعجب منه واستعمله فيما ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للمتعجب لا إله إلا الله ، والعوام يستعملون الصلاة على النبي ﷺ فى ذلك المقام أيضاً ولم يسمع فى لسان الشرع بل قد صرح بعض الفقهاء بالمنع منه •

وجوز أن يكون (سبحانك) هنا مستعملاً فى حقيقته والمراد تنزيه الله تعالى شأنه من أن يصم نبيه عليه الصلاة والسلام ويشينه فان فجور الزوجة وصمة فى الزوج تنفر عنه القلوب وتمنع عن اتباعه النفوس ولدان الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا خلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت كفر زوجى نوح ولوط عليهما السلام كذا قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريباً ما يتعلق به ، وعلى هذا يكون (سبحانك) تقريراً لما قبله وتمهيداً لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بَهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه لفظاً عنه ﴿ عَظِيمٌ ۝ ۱۶ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمها كثيراً ما يكونان باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخاضعين لا للسامعين مطلقاً ، فقد روى عن سعيد بن جبیر أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى أمر عائشة رضى الله تعالى عنها قال : سبحانك هذا بهتان عظيم . وعن سعيد بن المسيب أنه قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئاً من ذلك قالوا ما ذكر أسامة بن زيد بن حارثة . وأبو أيوب رضى الله تعالى عنهما . وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت : إن امرأة أبى أيوب الانصارى قالت له : يا أبى أيوب ألا تسمع ما يتحدث به الناس ؟ فقال : ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجرم على مقاله الامام الرازى العلم بأن زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز أن تكون فاجرة ، وعلل بأن ذلك ينفر عن الاتباع فيخل بحكمة البعثة كدناءة الآباء وعهر الامهات ، وقد نص العلامة الثانى على أن من شروط النبوة السلامة عن ذلك بل

عن كل ما ينفر عن الاتباع . واستشكل ذلك بأنه إذا كان ما ذكر شرطاً فكيف علمه من سمعت حتى قالوا ما قالوا وخفي الأمر على رسول الله ﷺ حتى قال كما في صحيح البخارى . وغيره : « يا عائشة إنه بلغنى عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله تعالى وإن كنت أملت بذنب فاستغفرى الله تعالى وتوبى اليه » • وجاء في بعض الروايات « يا عائشة إن كنت فعلت هذا الأمر فقولى لى حتى أستغفر الله تعالى لك ، وكذا خفى على صاحبه أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج البزار بسند صحيح عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنه لما نزل عندها قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتنى فقال : أى سبأ تظاننى وأى أرض تظاننى إن قلت ما لا أعلم ؟ »

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنبوة بالأمانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللقائى فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوماً قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وعدم العلم ؛ بل ذلك لا يقدح فى منصب النبوة ، وأما دعوى علم من ذكر به فلا دليل عليها ، وقولهم ذلك يجوز أن يكون ناشئاً عن حسن الظن لا عن علم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة ، ويشهد لهذا نظراً إلى بعض القائلين والظاهر تساويهم ما أخرجه ابن اسحق . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . وابن مردويه . وابن عساکر عن بعض الانصار أن امرأة أبى أيوب قالت له حين قال أهل الافك ما قالوا : ألا تسمع ما يقول الناس فى عائشة رضى الله تعالى عنها ؟ قال : بلى وذلك الكذب أكنت أنت فاعلة بأم أيوب ؟ قالت : لا والله فقال : فاعائشة رضى الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب وإنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريباً منه الحارث . وابن عساکر أيضاً عن أفلح مولى أبى أيوب ، ولعله المعنى ببعض الانصار فى الخبر السابق ، ولم يقل ﷺ نحو ذلك لحسن الظن لشدة غيرته عليه الصلاة والسلام والنيور لا يكاد يعول فى مثل ذلك على حسن الظن ، ويمكن أن يكون قولهم ذلك ناشئاً عن العلم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة بأن يكونوا قد تفتنوا لكون حكمة البعثة تقتضى تلك السلامة وقد تفتن العالم لما لا يتفطن له من هو أعلم منه •

وجوز أن يدعى أن النبي ﷺ كان عالماً بعدم جواز فجور نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام لما فيه من النفرة المخلة بحكمة البعثة لكن أراد عليه الصلاة والسلام أن يظهر أمر براءة الصديقة رضى الله تعالى عنها ظهور الشمس فى رابعة النهار بحيث لا يبقى فيه خفاء عند أحد من الصحابة الكرام رضى الله تعالى عنهم ، وما عراه من الهم إنما هو أمر طبيعى حصل بسبب خوض المنافقين ومن تبعهم وشيوع ما لا أصل له من الباطل بين الناس ، ويحتمل أنه ﷺ كان عالماً بأن السلامة من المنفر من شروط النبوة لكن خشى من الله عز وجل الذى لا يجب عليه شيء أن لا يجعل ما خاض المنافقون وأتباعهم فيه من المنفر بأن لا يرتب سبحانه خلق النفرة فى القلوب عليه لئيمع من الاتباع فتحتمل بحكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ما داخله وجعل يتبع الأمر على أتم وجه وما ذلك الا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، وظنيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ، دام الأمر كذلك حتى تطمر السماء . وقيل : يجوز أن لا يمدفجور الزوجة منفراً إلا إذا امسكت بمد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر المحل بالحكمة، وهذا ولا يخفى عليك ما في بعض الاحتمالات من البحث بل بعضها في غاية البعد عن ساحة القبول، ولعل الحق أنه عليه الصلاة والسلام قد أخفى عليه أمر الشرطية إلى أن انضح أمر البراءة ونزلت الآيات فيها لحكمة الابتلاء وغيره بما الله تعالى أعلم به. وأن قولاً أولئك الاصحاب رضى الله تعالى عنهم: سبحانك هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن، ولم يتمسك به عليه السلام لأنه لا يحسم القول والقبول ولا يرد به شيء من الاباطيل، ولا ينبغي لمن يؤمن بالله تعالى ورسوله عليه السلام أن يخالج قلبه بعد الوقوف على الآيات والاخبار شك في طهارة نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الفجور في حياة أزواجهم وبعد وفاتهم عنهم، ونسب للشيمة قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم المعلوم عليها عندهم عين منه ولا اثر أصلاً، وكذلك ينكرون ما نسب إليهم من القول بوقوع ذلك منها بعد وفاته عليه السلام وليس له أيضاً في كتبهم عين ولا اثره والظاهر أنه ليس في الفرق الاسلامية من يخالج في قلبه ذلك فضلاً عن الافك الذى برأها الله عز وجل منه.

(يَعْظُمُكُمْ اللَّهُ) أى ينصحكم (أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا) أى كراهة أن تعودوا أولئلا تعودوا أو يعظكم في العود أى في شأنه وما فيه من الأثم والمضار كما يقال وعظته في الخمر وما فيها من المصاير أو يزرعكم عن العود على تضمين الوعظ معنى الزجر، ويقال عادوه عاد اليه وعادله وعاد فيه بمعنى، والمراد بأبداً مدة الحياة.

(إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۱۷) من باب إن كنت أبالك فلم لا تحسن إلى يتضمن تذكيرهم بالايمان الذى هو العلة في الترتك والتهيب لا يرازه في معرض الشك وفيه طرف من التوبيخ.

(وَيَبِّئُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) أى ينزلها مبينة ظاهرة الدلالة على معانيها، والمراد بها الآيات الدالة على الشرائع ومحاسن آداب معاملة المسلمين، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن البيان.

(وَاللَّهُ عَلِيمٌ) بأحوال جميع مخلوقاته جلها ودقها (حَكِيمٌ ۱۸) فى جميع أفعاله فأنى يمكن صدق ما قيل فى حق حرم من اصطفاه لرسالته ويعته إلى كافة الخلق ليرشدكم إلى الحق ويزكيهم ويطهرهم تطهيراً، وإظهار الاسم الجليل ههنا لتأكيد استقلال الاعتراض التذليل والاشهار بعلىه الألوهية للعلم والحكمة (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ) أى يريدون ويقصدون (أَنْ تَشِيعَ) أن تنتشر (الْفَاحِشَةُ) أى الخصلة المفرطة فى الفحش وهى الفرية والرمى بالزنا أو نفس الزنا كما روى عن قتادة، والمراد بشيوعها شيوع خبرها (فِي الَّذِينَ آمَنُوا) متعلق بتشيع أى تشيع فيما بين الناس.

وذكر المؤمنين لانهم العمدة فيهم أو بمضمر هو حال من الفاحشة أى كائنة فى حق المؤمنين وفى شأنهم والمراد بهم المحسنون والمحسنات كما روى عن ابن عباس (لَهُمْ) بسبب ذلك (عَذَابٌ أَلِيمٌ فى الدُّنْيَا) مما يصيبه من البلاء كالتأليل والعمى (و) فى (الْآخِرَةِ) من عذاب النار ونحوه، وترتب ذلك على المحبة ظاهر على ما نقل عن الكرماني من أن أعمال القلب السيئة كالحقد والحسد ومحبة شيوع الفاحشة يؤاخذ العبد إذا وطن نفسه عليها، ويعلم من الآية على أنم وجه سوء حال من نزلت الآية فيهم كابن أبي ومن واقفه قلباً وقلوباً وأن لهم الحظ

الأوفر من العذابين حيث أحبوا الشيعو وأشاعوا •

وقال بعضهم: المراد من محبة الشيعو الاشاعة بقريته ترتب العذاب عليها فانه لا يرتب إلا على الاشاعة دون المحبة التي لا يختار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يرتب عليها العذاب قلنا: ان ذلك هو العذاب الأخرى دون العذاب الذي مثل الحد ، وقد فسّر ابن عباس . وابن جبير العذاب الأليم في الدنيا بالحد وهو لا يرتب على المحبة مطلقا بالاتفاق ، ومن هنا قيل أيضا: إن ذكر المحبة من قبيل الاكتفاء عن ذكر الشيء وهو الاشاعة بذكر مقتضيه تنبيهها على قوة المقتضى ، وقيل: إن الكلام على التضمين أي يشيعون الفاحشة محبين شيوعها لأن كلام معنى المحبة والاشاعة مقصودان •

واستشكل تفسير العذاب الأليم في الدنيا بالحد بأنه لا يضم اليه العذاب الأليم في الآخرة لأن الحدود مكفرة . وأجيب بأن حكم الآية مخصوص بن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل: الحد لمن نقل الافك من المسلمين والعذاب الأخرى لابن عذرتة ابن أبي والموصول عام لهما ، على أن في كون لحدود مطلقا مكفرة خلافا لبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكروه وبعضهم توقف فيه لحديث أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال: « لأدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقيح الخائضين في الاكث المشيعين له هو ما ذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمام على أن يكون للهده الخارجى كما روى عن مجاهد . وابن زيد ؛ والتعبير بالمضارع في الصلة للإشارة إلى زيادة تقيحهم بأنه قد صارت محبتهم لشيعو الفاحشة عادة مستمرة ، واما ما يعومهم وغيرهم من كل من يتصف بمضمون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أو تلك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ جميع الأمور التي من جملتها ما في الضمائر من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تنظيظ الوعيد ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ما يعمله سبحانه وتعالى •

والجملّة اعتراض تذييلي جيى به بتقرير أثبوت العذاب لهم وتعليلاله ، قيل: المعنى والله يعلم ما في ضمائرهم فيعاقبهم عليه في الآخرة وأنتم لا تعلمون ذلك بل تعلمون ما يظهر لكم من أقوالهم فعاقبوا عليه في الدنيا ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ الخطاب على ما أخرج الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحنة أولمن عدا ابن أبي وأضرابه من المناققين الخائضين ، وهذا تكرير للثمة بترك المعالجة بالعقاب للثنية على كمال عظم الجريرة وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة والاشعار باستتباع صفة الألوهية للرافة والرحمة ، وتغيير سبكه وتصديره بحرف التحقيق لما أن المراد بيان اتصافه تعالى في ذاته بهاتين الصفتين الجلياتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهم كما أنه المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مره

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالرفوف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك ما يؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لا يرتفع إلا بمحض رأفته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الافك وتاب لم تقبل توبته والغرض التخليظ فلا تغفل •

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ أي لا تسلكوا مسالكه في كل ما تأتون وما تذرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامثال وساوسه فكأنه قيل: لا تتبعوا الشيطان في شيء من الأفاعيل التي من جعلتها إشاعة الفاحشة وجها •

وقرأ نافع . والبرزى في رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبو بكر . وحزة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو في جميع ذلك جمع خطوة بضم الحاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الحاء فهو مصدر خطأ ، والأصل في الاسم إذا جمع أن تحرك عينه فرقا بينه وبين الصفة فيضم اتباعا للفاء أو يفتح تخفيفاً وقد يسكن ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ وضع الظاهران موضع ضميري الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أو من يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ هو ما أفرط فيجده كالفاحشة ﴿وَالْمُنْكَرِ﴾ هو ما ينكره الشرع ، وضمير إنه للشيطان ؛ وقيل للشأن وجواب الشرط مقدر سد ما بعد الفاء مسده وهو في الأصل تعليل للجملة الشرطية وبيان لعلته النهي كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فإنه لا يأمر إلا بما ومن كان كذلك لا يجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسي . وابن هشام في الباب الخامس من المعنى . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه التحاة من أن الجواب لا يحذف إلا إذا كان الشرط ماضيا حتى عدوا من الضرورة قوله:

لئن تك قد ضاقت على يوتنكم ليعلم ربي أن بيتي أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكروه في البيت فإنه مما حذف فيه الجواب رأسا وهذا مما أقيم مقامه ما يصح جعله جوابا بحسب الظاهر ، وقال أبو حيان : الضمير عائد على من الشرطية ولم يعتبر في الكلام حذفاً أصلاً ، والمعنى على ذلك من يتبع الشيطان فإنه يصير رأساً في الضلال بحيث يكون أمر بالفحشاء والمنكر وهو مبنى على اشتراط ضمير في جواب الشرط الاسمى يعود إليه وسيأتي إن شاء الله تعالى ما فيه •

﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ﴾ بما من جملة إنزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممهضة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفر لما عدا الردة منها على ما ذهب إليه جمع وأجابوا عن حديث أبي هريرة

السابق آتفا بأنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ بذلك ﴿مَازِيٌّ﴾ أى ما طهر من دنس الذنوب •

وقرأ روح . والأعشى (مازى) بالتشديد والامالة ، وكتب (زى) المخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو وحقها أن تكتب بالألف ، قال أبو حيان : لأنه قد يمال أو حملا على المشدد ، ومن في قوله تعالى : ﴿مَنْكُمُ﴾

بيانية ، وفي قوله سبحانه : ﴿مَنْ أَحَدٌ﴾ سيف خطيب و(أحد) في حيز الرفع على الفاعلية على القراءة الأولى وفي محل النصب على المفعولية على القراءة الثانية والفاعل عليها ضميره تعالى أى مازى الله تعالى منكم أحدا

﴿أَبْدًا﴾ لا إلى غاية ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَيِّئُ﴾ يطهر ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده بإفاضة آثار فضله ورحمته عليه وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بمن سلم عن داء النفاق بمن وقع في شرك الإفك منكم •

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ في سماعه الأقوال التي من جملتها ما ظهره من التوبة ﴿عَلِيمٌ ٢١﴾ بجميع المعلومات التي من جملتها نياتهم ، وفيه حث لهم على الإخلاص في التوبة ، وإظهار الاسم الجليل للايدان باستدعاء

الألوهية للسمع والعلم مع ما فيه من تأكيد الاستقلال التذليل ﴿ وَلَا يَاتِلُ ﴾ أى لا يحاف اقتعال من الآلية . وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم أى لا يقصر من الأول بوزن الدلو والاول بوزن العتو . قيل : والاول رفق بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن ابا بكر رضى الله تعالى عنه حلف لما رأى برامة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئاً أبداً وكان من فقراء المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرًا وكان ابن خاتمه ، وقيل : ابن أخته رضى الله تعالى عنه فنزلت (ولا ياتل) الخ وهذا هو المشهور .

وعن محمد بن سيرين أن ابا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يتبعين في حجره حيث خاضا في أمر عائشة أحدهما مسطح فنزلت ، وعن ابن عباس ، والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه منافقهم عن قال في الافك وقالوا : والله لا نصل من تكلم فيه فنزلت ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاة وزيد بن أسلم (بتال) مضارع تالى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلقة ليردنى إلى نسوة لى كأنهن مقائد

وهذه القراءة تؤيد المعنى الأول لياتل ﴿ أُولُوا الْفَضْلُ مِنْكُمْ ﴾ أى الزيادة في الدين ﴿ وَالسَّعَّةُ ﴾ أى في المال ﴿ أَنْ يُؤْتُوا ﴾ أى على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا في أن يؤتوا .

وقرأ أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهم (توتوا) بتاء الخطاب على الالتفات \*

﴿ أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ صفات لموصوف واحد بناء على ما علمت من أن الآية نزلت على الصحيح بسبب حلف أبى بكر أن لا ينفق على مسطح وهو ممتصف بما سمعت بها فالعطف للنزول تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعدم الاكتفاء بصفة المباغة في إثبات استحقاق مسطح ونحوه الايتاء فان من اتصف بواحدة من هذه الصفات إذا استحقه فمن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هي لموصوفات أقيمت هي مقامها وحذف المفعول الثانى لغاية ظهوره أى أن يؤتوهم شيئاً ﴿ وَيُعْفُوا ﴾ ما فرط منهم ﴿ وَيَصْفَحُوا ﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسما بنت يزيد (ولتعفوا وانصفحوا) بتاء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿ الْأُتْحَابُونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ أى بمقابلة عفوك وصفحكم وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ مبالغ في المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخذة وكثرة ذنوب العباد الداعية إليها ، وفيه ترغيب عظيم في العفو ووعود كريم بمقابلته كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من وجباته ، وصح أن ابا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفر لنا وأعادله نفاقته ، وفي رواية أنه صار يعطيه ضعف ما كان يعطيه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن حاتم عن مقاتل بدمان أقبل مسطح إلى أبى بكر معتذرا فقال . جعلنى الله تعالى فداك والله الذى أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما أفدتها وما تكلمت بشئ مما قيل لها أى خال فقال أبو بكر . ولكن قد ضحكك وأعجبك الذى قيل فيها فقال مسطح . لعله يكون قد كان بعض ذلك ، وفي الآية من الحث على مكارم الأخلاق ما فيها . واستدل بها على فضل الصديق رضى الله تعالى عنه لأنه داخل في أولى الفضل قطعاً لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر في ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصا بصغير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيها ، وأجاب الرافضة بأن المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه حينئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصديق رضى الله تعالى عنه أفضل لجميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضا دلائلها على وجوه من مدحه رضى الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيها مجال ، واستدل بها على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل وإلا لمسمى الله تعالى مسطحا مهاجرا مع أنه صدر منه ما صدر ، وعلى أن الحلف على ترك الطاعة غير جائز لأنه تعالى نهى عنه بقوله سبحانه : (لا ياتل) ومعناه على ما يقتضيه سبب النزول لا يحلف ، وظاهر هذا حل النهى على التحريم ، وقيل : هو للكرامة ، وقيل : الحق أن الحلف على ترك الطاعة قد يكون حراما ، وقد يكون مكروها ، فالنهي هنا لطالب الترك مطلقا وفيه بحث هـ

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن بينه كما جاء في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذى هو خير وذلك ككفراته كما جاء في حديث آخره وتعب بان المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التى هى باحدى الخصاله (إِنَّ الَّذِينَ يَرُونَ الْمُحْسِنَاتِ) قد تقدم تفسيرها (النَّافِلَاتِ) عما يرمين به بمعنى أنه لم ينظر لمن يبالي أصلا لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة فى هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ما ليس في المحسنات (الْمُؤْمِنَاتِ) أى المنصافات بالإيمان بكل ما يجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيمانا حقيقيا تفضيلا كما ينبئ عنه تأخير المؤمنات عما قبلها مع أصالة وصف الإيمان فانه للإيدان بان المراد بها المعنى الوصفى العربى عما ذكر لالمعنى الإيسى المصحح لاطلاق الاسم فى الجملة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا فى إرشاد العقل السليم •

وفرع عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها وروى ما ظهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رضى لسائر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل فى النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المرسائين) فى قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا . وروى ما يؤيده عن أبى الجوزاء . والضحاك وجاء أيضا عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عند سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبرانى . وابن مردويه أنه رضى الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إن الذين) الخ قال : هذه فى عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رضى امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي ﷺ التوبة ثم قرأ (والذين يرمون المحسنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء) إلى قوله تعالى (إلا الذين تابوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الأزواج الطاهرات رضى الله تعالى عنهن هـ وقد جاء عنه فى بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض فى أمر عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة فى تعظيم أمر الانكاذ كما ذكرنا أولا وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كسطح . وحسان . وحنه ولوعطوا أن توبتهم لا تقبل لم يتوبوا ، نعم ظاهر

هذه الآية على ما سمعت من المراد من الموصوف بتلك الصفات كفر قاذف أمهات المؤمنين رضى الله تعالى عنهم لأن الله عز وجل رتب على رميهم عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه (لعنوا) أى بسبب رميهم إياهم (في الدنيا والآخرة) حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين (ولهم) مع ما ذكر من اللعن (عذاب عظيم ٢٣) هائل لا يقدر قدره لغاية عظم ما اقترفوه من الجناية •

وكذا ذكر سبحانه أحوالاً مختصة بأولئك فقال عز وجل: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) الخ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات الخ المصنفات بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا يربط في أن رمى غير أمهات المؤمنين ليس بكفر، والذي ينبغي أن يقول الحكم عليه بكفر من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول الآيات وتبين أنهن طيبات سواء استباح الرمي أم قصد الطعن برسول الله ﷺ أم لم يستبح ولم يقصد، وأما من رمى قبل فالحكم بكفره مطلقاً غير ظاهر •

والظاهر أنه يحكم بكفره إن كان مستباحاً أو قاصداً الطعن به عليه الصلاة والسلام كابن أبي لينة الله تعالى فان ذلك بما يقتضيه امعانه في عداوة رسول الله ﷺ ولا يحكم بكفره إن لم يكن كذلك كحسان. ومسطح. وحمزة فان الظاهر أنهم لم يكونوا مستباحين ولا قاصدين الطعن بسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله أجمعين وإنما قالوا ما قالوا تقليداً فوبخوا على ذلك توبيخاً شديداً، وما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الرامين قبل الرمي أنه عليه الصلاة والسلام لم يعاملهم معاملة المرتدين بالاجماع وإنما أقام عليهم حد القذف على ما جاء في بعض الروايات، فالآية بناء على القول بخصوص (المحصنات) وهو الذي تعضده أكثر الروايات إن كانت لبيان حكم من يرمى عائشة أو إحدى أمهات المؤمنين مطلقاً بعد تلك القصة كما هو ظاهر الفعل المضارع الواقع صلة الموصول فامر الوعيد المذكور فيها على القول بأنه مختص بالكفار والمنافقين ظاهر لما سمعت من القول بكفر الرامي لاحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقاً، وإن كانت لبيان حكم من رمى قبل احتياج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون روى عائشة رضى الله تعالى عنها استباحة لعرضها وقصد إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي واخوانه المنافقين عليهم اللعنة، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للاشارة بإقيل إلى أن شأنهم الرمي وأنه يتجدد منهم آناً فآناً. وعلى هذا يمكن أن يقال. المراد بيان حكم من لم يتب من الرمي فان التائب من فعل قلما يقال فيه إن شأنه ذلك الفعل فيكون الوعيد مخصوصاً بمن لم يتب •

والذي تقتضيه الأخبار أن كل من وقع في تلك المعصية تاب سوى اللعين ابن أبي وشياعه من المنافقين. وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه، وقيل المراد بيان حكم من رمى الوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكر للعلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب كيفما كان يذفر بالتوبة، فلا حاجة إلى أن يقال: المراد إن الذين شأنهم الرمي يشعر بعدم التوبة، والظاهر أن من لم يتب بعد نزول هذه الآيات كافر وليس هو إلا اللعين وأشياعه المنافقين •



واختار جمع وقال النحاس : هو أحسن ما قيل أن الحكم عام فيمن يرمى الموصوفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة، ورميهم إن كان مع استحلال فهو كفر فيستحق فاعله الوعيد المذكور إن لم يتب على ما علم من القواعد، وإن كان بدون استحلال فهو كبيرة وليس بكفر، ويحتاج في هذا إلى منع اختصاص تلك العقوبات والأحوال بالكفار والمنافقين أو التزام القول بأن ذلك ثابت للجنس ويكفي فيه ثبوته لبعض أفرادها ولا شك أن فيها من يموت كافراً . وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية كإقيل نزلت في شركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قدفوها وقالوا : خرجت لتفجر قاله أبو حمزة اليماني ، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد) البخ اه •

وأنت تعلم أن الأوفق والسياق والسباق ماعليه الأكثر من نزولها في شأن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وحكم رمي سائر أمهاتهم حكم رميها وكذا حكم رمي سائر أزواج الأنبياء عليهم السلام وكذا أمهاتهم ، وعندى أن حكم رمي بنات النبي عليه الصلاة والسلام كذلك لاسيما بضمة الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلى الله تعالى على آبيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك فتدبر ، واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين بتحقيق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمي إذا قلنا باستوائه مع المسلم في حرمة الإيذاء أما إن تضمن ذلك حرم •

ومن الحرام لعن أبي طالب على القول بموته كافراً بل هو من أعظم ما يتضمن مافيه إيذاء من يحرم إيذاؤه ، ثم إن لعن من يجوز لعنه لا أرى انه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية ، وأما لعن كافر معين حتى فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الاسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تثنيته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر ؛ ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه : فتفطن لهذه المسئلة فانها غريبة وحكمها متجه وقد ذل في جماعة ، وقال العلامة ابن حجر في ذلك : ينبغي أن يقال إن أراد بلعنه الدعاء عليه بتشديد الأمر أو أطلق لم يكفر وإن أراد سؤال بقاءه على الكفر أو الرضا ببقائه عليه كفر : ثم قال : فتدبر ذلك حق التدبر فانه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اه •

ولعن الكافر الحي الممين بالثنى في الحرمة لعن الفاسق كذلك ، وقال السراج البلقي : يجوز لعن العاصي الممين واحتج على ذلك بحديث الصحيحين «إذ دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجي . فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وهو ظاهر فيما يدعيه ؛ وقول ولده الجلال البلقي في بحثه معه : يحتمل أن يكون لعن الملائكة لها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا : لعن الله من دعاها زوجها إلى فراشه فأبت فبات غضبان بعيد جدا . وما يؤيد قول السراج خبر مسلم أنه ﷺ مر بحمار وسم في وجهه فقال «لعن الله من فعل هذا» وهو أبعد عن الاحتمال الذي ذكره ولده ، وقد صح أنه ﷺ لعن قبائل من العرب باعيانهم فقال : «اللهم العن رعلا . وذكران . وعصية عسوا الله تعالى ورسوله» ، وفيه نوع تأييد لذلك أيضا ، لكن قيل : إنه يجوز أن يكون قد علم عليه الصلاة والسلام موتهم أو موت أكثرهم على الكفر فلم يلعن ﷺ إلا من علم موته عليه ، ولا يخفى عليك الأحوط في هذا الباب ، فقد صح «من لعن شيئا ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه» وأ. . . الدعاء للعاصي الممين بالصلاح أحب من لعنه على القول بجوازه ، وأرى لعن من لعنه رسول الله ﷺ بالوصف

أو بالشخص عبادة من حيث أن فيه اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام ، وكذا لعن من لعنه الله تعالى على الوجه الذي لعنه سبحانه به، وهذا وقوله عز وجل (يوم تشهد) الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتحويله ببيان ظهور جنابة الرامين المستتمة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار لامذاب كما ذهب إليه الحوفي لما في جواز افعال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل لإخلاله بجزالة المعنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لذكر محذوف أو ليو فيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذكراً صفةً لا يبدان بأن العبارة لا تسكاد تحيط بتفضيل ما يقع فيه من العظام والمكلام مسوق لتحويل اليوم بتحويل ما يحويه كأنه قيل : يوم تشهد عليهم ﴿السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ (٢٤) يظهر من الأحوال والأحوال ما لا يحيط به نطاق المقال على أن الموصول المذكور عبارة عن جميع أعمالهم السيئة وجزاياتهم القبيحة لأن جزاياتهم المعهودة فقط.

ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أنه عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفعال صاحبها لأن كلا منها يخبر بجزاياتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فتوان العقوبات المترتبة عليها كافة لأن أحدها خاصة ففيه من ضروب التهويل بالأجمال والتفصيل ما لا مزيد عليه قاله شيخ الإسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جزاياتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على إخبار الكل بها فقط لتجسير للواسع وتهوين للاهزر الرادع . والجمع بين صغيتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجدها منهم آناً فآناً . وتقديم (عليهم) على الفاعل للسرعة إلى كون الشهادة صادرة عنهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر اه ولا يخلو عن حسن .

وجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازاً عن ظهور آثاره على هاتيك الأعضاء بحيث يعلم من يشاهد ما عملوه وذلك بكيفية يعلمها الله تعالى . واعتراض بأنه معارض بقوله تعالى (أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) . وأجيب بأن مجوز ما ذكر يجعل النطق مجازاً عن الدلالة الواضحة كما قيل به في قولهم نطقت الحال أو يقول : هذا في حال وذلك في حال أو كل منهما في قوم .

ولا يخفى أن الظاهر بقاء الشهادة على حقيقتها إلا أنه استشكل ذلك بأنه حينئذ يلزم التعارض بين ما هنا وقوله تعالى في سورة يس (اليوم نختم على أفواههم) الآية لأن الختم على الأفواه يناق شهادة الألسن . وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالالسة التي فيها وذلك لا يناق نطق الالسة نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فإن الالسة في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعله فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة الألسن بأن يمنعوا عن التكلم بالالسة وتجعل الالسة نفسها ناطقة متكلمة كأجل سبحانه الذراع المسموم ناطقا متكلماً حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . والدعوتة في ذلك كلام ، وقيل في التوفيق يجوز أن يكون كل من الختم والشهادة في موطن وحال ، وأن يكون الشهادة في حق الرامين والختم في حق الكفرة ، وكأنه لما كانت هذه الآية في حق الغاظر بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيها خمسة أيضاً وصرح باللسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نسكتة (٢- ١٧- ج - ١٨- تفسير روح المعاني)

سریة والله تعالی أعلم باسرار کتابه فتدبر •

وقرأ الاخوان والزعفرانی . وابن مقسم . وابن سعدان ( يشهد ) بالياء آخر الحروف ووجه ظاهر •  
 وقوله تعالی : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ ( والتدوين عوض عن الجملة  
 المضافة اليها ، والترفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدین تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى  
 الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذى يحق أن يثبت لهم لاحالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة  
 باعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالی جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان  
 ترتيب حكم الشهادة عليها متضمن لبيان ذلك المبهم المحذوف فبا سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون  
 ( يومئذ ) بدلا من ( يوم تشهد ) من جوز تعلق ذلك بيوفيههم . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهم  
 ( يوفيههم ) مخففا . وقرأ عبد الله . ومجاهد . وأبو روق . وأبو حيوة ( الحق ) بالرفع على أنه صفة للاسم الجليل ،  
 ويجوز الفصل بالمفعول بين الموصوف وصفته ، ومعنى الحق على هذه القراءة على ما قاله الراغب الموجد للشيء  
 بحسب ما تقتضيه الحكمة ، وفسره بعضهم بالعادل ، والاكثرون على تفسيره بالواجب لذاته ، وكذا في قوله  
 سبحانه ﴿ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ۝ ٢٥ ﴾ والمبين إما من أبان اللازم أى الظاهر حقيقته على تقدير  
 جعله نمنا لالحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جملة خبراً ثانياً أو من أبان المتعدى أى المظهر للاشياء  
 كما هي في أنفسها ، وجملة ( يعلمون ) معطوفة على جملة ( يوفيههم الله ) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى  
 فالعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعلمون أن الله الخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك  
 جاز أن يكون المعنى يعلمون عند معاينتهم الاحوال والخطوب أن الله الخ ، والظاهر أن للشهادة على الاول  
 وللمعاينة على الثانى دخلا في حصول العلم بمضمون ما في حيز ( يعلمون ) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على  
 ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة المحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير العصل ، وقيل : إن علم  
 الخلق بصفاته تعالی يوم القيامة ضرورى : وإن تفاوتوا في ذلك من بعض الوجوه فيعلمون ما ذكر من غير  
 مدخلة أحد الامرين ، ولعل فائدة هذا العلم بأسهم من إنقاذ أحد إياهم بما فيه أو انسداد باب الاعتراض  
 المروح للقلب في الجملة عليهم أو تبين خطيئهم في رعيهم حرم رسول الله ﷺ بالباطل لما أن حقيقته تأبى كونه  
 عز وجل حقاى مرجدا للاشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قد مر من أن فجور زوجات الانبياء عليهم  
 السلام مخل بحكمة البعثة ، وكذا تأبى كونه عز وجل حقاى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتى يستتبع  
 الاتصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جداً في أن الآية في ابن أبى وأضرابه من  
 المنافقين الراعين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالی هو الحق المبين منذ كان في الدنيا لأنه يحدث  
 له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها في الراعين من المؤمنين أو فيهم وفي غيرهم من المنافقين قال : يحتمل  
 أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأبى ذلك كونه حاصلا قبل . وقد حمل السيد  
 السند قدس سره في حواشى المطالع العلم في قولهم في تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يازم من العلم به العلم  
 بشئ آخر على ذلك لثلاثا يريد أنه يازم على الظاهر أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار لامتناع علم المعلوم ،  
 ويحتمل أن يكون قد نزل عليهم الحاصل قبل منزلة غير الحاصل لعدم ترتب ما يقتضيه من الكف عن الرعى

عليه ومثل هذا التنزيل شائع في الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين- أعى الانتقام من الظالم للظالم- ويحتمل غير ذلك .

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فقدر ، وقوله تعالى : ﴿ الْخَبِيثَاتُ ﴾ الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخائف على موجب أن الله تعالى ملكا يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : • إن الطيور على أشباهها تقم • أي الخبيثات من النساء ﴿ لِلْخَبِيثِينَ ﴾ من الرجال أى مختصات بهم لا يتجاوزنهم إلى غيرهم على أن اللام للاختصاص ﴿ وَالْخَبِيثُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلْخَبِيثَاتِ ﴾ لأن المجانسة من دواعي الانضمام ﴿ وَالطَّيِّبَاتُ ﴾ منهن ﴿ لِلطَّيِّبِينَ ﴾ منهم ﴿ وَالطَّيِّبُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلطَّيِّبَاتِ ﴾ منهن بحيث لا يتجاوزنهن إلى من عداهن وحيث كان رسول الله ﷺ أطيب الاطيين وخيرة الأولين والآخرين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة وانضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبما نطق به قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ مِرَّةً مِمَّا يَقُولُونَ ﴾ على أن الإشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل في ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخولاً أوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . صفوان ، وقال الفراء : إشارة إلى الصديقة . صفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد .

وفي الآية على جميع الاقوال تغليب أى أولئك مزهون مما يقوله أهل الافك في حقهم من الاكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبما سمعت رواه الطبراني عن ابن عباس ضمن خبر طويل . ورواه الامامية عن أبى جعفر . وأبى عبدالله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجبائي وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء في رواية أخرى عن ابن عباس أخرجهما الطبراني أيضا . وابن مردويه وغيرهما أن ( الخبيثات . والطيبات ) صفتان للكلم ( والخبيثون . والطيبون ) صفتان للخبيثين من الناس وروى ذلك عن الضحاك . والحسن ، و( الخبيثون ) عليه شامل للرجال والنساء على سبيل التغليب وكذا ( الطيبون ) و( أولئك ) إشارة إلى الطيبين وضمير ( يقولون ) للخبيثين ، وقيل للاتفكين أى الخبيثات من الكلم للخبيثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغي أن تقال في حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفريقة من أحقاهم بأن يقال في حقهم خباثت الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفريقة مختصة وحقبة بهم وهم أحقاهم يقال في شأنهم طيبات الكلم أولئك الطيبون مبرؤن عن الاتصاف مما يقول الخبيثون وقيل الأذكون في حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا .

وقيل : المراد الخبيثات من القول مختصة بالخبيثين من فريق الرجال والنساء لاتصدر عن غيرهم والخبيثون من الفريقتين مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول لطيبين من الفريقتين أى مختصة بهم لاتصدر عن غيرهم والطيبون من الفريقتين مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرهما وأولئك الطيبون مبرؤن مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، وما آله الحط على الآفكين وتنزيه القائلين سبحانه هذا هتان عظيم ﴿ لَمْ مَقْرَّةً ﴾ عظيمة لمسا لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقرين ﴿ وَرَزَقْ كَرِيمًا ﴾ هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، وبشهادة له قوله تعالى في سورة الأحزاب في أمهات المؤمنين (واعتدنا لها رزقا كريما) فان المراد به ثمت الجنة بقرينة (اعتدنا) والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وفي هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة ما فيها ، ولو قلبت القرآن كله وفتشت عما أوعد به العصاة لم تر الله عز وجل قد غاظ في شيء تغلظه في الإفاك وهو دال على فضلها أيضا ، وكانت رضى الله تعالى عنها تتحدث بنعمة الله تعالى عليها بنزول ذلك في شأنها • فقد أخرج ابن أبي شيبة عنها أنها قالت : خلال في لم تكن في أحد من الناس إلا ما أتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله • أقول هذا انى أفتخر على صواحباتي قيل : وما هن ؟ قالت : نزل الملك بصورتي وتزوجني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجني بكرالم يشرکه في أحدمن الناس وأتاه الوحي وأنا ويايه ولحاف واحد وكنت من أحب الناس اليه ونزل في آيات من القرآن كادت الأمة تملك فيهن ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحدمن نساءه غيرى وقض في بيتي لم يله أحد غير الملك وأنا • وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (۱) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرأ عظيما ، وفي قوله سبحانه : (لهم مغفرة ورزق كريم) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الرافضة الفئاتين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجمل مع أشياء افتروها ونسبوا اليها ، وما يرد زعم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر في خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستنفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إني لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام في الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أتعبدونه أم تطيعونه ، ومما يقضى منه العجب ما رأيت في بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الواقعة لأن النبي ﷺ قال للامير كرم الله تعالى وجهه : قد أذنت لك أن تخرج بعد وفاتي من الزوجية من شئت من أزواجي فأخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ما صدر ، ولعمري إن هذا مما يكاد يضحك الشكلى ، وفي حسن معاملة الأمير كرم الله تعالى وجهه إياها رضى الله تعالى عنها بعد استيلائه على العسكر الذى صحبها الثابت عند الفريقين ما يكذب ذلك ، ونحن لا نشك في فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء في مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرجه ابن أبي شيبة . وأحد . والبخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام » لكننى مع هذا لأقول بأنها أفضل من بضعته ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفي هذا المقام أبحاث تطالب من تحلها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات في أمرها لمزيد الاعتناء بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام ولجبر قلب صاحبه الصديق رضى الله تعالى عنه وكذا قلب زوجته أم رومان فقد اعتراهما من ذلك الافاك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها اليه عز وجل مع فضلها وطهارتها في نفسها . وقد جاء في خبر غريب ذكره ابن النجار (۲) في تاريخ بغداد بسنده عن أنس ابن مالك رضى الله تعالى عنه قال : « كنت جالسا عند أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها لأقر عينها بالبراءة وهى تبكى فقالت : هجرنى القريب والبعيد حتى هجرتنى

(۱) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(۲) ونقله السيوطى فى الدر المشوراه منه

المرأة ومعرض على طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظائمة فرأيت في منامي فتي فقال لي: مالك؟ فقلت: حزينة ماذا كر الناس فقال: ادعى بهذا الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت: وما هي؟ فقال قولي يا سابع النعمو يادافع النقم ويأفارج النغم، يا كاشف الظلم بأعدل من حكمها يحسب من ظلم باولي من ظلم بأول بلا بداية وبأآخر بلا نهاية يامن له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمرى فرجا ونجرا قالت: فانتبهت وأنار يانة شبعانة وقد أنزل الله تعالى فرجى، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فليحفظ وليستعمل، ثم إنه عز وجل إنزما فصل الزواجر عن الزنا وعن رمى العفاف عنه شرع في تفصيل الزواجر عما عسى يؤدي إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهن في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستبعدة لسعادة الدارين فقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ) الخ، وسبب النزول على ما أخرج الفريابي. وغيره من طريق عدى بن ثابت عن رجل من الأنصار أن امرأة قالت: يا رسول الله إني أكون في بيتي على الحالة التي لأحب أن يراني عليها أحد لا ولد ولا والد فيأتي آت فيدخل على فكيف أصنع؟ فزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية، والمراد عند بعض الاختصاص المسمى، ووصف البيوت بمغايرة بيوتهم بهذا المعنى خارج مخرج العادة التي هي سكنى كل أحد في ملكه وإلا فالآجر والمعير أيضا منهيان عن الدخول بغير إذن \*

وقال بعضهم: المراد اختصاص السكنى أى غير بيوتكم التي تسكنونها لأن كون الآجر والمعير منهيين كغيرهما عن الدخول بغير إذن دليل على عدم إرادة الاختصاص المسمى فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذلك خارج مخرج العادة، وقرئ (بيوتا غير بيوتكم) بكسر اليااء (حتى تستأنسوا) أى تستأذنون من يملك الأذن من أصحابها، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبي حاتم. وابن الأنباري في المصاحف. وابن جرير. وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. ويخالفه ما روى الحاكم وصححه والضياء في المختارة. والبيهقي في شعب الإيمان. وناس آخرون عنه أنه قال في (حتى تستأنسوا) أخطأ الكاتب وإنما هي (حتى تستأذنوا) لكن قال أبو حيان: من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن في الإسلام ملحد في الدين وابن عباس برئ من ذلك القول انتهى.

وأنت تعلم أن تصحيح الحاكم لا يعول عليه عند أئمة الحديث لكن للخبر المذكور طرق كثيرة، وكتاب الأحاديث المختارة للضياء كتاب معتبر، فقد قال السخاوى في فتح المغيب في تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة للضياء. في مختارته، والسيوطى يعد ماعد في ديباجة جمع الجوامع الكتب الخمسة وهى صحيح البخارى. وصحيح مسلم. وصحيح ابن حبان. والمستدرک. والمختارة للضياء قال وجميع ما فى هذه الكتب الخمسة صحيح.

ونقل الحافظ ابن رجب في طبقات الخبالة عن بعض الأئمة أنه قال: كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يعدد ما قاله أبو حيان، وابن الأنباري أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطاعة بحسب الظاهر في تواتر القرآن المرورية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وسيأتى في تفسير هذه السورة إن شاء الله تعالى بعضها أيضا - بأن الروايات ضعيفة ومعارضة بروايات

آخر عن ابن عباس أيضا وغيره وهذا دون طعن أبي حيان . وأجاب ابن اشته عن جميع ذلك بأن المراد الحظا في الاختيار وترك ما هو الأولى بحسب ظنه رضى الله تعالى عنه لجمع الناس عليه من الأحرف السبعة لا أن الذى كتب خطأ خارج عن القرآن .

واختار الجلال السيوطى هذا الجواب وقال : هو أولى وأقدم من جواب ابن الأنبارى ، ولا يخفى عليك أن حل كلام ابن عباس على ذلك لا يخلو عن بعد لما أن ما ذكر خلاف ظاهر كلامه ، وأيضا ظن ابن عباس أولوية ما أجمع سائر الصحابة رضى الله تعالى عنهم على خلافه مما سمع من رسول الله ﷺ في العرصة الأخيرة بعيد ، وكأنهم رأوا أن التزام ذلك أهون من انكار ثبوت الخبر عن ابن عباس مع تعدد طرقه وإخراج الضياء إياه في مختارته ، ويشجع على هذا الانكار اعتقاد جلاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وثبوت الإجماع على تواتر خلاف ما يقتضيه ظاهر كلامه فتأمل .

واستعمال الاستئناس بمعنى الاستئذان بناء على أنه استعمال من آانس الشيء بالمدغلة أو أبصره وإبصاره طريق إلى العلم فالاستئناس استعمال والمستأذن طالب العلم بالحال مستكشف أنه هل يراد دخوله أولا • وقيل الاستئناس خلاف الاستيحاش فهو من الأانس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فكأنه قيل : حتى يؤذن لكم فإن من يطرق بيت غيره لا يدري يؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه فاذا أذن له استأنس ، وهو في ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستئناس من الأانس بالكسر بمعنى الناس أى حتى تطلبوا معرفة من فى البيوت من الأانس . وضعف بأن فيه اشتقاقا من جامد كذا فى المسرح أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من فى البيت لا تكفى بدون الأذن فيوم جواز الدخول بلا إذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فان لم تجدوا فيها أحدا) ولا يكفى التضمين بما سمعت .

وذهب الطبرى إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتونسوا أنفسكم بأن تعلموا أن قد شمر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل : المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت ، والمراد حتى تعلموم على أتم وجه ، ويرشد إلى ذلك ماروى عن أبي أيوب الأنصارى أنه قال : قلنا يارسول الله ما الاستئناس ؟ فقال : « يتكلم الرجل بالنسيحة والتكبيرة والتحميدة يتنحج يؤذن أهل البيت » وما أخرجه ابن المنذر . وجماعة عن مجاهد أنه قال : تستأنسوا تنحجوا وتنحجوا ، وقيل المراد حتى تؤنسوا أهل البيت بأعلامهم بالنسيح أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يأتیان وكلا القولين كإثرى ، وفى دلالة ما ذكر من تفسير الاستئناس فى الخبر على ما سبق له بحث سنشير إليه إن شاء الله تعالى ﴿ وَتَسَلَّمُوا عَلَىٰ أَوْلِيَّائِهِمْ ﴾ أى الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال الزورى : الصحيح المختار تقديم التسليم على الاستئذان ، فقد أخرج الترمذى عن جابر بن عبد الله رضى الله تعالى عنه قال « قال رسول الله ﷺ السلام قبل السلام » وابن أبي شيبه . والبخارى فى الأدب المفرد عن أبي هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال : لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبه . وابن وهب فى كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرساني أبى إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فجتته فقالت : ألبج ؟ فقال : ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخى لا تقل ألبج ولكن قل : السلام عليكم فاذا قيل : وعليك قل :

أدخل؟ فإذا قالوا: ادخل فادخل •

وأخرج قاسم بن أصبغ. وابن عبد البر في التمهيد عن ابن عباس قال: استأذن عمر رضي الله تعالى عنه على النبي ﷺ فقال: السلام على رسول الله السلام عليكم أيدخل عمر؟ واختار الماوردي التفصيل وهو أنه إن وقعت عين المستأذن على من في البيت قبل دخوله قدم السلام والا قدم الاستئذان، والظاهر أن الاستئذان بما يدل على طلب الاذن صريحا والمأثور المشهور في ذلك أَدْخَلَ كما سمعت، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسييح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيدان أهل البيت بالجائئ فان في إيدانهم دلالة ماعلى طلب الاذن منهم، وحلوا ما تقدم من حديث أبي أيوب وكلام مجاهد على ذلك، وهو على مابرى عن عطاء واجب على كل محتتم ويكفي فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية، وأخرج البيهقي في الشعب. وابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال: كان يقال الاستئذان ثلاثا فن لم يؤذله فيهن فليرجع، أما الأولى فيسمع الحى، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم، وأما الثالثة فان شاؤوا أذنوا وإن شاؤوا ردوا. وفي الامر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك. والبخارى. ومسلم. وأبو داود عن أبي سعيد الخدرى •

وذكر أبو حيان أنه لا يزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من في البيت لم يسمع، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم، وقد أخرج مالك في الموطأ عن عطاء بن يسار «أن رجلا قال للنبي ﷺ: أأستأذن على أمى؟ قال: نعم قال: ليس لها خادم غيرى أأستأذن عليها كذا دخلت؟ قال: أنتحب أن تراها عريانة؟ قال الرجل: لا قال: فاستأذن عليها: وأخرج ابن جرير، والبيهقى عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وأخواتكم، وهو أيضا على ما يقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير بيوتهن: فقد أخرج ابن أبي حاتم عن أم إياس قالت: كنت في أربع نسوة نستأذن على عائشة رضي الله تعالى عنها فقلت: ندخل؟ فقالت: لا فقال واحد: السلام عليكم أَدْخَلَ؟ قالت: ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ؛ وإذا صحح ذلك في الآية نوع تطلب، ووجه مشروعية الاستئذان لمن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قد يكونون على حال لا يجربون اطلاع النساء عليه كما لا يجربون اطلاع الرجال •

وصح من حديث أخرجه الشيخان. وغيرهما «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» ومن هنا لا ينبغي النظر في قعر البيت قبل الاستئذان، وقد أخرج الطبراني عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال «من كان يشهد أنى رسول الله فلا يدخل على أهل بيته حتى يستأذن ويسلم فإذا نظر في قعر البيت فقد دخل» وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود. والبخارى في الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستهبل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب بما يقضى إلى النظر، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للاعشى لدخوله في عمره الموصول، ووجهها كراهة اطلاعها بواسطة السمع على ما لا يجب أهل البيت اطلاع، عليه من السلام مثلا •

وفي الكشف إنما شرع الاستئذان لثلاث يوقف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم



ويتحفظون من اطلاع أحد عليها ولم يشرع لئلا يطلع الدامر على عورة أحد ولا تسبق عينه إلى الأجل النظر إليه فقط، وهو تعليل حسن إلا أنه يحتاج القول بذلك إلى القول بأن قوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الاستئذان من أجل النظر « خارج مخرج الغالب »

وجيء بانما المزيد الاعتناء بالاحصر وقد صرحوا بمعنى « إنما لذلك فلا تغفل » ثم اعلم أن الاستئذان والتسليم متغايران لكن ظاهر بعض الأخبار يقتضى أن الاستئذان داخل في التسليم كما أن بعضها يقتضى مغايرته له وعدم دخوله فيه، ووجه جعله من التسليم أنه بدون كالأدب لما أن السنة فيه أن يقرب بالتسليم. هذا وفي مصحف عبدالله بن جرير وغيره عن ابراهيم (حتى تسلموا على أهلها وتستأذنوا) (ذَلِكَكُمْ) إشارة على ما قيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام، وقيل: إشارة إلى المذكور في ضمن الفعلين المغايرهما أى الاستئذان والتسليم (حَيْرُكُمْ) من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية، فقد كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتا غير بيته يقول: حبيتم صباحا حبيتم مساء فيدخل وربما أصاب الرجل مع امرأته في الحاف، وخيرية المفضل عابه قيل على زعمهم لما في الانتظار من المذلة ولعدم تحية الجاهلية حسنة كما هو عادة الناس اليوم في قولهم: صباح الخير ومساء الخير، ولعل الأولى أن يقال: إن ذلك من قبيل الخلل أحلى من العسل.

وجوز أن يكون (خير) صفة فلا تقدير، وقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٢٧) تعليل على ما اختاره جمع لمخذوف أى أرشدتم إلى ذلك أو قيل لكم هذا كى تذكروا وتعتظوا وتعملوا بموجبه (فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا) بأن كانت خالية من الأهل (فَلَا تَدْخُلُوهَا) واصبروا (حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ) من جهة من يملك الأذن عند وجدانكم إياه، ووجه ذلك أن الدخول في البيوت الخالية من غير إذن سبب للقليل والقال، وفيه تصرف بملك الغير بغير رضاه وهو يشبه الغصب، وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها كما أن الآية الأولى لبيان حكم البيوت التي فيها أهلها.

وجوز أن تكون هذه تأكيذا لأمر الاستئناس وأنه لا بد منه والأمر دائر عليه، والمعنى فإن لم تجدوا فيها أحداً من الأذنين أى ممن يملك الأذن فلا تدخلوها النج ويفيد هذا حرمة دخول ما فيه من لا يملك الأذن كعبد وصبي من دون إذن من يملكه، ومن اختار الأول قال: إن حرمة ما ذكرنا بته بدلالة النص فتأمل، وقال سبجانه (فان لم تجدوا) إلى آخره دون فان لم يكن فيها أحد لأن المعتبر وجد انها خالية من الأهل مطلقا أو ممن يملك الأذن سواء كان فيها أحد في الواقع أم لم يكن كذا قيل: وعليه فالمراد من قولهم في تفسير ذلك، بان كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد، وكذا يقال في نظيره فلا تغفل، ثم أن ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصصه الشرع فجوز الدخول لازالة منكر توقفت على الدخول من غير إذن أهل البيت والدخول في البيت الخالي لاطفاء حريق فيه أو نحو ذلك.

وقد ذكر الفقهاء الصور التي فيها الدخول من غير إذن ممن يملك الأذن فلتراجع، وقيل: المراد بالأذن في قوله سبجانه (حتى يؤذن لكم) ما يعم الأذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحينئذ لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء (وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارجعوا فارجعوا) أى ان أمرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الأمر من يملك الاذن أم لا فارجعوا ولا تاجروا (هُوَ) أى الرجوع (أَزَكَّى لَكُمْ) أى أظهرها لا يتخلو عنه اللجج والعتاد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والردالة أو انفع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الزكاة بمعنى النمو.

والظاهر أن صيغة أفعل في الوجهين اللبغاة ، وقيدنا الوقوف على الأبواب بما سمعت لأنه ليس فيه دناءة مطلقا ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يأتي دور الأنصار لطلب الحديث فيقعده على الباب ولا يستأذن حتى يخرج إليه الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا بن عم رسول الله لو أخبرتني بمكالك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضى الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطلاب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيما منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة للمشايخ والحمد لله تعالى على ذلك (وَاللَّهِ بِمَا تَعْمَلُونَ تَلِيمٌ ٢٨) فيعلم ما أتون وما نذرون بما كآبتموه فيجازيكم عليه • (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا) أى بغير استئذان (يُوتَا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ) أى موضوعة لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل ليتمتع بها من يحتاج إليها كأنس من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والحانات والحوانيت والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة كما ينبغي. عنه قوله تعالى (فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ) فانه صفة للبيوت أو استئذان جار مجرى التعاليل لنفي الجناح أى فيها حق تمتع لكم كالأستئذان من الحر والبرد وابواب الأمتعة والرحال والشرا. والبيع والاعْتَسَال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخلها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخلها من قبل ولا يمن يتولى أمرها ويقوم بتدبيرها •

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا) الخ قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه : يا رسول الله فكيف يتجار قريش الذين يختلفون من مكة والمدينة والشام وبيت المقدس ولهم بيوت معلومة على الطريق فكيف يستأذنون ويسلمون وليس فيها سكان ؟ فرخص سبحانه في ذلك فانزل قوله تعالى (ليس عليكم) الخ ، وعن الصديق رضى الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الحانات التى فى الطرق وهى فى الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فاروى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وإبراهيم النخعي أنها البيوت الحزبة التى تدخل للبرز ، وأما ما روى عن ابن الحنفية أيضا من أنها دور مكة فهو من باب التمثيل أيضا لكن صحة ذلك مبنيّة على القول بأن دور مكة غير مملوكة والاس فيها شركاء وقد علمت ما فى المسئلة من الخلاف .

وأخرج أبو داود فى الناسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) الخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستئناء عن عكرمة . والحسن وهو الذى يقتضيه ظاهر خبر

(٢- ١٨ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

مقاتل واليه ذهب الزمخشري . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يظهر ذلك لأن الآية الأولى في البيوت المملوكة والمسكونة وهذه الآية في البيوت المباحة التي لا اختصاص لها بواحد دون واحد . والذي يقتضيه النظر الجليل أن البيوت فيما تقدم أعم من هذه البيوت فيكون ما ذكر تخصيصاً لذلك وهو المعنى بالاستثناء فقدر ولا تغفل •

( **وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٢٩** ) وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفساداً وإطلاع على عورات ( **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ** ) شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً . وتلويح الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتفويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي إليه عليه الصلاة والسلام قيل لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع حرية بأن يكون الأمر بها والمتصدى لتدبيرها حافظاً وهميماً عليهم . وقيل : إن ذلك لما أن بعض المؤمنين جاء إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالمستدعي لأن يقول له ما في حيز القول .

فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : مر رجل على عهد رسول الله ﷺ في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لها الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجاباً به فبينما الرجل يمشي إلى جنب حائط وهو ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فأخبره أمرى فأنه قصص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأزل الله تعالى ( **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ** ) ( **يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ** ) ومفعول القول مقدر ، و ( يغضوا ) جواب لقل لتضمنه معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن أقل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيدان بأنهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور .

وجوز أن يكون ( يغضوا ) جواباً للأمر المقدر المقول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المحاب إما في الفعل والفاعل نحو اتبني أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضاً الأمر البوابة و ( يغضوا ) غائب ومثله لا يجوز ، وقيل عليه : إنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل « من كانت هجرته » الحديث ولا نسلم أنه لا يجاب الأمر بلفظ الغيبة إذا كان محكياً بالقول لجواز التلويح حينئذ وفيه بحث ، ومن أنصف لا يرى هذا الوجه وجبها وهو على ما فيه خلاف الظاهر جداً ، وجوز الطبرسي . وغيره أن يكون ( يغضوا ) مجزوماً بلام أمر مقدره لدلالة ( قل ) أي قل لهم ليغضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و ( من ) قيل صلة وسيبويه يأبي ذلك في مثل هذا الكلام والجواز مذهب الاخفش ، وقال ابن عطية : يصح أن تكون من لبيان الجنس ويصح أن تكون لا ابتداء الغاية . وتعقبه في البحر بأنه لم يتقدم مبهم لتكون من لبيان الجنس على أن الصحيح أنها ليس من موضوعاتها أن تكون لبيان الجنس انتهى ، والجل على أنها هتاء تبعية ، والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل ، وجعل الغض عن بعض المبصر غض بعض البصر وفيه كما في الكشف كناية حسنة ، ثم أن غض البصر عما يحرم النظر إليه واجب ونظرة الفجأة التي لا تعتمد فيها معفو عنها ، فقد أخرج أبو دارود . والترمذي . وغيرهما عن بريدة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ

لا تتبع النظرة النظرة فان لك الأولى وليست لك الآخرة » وبدأ سبحانه بالارشاد إلى غض البصر لما في ذلك من سد باب الشر فان النظر باب إلى كثير من الشرور وهو بريد الزنا ورائد الفجور، وقال بعضهم :

كل الحوادث مبداها من النظر      ومعظم النار من مستصغر الشرر  
والمرء ما دام ذا عين يقلبها      في أعين العين موقوف على الخطر  
كم نظرة فعلت في قلب فاعلها      فعدل السهام بلا قوس ولا وتر  
يسر ناظره ما ضر خاطره      لا مرحبا بسرور عاد بالضرب

والظاهر أن الارشاد لكل واحد من المؤمنين ولفظ الجمع لا يأتي ذلك، والظاهر أيضا أن المؤمنين أعم من العباد وغيرهم، وزعم بعضهم جواز أن يكون المراد بهم العباد والمؤمنين المخلصين على أن يكون المعنى قل للمؤمنين الكاملين يعضوا من ابصارهم ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ أي عما لا يحل لهم من الزنا واللواط، ولم يأت هنا بمن التبعيضية كما أتى بها فيما تقدم لما أنه ليس فيه حسن كناية كما في ذلك . وفي الكشف دخلت (من) في غض البصر دون حفظ الفرج دلالة على أن أمر النظر أوسع الا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وئديهن وأعضادهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجوارى المستعرضات للبيع والاجنبية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فضيق، وكهاك فرقا أن أيسح النظر إلا ما استثنى منه وحظر الجماع إلا ما استثنى منه انتهى، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال: المراد غض البصر عن الاجنبية والاجنبية يحل النظر إلى بعضها وأما الفرج فلا طريق إلى الحبل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنبية فلا وجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل، وقيل : لم يأت بمن هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترها فقد أخرج ابن المنذر . وجماعة عن أبي العالية أنه قال : كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية في النور (ويحفظوا فروجهم . ويحفظون فروجهن) فهو أن لا يراها أحد، وروى نحوه عن أبي زيد، والستر أمور به مطلقا .

وتعقب بأنه يجوز الكشف في مواضع فلو جرى بمن لكان فيه إشارة إلى ذلك، وتفسير حفظ الفروج هنا خاصة بسترها قيل لا يتخلو عن بعد لمخالفتها لما وقع في القرآن الكريم كما اعترف به من فسره بما ذكر • واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافشاء إلى ما لا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صائته يتناول القسمين، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوه عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الامر بالتستر مطلقا للحفاظ عن الافشاء، ومن هنا تعلم ان من ضعف ماروى عن أبي العالية . وابن زيد بعدم تعرض الآية عليه بحفظ الفرج عن الزنا لم يصب المحزه ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي ما ذكر من الغض والحفظ ﴿ أَزْكَى لَهُمْ ﴾ أي أظهر من دنس الريبة أو اتقى من حيث الدين والدنيا فان النظر بريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية ما لا يخفى وأفضل للباغاة دون التفضيل وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شئ نافع أو مبعد عن الريبة، وقيل على معنى أنه أتقى من الزنا والنظر الحرام فانهم يترهون لذة ذلك نفعا ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ لا يخفى عليه شئ مما يصدر عنهم من الافاعيل التي من جعلتها إجمالة النظر واستعمال سائر الحواس وتحريك الجوارح وما يقصدون بذلك

فليكونوا على حذر منه عز وجل في كل ما يأتون وما يذرون ﴿ وَقُلِ الْمُؤْمِنَاتُ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لمن النظر اليه كالعورات من الرجال والنساء. وهي ما بين السرة والركبة ؛ وفي الزواجر لابن حجر المكي كما يحرم نظر الرجل المرأة يحرم نظرها اليه ولولا شهوة ولا خوف فتنة، نعم إن كان بينهما محرمة نسب أو رضاع أو مصاهرة نظر كل إلى ما عدا ما بين سرة الآخر وركبته. والمذكور في بعض كتب الاصحاب إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لا يحرم. نعم غضبها بصرها من الاجانب أصلاً أولى بها وأحسن ، فقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه والنسائي والبيهقي في سننه عن أم سلمة أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة قالت : فبينما نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقلت : يا رسول الله هو أعمى لا يبصر قال : أفعميا وان أتت ألسنتها تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى ما عدا ما بين السرة والركبة إذا كان بشهوة ولا تستبعد وقوع هذا النظر فإنه كثير ممن يستعملن السحاق من النساء والعياذ بالله تعالى ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ أى عما لا يحل لمن من الزنا والسحاق أو من الابداء أو مما يعم ذلك والابداء ﴿ وَلَا يُدِينَنَّ زَيْنَتَهُنَّ ﴾ أى ما يتزين به من الخلق ونحوه ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ أى إلا ما جرت العادة والجلبة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالأخام والفتحة والكحل والخضاب فلامواخذة في إبدائه للجانب وإنما المواخذة في إبداء ما خفي من الزينة كالسوار والخلخال والدمالج والقلادة والاكليل والوشاح والقرط \*

وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا لمن استثنى في الآية بعدد وهي الذراع والساق والعضد والعتق والرأس والصدر والاذن فهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل اليها للملابستها تلك المواقع بدليل أن النظر اليها غير ملائمة لها كأنظر إلى سوار امرأة يباع في السوق لا يقال في حله كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنا في الحظر ثابت القدم في الجريمة شاهداً على أن النساء حقمن أن يحتطن في سترها ويتقين الله تعالى في الكشف عنها كذا في الكشاف، وهو على ما قال الطيبي مشعر بأن ما ذكر من باب الكناية على نحو قولهم: فلان طاهر الجيب طاهر الذليله وقال صاحب الفرائد : هو من باب إطلاق اسم الحال على المحل فالمراد بالزينة مواقعها فيكون حرمة النظر إلى المواقع بعبارة النص بدلالته وهي أقوى ، وفيه بحثه

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أى لا يبدن مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتي إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : (ولا يضرين بأرجلهن) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالنهى، وأيضاً لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لأن كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شئ منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة، وأنت تعلم أن ابن المنير مالمسكى وما ذكره مبنى على مذهبه وما ذكره المنخسرى مبنى على المشهور من مذهب الإمام أبي حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والقدمين ليست بعورة

(١) وفي رواية أن الذراعين ليستا بعورة اهـ

مطلقاً فلا يحرم النظر إليها ، وقد أخرج أبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضی الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتلبها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) رقعة الوجه وباطن الكف ، وأخرج جعفر بن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالسكفين إلا أنهما لم يذكرهما اكتفاءً بالعلم بالمقايضة فإن الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر السكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقتاء مصالحهن في الطرقات . ومذهب الشافعي عليه الرحمة كما في الزواجر أن الوجه والسكفين ظاهرهما وبطنهما إلى السكوعين عورة في النظر من المرأة ولو أمة على الأصح وإن كانا ليسا عورة من الحرة في الصلاة ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر في باب شروط الصلاة عورة الأمة ولو مبعوضة ومكاتبه وأم ولد كعورة الرجل ما بين السرة والركبة في الأصح وعورة الحرة ولو غير مميزة والحنثي الحر ماسوي الوجه والسكفين وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الخلوة ستر سواة الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لأدنى عرض كثير بدوخشية غبار على ثوب تجمل انتهى .

وذكر في الزواجر حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللاتق حرمة نظره أيضاً بل قال : حرم أمتنا النظر لقلامه ظفر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذنب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، ونسب بعض أهلهم ما ظهر بالوجه والسكفين بعد أن ساق الآية دليلاً على أن عورة الحرة ماسواهما ، وعال حرمة نظرهما بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة إبداء الوجه والسكفين حسبما تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر إليهما ، طلاقاً في غاية البعد فتأمل . وعلم أنه إذا كان المراد النهي عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والسكفين والنزيم القول بكونها عورة وحرمة إبدائها لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم الثابت بطريق الإشارة وهو المؤاخذه في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهارها كان كشفته الريح ، فلا فتن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما زعم إظهاره لنحو تحمل شهادة ومعالجة طبيب ، وروى الطبراني . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الإقتصار على الثياب وعليها اقتصر أيضاً الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عليها في قوله تعالى : (خذوا زينتكم عند كل مسجد) على ما في البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر الكحل والحاتم والقرط والقلادة . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه الكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الحاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المتبادر منها وبعضها ظاهر في حملها على مواقعها ، وقال ابن بحر : الزينة تقع على محاسن الخلق التي فعلها الله تعالى وعلى ما يتزين به من فضل لباس ، والمراد في الآية النهي عن إبداء ذلك لمن ليس بحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأسنك بعضهم إطلاق الزينة على الخالقة ، قال في البحر : والأقرب دخولها

في الزينة، وأى زينة أحسن من الحلقة المعتدلة ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهي عن إبدائها، والخزرجع خمار ويجمع في القلة على أخرة وكلا الجمعين مقيس وهو المقنعة التي تلقها المرأة على رأسها من الخمر وهو السترة، والجيوب جمع جيب وهو فتحة في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد، وأصله على ما قبل من الجيب بمعنى القطع، وفي الصحاح تقول: جبت القميص أجوبه وأجيبه إذا قورت جيبه، قال الراجز :

باتت تحجب أدهج الظلام جيب البيطر مدرع المهام

وإطلاقه على ما ذكر هو المعروف لغة، وأما إطلاقه على ما يكون في الجنب لوضع الدراهم ونحوها كما هو الشائع بيننا اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى، والمراد من الآية كما روى ابن أبي حاتم عن ابن جبير أمرهن بستر نحورهن وصدورهن بخمرهن ثلاثاً يري منها شئ وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلنها كمادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال ما فيها فشققن مروطين فاخترن بها تصديقا وإيماناً؛ أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ما قال أبو حيان لتضمنه معنى الوضع والاقاء، وقيل: معنى الشد، وظاهر كلام الراجز أنه يتعدى بعلى بدون تضمين، وقرأ عباس عن أبي عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) يسكون الميم، وقرأ غير واحد من السبعة (جوبهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا يجمع على فعول في الصحيح والمعتل كفلوس وبيوت والكسر لمناسبة الياء، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ كرر النهي لاستثناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد ما استثنى عنه بعض مواد الضرورة باعتبار المنظور ﴿إِلَّا لِبُؤْتُوهُنَّ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والمأمورات نساقم بهلم حتى أن لهم ضربين على تر كما ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعبود كما في إرشاد العقلم السليم وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم، وقيل: إنه خلاف الأولى وهو على ما قال الخفاجى :

مذهب الحنفية وتفصيله في الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن .

﴿أَوَّابًا هُنَّ أَوَّابًا بِبُعُولَتِهِنَّ وَأَبْنَاَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ بِبُعُولَتِهِنَّ أُولَآئِهِنَّ أُولَآئِهِنَّ أُولَآئِهِنَّ أُولَآئِهِنَّ أُولَآئِهِنَّ﴾ لكثرة المخالطة الضرورية بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن ما يبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالأباه الأقربين بل آباه الآباء وإن علوا كذلك ومثلهم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالآباء والبنين الصليبين بل يعمهم وأبناء الأبناء وبنى البنين وإن سفلوا، والمراد بالآخوان ما يشمل الإعيان وهم الأخرة لأب واحد وأم واحدة وبنى الملات وهم أولاد الرجل من نسوة شتى والأخيار وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال في الأخوات، واستعمل (بنى) مضمم دون آباء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا فى الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهم فيما بينهم ألا ترى أنك كثيراً ما تسمع بنى آدم وبنى تميم وقلما تسمع أبناء آدم وأبناء تميم وفيما نحن فيه قد يجتمع للمرأة ابن أخ شقيق وابن أخ لأب وابن أخ لأم بل قد يجتمع لها أبناء أخ شقيق أو إخوة أشقاء أعيان وبنو علات وأبناء أخ

أو إخوة لأب وأبناء أخ أو إخوة لأم كذلك ويتأتى مثل ذلك في ابن الأخت لكن لا يتصور هنا بنو العلات كما لا يتصور في أبناء الأخ الأخياف والاجتماع في أبنائهن وأبناء بعواتهن وإن اتفق لـكنه ليس بتلك المثابة . وقيل اختير في الأخيرين (بنى) لأنه لوجى . بأبناء تلاقى همزتان أحدهما همزة أبناء والثانية همزة إخوان أو أخوات وهو على ما فيه لا يحسم مادة السؤال إذ للسائل أن يقول بعد: لم اختير في الأولين (أبناء) دون (بنى) ويحتاج إلى نحو أن يقال اختير ذلك لأنه أوفق بأباء ، وقيل اختير (أبناء) في الأولين لهذا ، واختير بنى في (بنى إخوانهن) ليكون المضاف والمضاف إليه من نوع واحد ، وفي بنى إخوانهن المشاكلة وفيه ما فيه ، ولم يذكر سبحانه الأعمام والأخوال مع أنهم كما قال الحسن . وابن جبير كسائر المحارم في جواز إبداء الزينة لهم قيل لأنهم في معنى الإخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أم الأب فمعنى الأب فيكون ابنه في معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الاحوط أن يستتر عنهم حذاراً من أن يصفوهن لابنائهم فيؤدى ذلك إلى نظر الأبناء إليهن \*

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي شعبة عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب التستر من الأجناب ما فيه وضعف بأنه يجرى في آباء البعولة إذ لو رأوا زينتهن لربما يصفوهن لابنائهم وهم ليسوا محارم فيؤدى إلى نظرم إليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكرها كإتفاء بذكر الآباء فانهم عند الناس بمنزلتهم لاسيما الأعمام وكثيراً ما يطلق الأب على العم ، ومنه قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) ثم أن المحرمية المبيحة للإبداء كما تكون من جهة النسب تكون من جهة الرضاع فيجوز أن يبدى زينتهن لأبائهن وأبنائهن مثلاً من الرضاع (أو نساتهن) المختصات بهن بالصحبة والخدمة من حرائر المؤمنات فإن الكوافر لا يتحرجن أن يصفهن للرجال فهن في إبداء الزينة هن كالرجال الأجناب ، ولا فرق في ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقى في سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبى عبيدة رضى الله تعالى عنه أما بعد فانه بلغنى أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فانه من قبلك عن ذلك فانه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفي روضة النووى في نظر الذمية إلى المسلمة وجان أصحابها عند الغزالي أنها كالمسلمة وأصحابها عند البغوى المنع ، وفي المنهاج له الأصح تحريم نظر ذمية إلى مسلمة ، ومقتضاه أنها معها كالأجنبي واعتمده جمع من الشافعية ، وقال ابن حجر : الأصح تحريم نظرها إلى ما لا يبدو في المهنة من مسلمة غير سيدتها ومحرمها ودخول الذميات على أمهات المؤمنين الوارد في الأحاديث الصحيحة دليل لحل نظرها منها ما يبدو في المهنة . وقال الامام الرازى : المنهه أنها كالمسلمة ، والمراد بنساتهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فانه لا يكاد يمكن احتجاب المسلمات عن الذميات .

(أو ما ملكت أيمانهن) أى من الامام ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجناب ، وهذا مذهب أبى حنيفة ورضى الله تعالى عنه ، وأحد قولين في مذهب الشافعى عليه الرحمة ومحبته كثير من الشافعية والقول الاخر أنهم كالمحارم وصحح أيضا ، ففي المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد العدل ولا يسكن العمرة عن



الرفنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المسكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطالوا فرده إلى سيدته المتصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر اه بتلخيص ، وإلى كون العبد كالآلة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال : لا يفرنكم آية النور فانها في الاناث دون الذكور ، وعلل بانهم فحول ليسوا أزواجا ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز التكاح في الجملة كما في الهداية ه

وروى عن ابن مسعود . والحسن . وابن سيرين أنهم قالوا : لا ينظر العبد إلى شعره ولاته ، وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقدها؟ قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاما يسيرا فاما رجل ذولحية فلا ، ومذهب عائشة . وأم سلمة رضی الله تعالى عنهما ، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضی الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيدته ما ينظر أولئك المستثنون ، وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعبدها ينظر إليها وإنها قالت لذكوان: إذا وطعتني في القبر وخرجت فالت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يحتجن عن مكاتبهن ما بقي عليه درهم ه

وأخرج أحمد في مسنده . وأبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن أنس رضی الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضی الله تعالى عنها بهب قد وهبه لها وعلى فاطمة رضی الله تعالى عنها ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجلها وإذا غطت به رجلها لم يبلغ رأسها فلما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما تلقى قال : إنه ليس عليك بأس إنما هو أبوك وغلارك •

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعموم (ما) ولانه لو كان المراد الاناث خاصة لقليل أو امائهن فانه اخصر ونص في المقصود ، وإذا ضم الخبر المذكور إلى ذلك قوى القول بعدم الفرق والتفصي عن ذلك صعب ، واحسن ما قيل في الجواب عن الخبر أن الغلام فيه كان صديا إذ السلام يختص حقيقة به فتأمل ، وخرج بإضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبي سواء قيل: وجعله بعضهم للمحرم لقراءة (أو ما ملكت أيمانكم) (أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال) أي الذين يتبعون ليصيبوا من فضل الطعام غير أصحاب الحاجة إلى النساء وهم الشيوخ الطاعنون في السن الذين فنت شهواتهم والممسوحون الذين قطعت ذكورهم وخصام ، وفي المجبوب وهو الذي قطع ذكره والخصى وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصى ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الحصيان ، وعن يسون الكلابية أن معاوية دخل عايتها ومعه خصى فتقنعت منه فقال : هو خصى فقالت: يا معاوية أتري أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى ، وليس له أن يستدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصيا فقبله لا اذلاله فيه على جواز ادخاله على النساء ه

وأخرج ابن جرير . وجماعة عن مجاهد أن ذير أولى الاربة الأبله الذي لا يعرف أمر النساء وروى ذلك عن أبي عبد الله رضی الله تعالى عنه ، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله الجنون كما قال ابن عطية ه

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أنه المخنث الذي لا يقوم زبه لكن أخرج مسلم . وأبو داود . والنسائي . وغيرهم عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

التي ﷺ تحنت فكانوا يعدونه من غير أولى الأربة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوماً وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة قال: إذا أبلت أبلت باربع وإذا أدبرت أدبرت بثان فقال النبي ﷺ: ألا ترى هذا يعرف ما هنا لا يدخل عليك فحجوه، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان باليداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولى الأربة على الذين لا حاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئاً من أمورهن بحيث لا تمدحهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفوهن للجانب ولأرى الاكتفاء في غير أولى الأربة بعدم الحاجة إلى النساء إذ لا تنفى به مفسدة الإبداء بالكلية كما لا يخفى •

ولعل في الخبر نوع إيماء إلى هذا؛ وفي المنهاج وشرحه لابن حجر عليه الرحمة، والأصح أن نظر الممسوح ذكره كله وأشياء بشرط أن لا يبقى فيه ميل للنساء أصلاً وإسلامه في المسألة ولو أجنبياً لأجنبية متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين المرأة والركبة وتنتظر منه ذلك ويالحق بالمحرم أيضاً في الخلوة والفرق ويعلم منه أن التمثيل بالمسوح فيما سبق ليس على إطلاقه، وأما الشيخ الهام والمختص فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنيات أيضاً كالمسوح، وصححوا أيضاً أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جدل التابعين لعدم تعميم كالذكر كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفاً بالاضافة هنا مثلها في الفانحة وفيه نظر. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء.

(أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلم عليه فجعل كتابة عن ذلك أو الذين لم يلبثوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوى عليه ومنه قوله تعالى (فأصبحوا ظاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظلم منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح المراهق الذي ظهر منه ذلك، ويشمل أيضاً من دون المراهق لكنه بحيث يحكى ما يراه على وجهه. وذكروا في غير المراهق أنه إن كان بهذه الهيئة فكالمحرم وإلا فكالعدم فيباح بحضوره ما يباح في الخلوة فلا تغفل.

والظاهر أن (الطفل) تعطف على قوله تعالى (ابوعاتن) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء، ثم هو مفرد بحلى بأل الجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل. أو الأطفال كما هو المروي عن مصحف حفصة، ومثل ذلك قولهم: أهالك الناس الدينار الصقر والدرهم البيض، وقيل هو مفرد وضع موضع الجمع، ونحوه قوله تعالى (ثم يخرجكم طفلاً) • وتعقب بأن وضع المفرد موضع الجمع لا ينقاس عند سيبويه وما هنا عنده من باب المفرد المعرف بلام الجنس وهو يعم بدليل صحة الاستثناء منه، والآية المذكورة يحتمل أن تكون عنده على معنى ثم يخرج كل واحد منكم طفلاً كما قيل في قوله تعالى (وأعدت لهم متكلاً) أنه على معنى وأعدت لكل واحدة منهم متكلاً فلا يتبين كون (طفلاً) فيها بما لا ينقاس عنده، وقال الراغب: إن (طفلاً) يقع على الجمع كما يقع على المفرد ونص على (م- ١٩ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

ذلك الجوهرى ، وكذا قال بعض النحاة : إنه في الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والأمر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهى في الأصل ما يحتز من الاطلاع عليه وغلبت في سواة الرجل والمرأة ؛ ولغة أكثر العرب تسكين الواو في الجمع وهى قراءة الجمهور .  
وروى عن ابن عامر أنه قرأ ( عورات ) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء في مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه في كتاب شواذ القراءات أن ابن أبى اسحق . والأعمش قرأ ( عورات ) بالفتح ثم قال : وسمعت ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنًا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب في العربية فإن بنى تميم يقولون : روضات وجوزات وعورات بالفتح فيها وسائر العرب بالاسكان ، وقال الفراء : العرب على تخفيف ذلك إلا هذيلًا فتثقل ما كان من هذا النوع من ذوات الياء والواو ؛ وأشدنى بعضهم :

أبو بيضات رانح متأدب رفيق بمسح المنكبين سبوح

﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِئَلَّا يَعْلَمَنَّ مَا يَخْفَيْنَ﴾ أى ما يستتره عن الرؤية (من زينتهن) أى لا يضربن بأرجلهن الأرض ليتعقن خلخالهن فيعلم أنهن ذوات خلخال فان ذلك بما يورث الرجال ميلا اليهن ويوم أن لهن ميلا اليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت خلخالا من فضه واتخذت جزعا فرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلل على الجزع فصوت فانزل الله تعالى (ولا يضربن) الخ ، والفساء اليوم على جعل الخرز ونحوها في جوف الخلل فاذا مشين به ولو هو ناصوت ، ولهن من أنواع الخلى غير الخلل ما يصوت عند المشى أيضا لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شهورته وسوسة الخلى أكثر من رؤيته . وفى النهى عن ابداء صوت الخلى بعد النهى عن ابداء عينه من النهى عن ابداء مواضعه ما لا يخفى . وربما يستدل بهذا النهى على النهى عن استماع صوتهن .

والمذكور فى معتبرات كتب الشافعية واليه أميل أن صوتهن ليس بعورة فلا يحرم سماعه إلا إن خشى منه فتنه ، وكذا إن التذبه بما يحته الزركشى . وأما عند الحنفية فقال الامام ابن الهمام : صرح فى النوازل أن نعمة المرأة عورة ولذا قال النبي ﷺ والتكبير للرجال والتصفيق للنساء ، فلا يحسن أن يسمعها الرجل اهـ . ثم اعلم أن عندى مما يباحق بالزينة انتهى عن ابدائها ما يلبسه أكثر مترقات النساء فى زماننا فوق ثيابهن ويتسترن به إذا خرجن من بيوتهن وهو غطاء منسوج من حرير ذى عدة ألوان وفيه من النقوش الذهبية أو الفضية ما يبهى العيون ، وأرى أن تمكن أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيهن به بين الأجنب من قلة الغيرة وقد عمت البلوى بذلك ، ومثله ما عمت به البلوى أيضا من عدم احتجاب أكثر النساء من اخوان بعواتهن وعدم مبالاة بعواتهن بذلك وكثيرا ما يأمرؤنهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أيا ما إلى أن يعطرها شيئا من الخلى ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مالم يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ﴿وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لابرار كال العناية بما فى حيزه من أمر التوبة وأنها من معظمت المهمات الحقيقية بأن يكون سبحانه وتعالى الأمر

بها لما أنه لا يكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تقرُّب في إقامة مواجب التكليف كما ينفى لاسيما في الكف عن الشهوات \*

وقد أخرج أحمد . والبخارى في الأدب المفرد . ومسلم . وابن مردويه . والبيهقي في شعب الإيمان عن الأغر رضى الله تعالى عنه قال «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إليه كل يوم مائة مرة » والمراد بالتوبة على هذا التوبة عما في الحال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد التوبة عما كانوا يفعلونه قبل من ارسال النظر وغير ذلك وهو وإن جب بالاسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه كلما يتذكر ، وقد قالوا : إن هذا يلزم كل نائب عن خطيئة إذا تذكرها ، ومنه يعلم أن ما يفعله كثير من يزعمون التوبة من نقل ما فعلوه من الذنوب على وجه التبجح والاستلذاذ دليل عن عدم صدق توبتهم \*

وفي تكرير الخطاب بقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ ﴾ تأكيد للإيجاب وإيدان بأن وصف الإيمان موجب للامتثال حتما ، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الإيمان . وقرأ ابن عامر (أيه المؤمنون) بضم الهاء ، ووجهه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لانتفاء الساكنين أتبعت حركتها حركة ما قبلها ، وضمها التي للتنبية بعد أى لغة لبنى مالك رهط شقيق بن مسلة . ووقف بعضهم بسكون الهاء لأنها كتبت في المصحف بلا ألف بعدها . ووقف أبو عمرو . والكسائي . ويعقوب . كما في النشر - بالألف على

خلاف الرسم ﴿ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ﴾ (٣١) أى لئى تفوزوا بذلك بسعادة الدارين أو مرجوا فلاحكم \*

﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومبادئه القريبة والبعيدة أمر بالنكاح فإنه مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الانساب مزجرة من ذلك \* (والايامى) - كما نقل في التحرير عن أبي عمرو واليه ذهب الزمخشري - مقلوب آيائهم جمع أيم لأن يفعل لا يجمع على فعالى أى إن أصله ذلك فقد تمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألما لتجر كها وانفتاح ما قبلها وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعالى وهو ظاهر كلام سيبويه ، والأيامى قال النضر بن شميل : كل ذكر لأنتى معه وكل أنثى لا ذكر معها بكراً أو ثيباً يقال : أم وآمت إذا لم يتزوجا بكرين كانا أو ثيبين قال :

فإن تنكحى أنكح وأن تتأيمى وإن كنت أفتى منكم أنأيم

وقال التبريزى فى شرح ديوان أبى تمام : قد كثر استعمال هذه الكلمة فى الرجل إذا مات امراته وفى المرأة إذا مات زوجها ، وفى الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ :

بقر لعينى أن أحدث أنها وإن لم أنلها أيم لم تزوج

انتهى ، وفى شرح كتاب سيبويه لآبى بكر الخفاف الأيم الذى لازوج لها وأصله هى التى كانت متزوجة ففقدت زوجها برزء طراً عليها ثم قيل فى البكر مجازاً لأنها لا زوج لها ، وعن محمد أنها الثيب واستدل به بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها وإذنها صماتها » حيث قابها بالبكر ، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لقريته المقابلة ؛ والأكثر على ما قاله النضر

أی زوجوا من لا زوج له من الاحرار والحرائر ﴿ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَانِكُمْ ﴾ علی أن الخطاب للاولیاء والسادات، والمراد بالصلاح معناه الشرعی، واعتباره في الأرقاء لأن من لاصلاح له منهم بمنزل من أن يكون خلیقا بأن یمتني مولاه بشأته ويشفق علیه وبیشکف فی نظم مصالحه بما لا بد منه شرعا وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما یحصل له ضرر منه بتزویجه فحقه أن یستقیه عنده وللم یکن من لا صلاح له من الاحرار والحرائر هذه المثابة لم یعتبر صلاحهم، وقیل المراد بالصلاح معناه اللغوی ای الصالحین للنکاح والقیام بمحقوقه، والأمر هنا قیل للوجوب والیه ذهب أهل الظاهر، وقیل للندب والیه ذهب الجمهور •

ونقل الامام عن ابی بکر الرازی أن الآیة وإن اقتضت الإیجاب إلا أنه أجمع السلف علی أنه لم یرد الإیجاب، ویدل علیه أمور، أحدها أن الإنکاح لو كان واجبا لكان النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفیضا شائعا لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره علیه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فیہ آیامی من الرجال والنساء ولم یذكر ذلك ثبت أنه لم یرد بالأمر الإیجاب، وثانیها أنا أجمعنا علی أن الآیة الثیب لو آتت التزویج لم یکن للولی إجبارها، وثالثها إتفاق الكل علی أنه لا یجب علی السید تزویج أمته وعبده فیقتضی للعطف عدم الوجوب فی الجمیع، ورابعها أن اسم الآیامی ینظم الرجال والنساء فلما لزم فی الرجال تزویجهم بأذنه لزم ذلك فی النساء انتهى، وقال الامام نفسه: ظاهر الأمر للوجوب فیدل علی أن الولی یجب علیه تزویج مولیته وإذا ثبت هذا وجب أن لا یجوز النکاح الابولی وإلا لفوت المولیة علی الولی المسکنة من أداء هذا الواجب وإنه غیر جائز. والجواب عما نقل عن ابی بکر أن جمیع ما ذكره تخصیصات تطرقت إلى الآیة والعام بعد التخصیص یبقى حجة فوجب إذا التمس المرأة الآیامی من الولی التزویج وجب انتهى • وفي الاکلیل استدلل بعموم الآیة من أباح نکاح الامام بلا شرط ونکاح العبد الحر •

وأنت تعلم أنها لم تنب علی العموم، والذي أمیل الیه أن الأمر لمطلق الطلب وأن المراد من الإنکاح المعاونة والترسط فی النکاح أو التمکین منه، وتوقف صحته فی بعض الصور علی الولی یعلم من دلیل آخر • والاستدلال بهذه الآیة علی اشتراط الولی وعلی أن له الجبر فی بعض الصور لا یخلو عن بحث ودون تمامه خرط القتاد فتدبر • وقرأ الحسن . ومجاهد ( من عبیدکم ) بالیاء مکان الألف وفتح العین وهو کالعباد جمع عبد إلا أن استعماله فی الممالیک أكثر من استعمال العباد فیهم ﴿ إِنْ یَكُونُوا فُقَرَاءَ یَغْنَمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالانغناء، وأخرج ذلك ابن جریر . وابن المنذر . وابن ابی حاتم عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ' ولا یمید أن یكون فی ذلك سد لباب التمل بالفقر وعده مانعا من المناکحة • وفي الآیة شرط مضمور وهو المشیئة فلا یرد أن كثيرا من الفقراء تزویج ولم یحصل له الغنی ودلیل الاضمار قوله تعالی ( فان خفتهم عیلة فسوف یغنیکم الله من فضله إن شاء ) وكونه واردا فی منع الکفار عن الحرم لا بآیة الدلالة بما تروم أو قوله تعالی ﴿ وَاللَّهُ وَاسِعٌ ﴾ ای غنی ذو سعة لا یرزاه اغناء الخلاق إذ لا نفاذ لنعمته ولا غایة لقدرة ﴿ عَلِيمٌ ۳۲ ﴾ یسط الرزق لمن یشاء. ویقدر حسبما تقتضیه الحکمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشیئة وهو السرفی اختیار (علیم) دون کریم مع أنه أوفق براسع نظراً إلى الظاهر . وفي الاتصاف فان قیل

العرب كذلك فان غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر في الطباع السائدة إلى الاسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فإريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينهى المال مع كثرة العيال التي هي في الوهم سبب لقلة المال وقد يحصل الاقلال مع العزوبة والواقع يشهد فدل على أن ذلك الارتباط الوهمي باطل وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الاسباب ولا توقف لهما الا على المشيئة فاذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر في الاقتار لم يمنعه في الشروع فيه ، ومعنى الآية حينئذ أن النكاح لا يمنعهم الغنى من فضل الله تعالى فعبء عن نفى كونه مانعا عن الغنى بوجوده معه ، ومنه قوله تعالى : ( فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ) فان ظاهره الأمر بالانتشار عند انقضاء الصلاة والمراد تحقيق زوال المانع وأن الصلاة إذا قضيت فلا مانع من الانتشار فعبء عن نفى مانع الانتشار بما يقتضيه تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم في الفرق بين المتزوج والعزب : إن الغنى للمتزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجح للنص على وعده دون العزب وكذلك يوجد الحال إذا استقرى .

وتعقب بأن فيه غفلة عن قوله تعالى ( وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته ) وكذا عن قوله سبحانه : ( وليستعفف ) الخ ، وأشار صاحب الكشف إلى أن في هذه الآية والتي بعدها وعدا للمتزوج والعزب معا بالغنى فلا ورود للسؤال قال إنه تعالى أمر الأولياء أن لا يبأوا بفقر الخاطب بعد وجود الصلاح ثقة بلفظ الله تعالى في الإغناء ثم أمر المقراء بالاستعفاف إلى وجدان الغنى تأملا لهم وادراج سبحانه أن مدار الأمر على العفة والصلاح على التقديرين وهو الجواب عن سؤال المعترض انتهى ، ولا يخفى عليك أن الاخبار الدالة على وعد الناكح بالغنى كثيرة ولم نجد في وعد العزب الذي ليس بصدد النكاح من حيث هو كذلك خيرا . فقد أخرج عبد الرزاق . وأحمد . والترمذي . وصححه . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . والحاكم . وصححه . والبيهقي في سننه عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاثة حق على الله تعالى عونهم الناكح يريد العفاف والمسكاتب يريد الاداء والغايزى في سبيل الله تعالى » .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن جابر قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو اليه الفاقة فأمره أن يتزوج ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه قال : أطبعوا الله تعالى فيما أمركم ( ١ ) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : ( إن يكونوا فقرا يغنهم الله من فضله ) . وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شبة في المصنف عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : ابتغوا الغنى في الباء - وفي لفظ - ابتغوا الغنى في النكاح بقول الله تعالى : ( إن يكونوا فقرا يغنهم الله من فضله ) . وأخرج الثعلبي . والدليلي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها « أن النبي ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج - سبب عاوى وهو مزيد اهتمامه في الكسب والمجد التام في السعي حيث ابتلى بمن تازمه نفعتها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساندة المرأة له وإعانتها لإياه على أمر دنياه ، وهذا كثير في العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفبه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول اولاد له فيقوى أمر التساعد والتعاقد ، وربما يكون للمرأة أقارب

(١) يعنى ضمنا فلا تغفل اه \*

یحصل له منهم الاعانة بحسب مصادره إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، و يشارك هذا المقير المتزوج الفقير الذى هو بصدد الزوج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل ما يتزوج به وربما يكون لذلك وتحصيل ما يحسن به حاله بعد التزوج ، ولا يخفى أن حال الامرأة المتزوجة وحال الامرأة التى بصدد التزوج على نحو حال الرجل والفرق يسير •

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ما ذكر في الأباى والصالحين مطلقا وأمر تكبير الضمير ظاهر، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسى لأن الأرقاء لا يملكون وإن ملكوا ولذا لا يرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الاغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لا يتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالاغناء التوسعة ودفع الحاجة - واه كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر • وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهي الأولياء عن التعامل بفقرهم إذا استنكحهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهي الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك ه واحتج بعضهم - كما قال ابن الفرس - بالآية على أن النكاح لا يفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تخفى ( **وَلَيْسَتَّعْفَى** ) إرشاد للثائقين العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أى وليجتهد في العفة وحصون النفس ( **الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا** ) أى أسباب نكاح أو لا يتمكنون بما ينكح به من المال على أن فعلا اسم آلة كركاب لما يركب به ( **حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ** ) عدة كريمة بالفضل عليهم بالغنى ولطف بهم في استعفافهم وربط على قلوبهم وإيدان بأن فضله تعالى أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء •

واستدل بالآية بعض الشافعية على ندب ترك النكاح لمن لا يملك أهبه مع التوقان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية ( **إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ** ) وحملوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يجد زوجة يجعل فعال صفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعده ، ولا يلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل الغنكين ونفقة يومه ، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوقان أى شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظهر لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمنا بالكسف ويكون فرضا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا إلا به بأن لم يقدر على التسرى أو الصوم الكاسر للشهوة كما يدل عليه حديث «ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» فلو قدر على شئ من ذلك لم يبق النكاح فرضا أو واجبا علينا بل هو أو غيره مما ينع من الوقوع في المحرم ، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة ، وزاد في البحر شرطا آخر فيها وهو عدم خوف الجور ثم قال: فإن تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني ويكره التزوج حيثن كما أفاده الكمال في الفتح ولعله لأن الجور مصيبة متعلقة بالعباد دون المنع من الزنا وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى عز وجل انتهى ، ومقتضاه الكراهة أيضا عند عدم ملك المهر والنفقة لأنها حق عبد أيضا وإن خاف الزنا لكن ذكروا أنه يتدب استدانة المهر ومقتضاه أنه يجب إذا خاف الزنا وإن لم يملك المهر إذا قدر على استدانته ، وهذا مناف للاشتراط السابق إلا أن يقال:

الشرط ملك النفقة والمهر ولو بالاستدانة أو يقال : هذا في العاجز عن الكسب ومن ليس له جهة وفاء .  
 وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حمل ما ذكرنا من ندب الاستدانة على نذرها إذا ظن القدرة على الوفاء .  
 وإذا كانت مندوبة مع هذا الظن عند أمنه من الوقوع في الزنا ينبغي وجوبها عند تيقن الزنا بل ينبغي وجوبها  
 حينئذ وإن لم يغلب على ظنه قدرة الوفاء وهو معذور فيما أرى عند الله عز وجل إذا فعل ومات ولم يترك  
 وفاء فتأمل ، ويكون مكروها عند خوف الجور كما سمعت ، وحراما عند تيقنه لأن النكاح إنما شرع لمصلحة  
 تحصيل النفس وتحصيل الثواب والجور يأثم ويرتكب المحرمات فتعذر المصالح لرجحان هذه المفاسد ، ويكون  
 سنة مؤكدة في الأصح حالة القدرة على الوطاء والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض  
 والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة الأول أو خاف واحداً من الثلاثة الأخيرة فلا يكون النكاح سنة  
 في حقه كما أفاده في البدائع ، ويفهم من أشباه ابن نجيم توقف كونه سنة على النية ، وذكر في الفتح أنه إذا لم  
 يقترن بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي  
 يثاب بها أن ينوي منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثيره للمسلمون وكذا نية الاتباع  
 وامتنال الأمر وهو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للنواقل فأخص  
 عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية أن النكاح مستحب لمحتاج إليه يجد أهبه من مهر وكسوة  
 فصل التكمين ونفقة يومه ولا يستحب لمن في دار الحرب النكاح مطلقا خوفا على ولده التدين بدينهم والاسترقاق  
 ويتعين حمله على من لم يغلب على ظنه الزنا لو لم يتزوج إذ المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المصلحة  
 المستقبلية المتوهمة وإنه إن فقد الأهبة استحب تركه لقوله تعالى : ( ولا يستغف) الآية ويكسر شؤته بالصوم  
 للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فان لم تنكسر به تزوج ، ولا يكسر بها بنحو كافور  
 فيكره بل يجرم دلي الرجل والمرأة إن أدى إلى اليأس من النسل ، وقول جمع : إن الحديث يدل على حل  
 قطع العاجز الباء بالأدوية مردود على أن الأدوية خطيرة وقد استعمل قوم الكافور فأورثهم عللا من مئة  
 ثم أرادوا الاحتيال لعود الباء بالأدوية الثمينة فلم تنفعهم ، فان لم يحتج للنكاح كره له إن فقد  
 الأهبة وإلا يفقدها مع عدم حاجته له فلا يكره له لقدرة عليه ومقاصده لا تنحصر في الوطاء والتخلي  
 للعبادة أفضل منه فان لم يتعبد فالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البضالة تقضي إلى النواحيش فان  
 وجد الأهبة وبه علة كبريم أو مرض دائم أو تمنن كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصيل المرأة المؤدى  
 غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الاحياء يسن لنحو المسوح تشبها بالصالحين كما يسن إمرار موسى على رأس  
 الأصلح ، وقول الفزارى : أى نهي ورد في نحو المحجوب والحاجة لا تنحصر في الجماع ولو طرأت هذه الأحوال  
 بعد العقد فهل يباح بالابتداء أولا لقوة الدوام تردد فيه الزركشي والثاني هو الوجه كما هو ظاهر انتهى ، وفيه  
 ما لم يتعرض له في كتب أصحابنا فيما علمت لكن لا تأباه قواعدنا ، ثم إن الظاهر أن الآية خاصة بالرجال فهم  
 المأمورون بالاستعفاف عند العجز عن مبادئ النكاح وأسبابه ، نعم يمكن القول بعمومها واعتبار التغليب  
 إذا أريد بالنكاح ما ينكح لكن قد علمت ما فيه ولا تنهمن من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور  
 أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الاحكام في نكاحهن لكن لم أر من صرح  
 به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الإمام ندب النكاح للثامنة والحقها محتاجة للنفقة وخاتمة من اقتحام فجرة



وفي التنبيه من جاز لها النكاح ان احتاجته ندب لها ونقله الاذرعى عن أصحاب الشافعى ثم بحث وجوبه عليها إذا لم تندفع عنها الفجرة إلا به ولا دخل للصوم فيها وبما ذكر علم ضعف قول الزنجاني : ين لها مطلقا إذ لا شيء عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها، وقول غيره : لا يسن لها مطلقا لأن عليها حقوقا الزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها بل ولعدت من نفسها عدم القيام بها ولم تحتج له حرم عليها، ولا يخفى أن ما ذكره بعد بل متجه واستدل بعضهم بالآية على بطلان نكاح المتعة لأنه لو صح لم يتعين الاستعفاف على فاقده المهر، وظاهر الآية تعيينه ولا يلزم من ذلك تحريم ملك اليمين لأن من لا يقدر على النكاح لعدم المهر لا يقدر على شراء الجارية غالبا ذكره الكيا وهو كما ترى (والذين يبتغون الكتاب بعد ما امر سبحانه بانكاح صالحى المماليك الاحقاء بالنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حراً فيتصرف في نفسه، واخرج ابن السكن في معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال: كنت مملوكا لحويطب بن عبد العزى فسألته الكتابة فأبى فنزلت والذين يبتغون الخ ويلوح من هذا أن عبد الله المذكور أول من كوتب، وربما يتخيل منه أن الكتابة كانت معلومة من قبل لكن نقل الخفاجى عن الدميرى أنه قال: الكتابة لفظه إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد لعمرضى الله تعالى عنه يسمى بالأمية وصرح ابن حجر أيضا بأنها لفظه إسلامية لا تعرفها الجاهلية، والله تعالى أعلم، والكتاب مصدر كاتب كالمكاتبه ونظيره العتاب والمعاتبة أى والذين يطلبون منكم المكاتبه ﴿عَمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ ذكر أ كانوا أو أئاننا، وهو عندنا شرعا اتفاق المملوك بدأ حالا ورقبية مآلا وركنه الايجاب بلفظ الكتابة أو ما يودى معناه والقبول نحو أن يقول المولى: كاتبك على كذا درهما تؤديه إلى وتعق ويقول المملوك: قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فإذا أدى كل البذل عتق وخرج من ملكه، ومعناه كتب الحروف أى جمعها وإطلاقه على ما ذكر لأن فيه ضم حرية اليد إلى حرية الرقبة أو لأن البذل يكون فى الأغلب منجما بنجوم يضم بعضها إلى بعض أو لأنه يكتب المملوك على نفسه لمولاه ثمنه ويكتب المولى له عليه العتق وهذا أوفق بصيغة المفاعلة أعنى المكاتبه •

وفي إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كاتبك على نفسه أن تعتق منى إذا وفيت بالمال وكتبت لى على نفسك أن تفتى بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده، ثم قال : والتحقق أن المكاتبه اسم للعقد الحاصل من مجموع كلامى المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالايجاب والقبول ولا ريب فى أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتأفدين وليس وظيفة كل منهما فى الحقيقة إلا الاتيان بأحد شرطيه معربا عما يتيم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تعرض لما يتم من قبل صاحبه ويصدر عنه من فعله الخاص به إلا أن كلا من ذينك الفعلين لما كان بحيث لا يمكن تحققه فى نفسه إلا منوطا بتحقق الآخر ضرورة أن التزام العتق بمقابلة البذل من جهة المولى لا يتصور تحققه وتحصله إلا بالتزام البذل من طرف العبد كما أن عقد البيع الذى هو تملك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحقه إلا بتملكه من جانب المشتري لم يكن بد من تضمين أحدهما الآخر وقت الانشاء فكما أن قول البائع بعث انشاء لعقد البيع على معنى أنه إيقاع لما يتم من قبله أصالة ولما يتم من قبل المشتري ضمنا إيقاعا متوقفا على رايه توقفا شديدا بتوقف عقد الفضولى كذلك قول المولى كاتبك على كذا انشاء لعقد الكتابة أى إيقاع لما يتم من قبله من التزام العتق

بمقابلة البدل أصالة ولما يتم من قبل العبد من التزام البدل ضمنه إيقاعاً متوقفاً على قبوله فإذا قبل تم العقد اه وبه ينحل إشكال صعب وارد على اسناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الإيجاب والقول بازم أن لا يصح نحو بعت كذا بكذا مثلاً لأن المتكلم به لم يوقع الا ما يتم من قبله وليس ذلك يبعث على إيقاعه إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعنى قبول المشتري وهو عالم بوقعه المتكلم المذكور.

والحاصل ان اسناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضى أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاسناد ، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر الا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقد عاقل ألا ترى أنك اذا قلت بعت مثلاً لا يتخطر ببالك إيقاع ضمنى منك اشراء غيرك إيقاعاً متوقفاً على رأيه أصلاً بل قصارى ما يخاطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك اشرائه على نحو فعل الفضول ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الأول والضمينية قد تعتبر شرعاً وان لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر: اعتق عبدك عنى بكذا فاعتقه البيع الضمنى بركنيه وان لم يكن القائل خاطراً بالله ذلك وقاصداً له. وبحث فيه بانهم انما اعتبروا أولاً العتق الذى هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحاً لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع ليتم لهم الاعتبار الأول ولم يعتبروه مدلولاً للفظ العتق أصلاً ليشترط القصد وأن أرومه تسميتهم إياه بيعاً ضمناً بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فان إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعى واعتبر مدلولاً ضمناً له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الارشاد نحو بعت بمعنى أو قمت إيجاباً منى أصالة وقبولاً منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفي بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولاً ضمناً. ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت انشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشترت تيمنت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائمه أو بالتزام أن للبيع ونحوه اطلاقين، أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك: وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بعت كذا فلم يشتر البيع الدال عليه بعت الانشائي من هذا القبيل فلا اشكال في اسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر.

وفي هذا المقام أبحاث تركناها خوفاً من مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق، (والذين) يحتمل أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ وهو بتقدير القول بنا، اعلى المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبراً عن المبتدأ الا كذلك، وقال بعض المحققين: لا حاجة في مثل هذا الى التأويل لانه في معنى الشرط والجزاء ولذا جيء في الخبر بالفاء.

ويحتمل أن يكون في محل نصب على أنه مفعول محذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضاً، وفي البحر يجوز أن تقول: زيداً فاضرب وزيداً اضرب فإذا دخلت الفاء كان التقدير تنبه فاضرب فالفاء في جواب أمر محذوف اه. وانت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثاني لأن حق المفسر ان يعقب المفسر، والمراد كتابة بعد كتابة فان في الموالي كثرة

وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للولي بالنسبة إلى مكاتب واحداه . وهو يشبه الرطانة بالأعجمية .  
والأمر للندب على الصحيح ، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء . وعمرو بن دينار . والضحاك . وابن  
سيرين . وداود ، وما أخرجه عبدالرزاق . وعبد بن حميد . وابن جرير عن أنس بن مالك قال : سألت سيرين  
المكاتبه فأبیت عليه فأتى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل على بالدة وتلا قوله تعالى (فكاتبوهم) الخ  
وفي رواية كاتبه أو لأضربنك بالدة ظاهر في القول بالوجوب ، وجمهور الأئمة بذلك . والشافعي ، وغيرهما  
على أن المكاتبه بعد الطاب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن قال منهم بأن ظاهر  
الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن ندها  
من دليل آخر ، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البدل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم لمكان  
الإطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية .

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجم  
مطلقا ، وقيل إن ملك السيد بعض العبد وباقيه حر لم يشترط أجل وتنجم ، ورده محققوهم وأجابوا عن  
دعوى إطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجم فتعني عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ماعليه  
ومثله لا يكون في الحال . واعتضروا أيضا على القول بصحة الكتابة الحائلة بأن الكتابة لو عقدت حالة  
توجهت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيمجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود  
العقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فله لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة  
بالتنجم وانما تضر الشافعية لأن التنجم الذي تشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضى  
أن تجوز به ما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر . وما ذكره في الاعتراض  
ليس بشيء فانه لا عجز مع أمر المسلمين باعتائه بالصدقة والهبة والقرض ، والقياس على السلم لا يصح لظهور  
الفارق ، ولعل ما ذكر كالبيع لمن لا يملك الثمن ولا شك في صحته كذا قيل وفيه بحث .

وقال ابن خويز منداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عقفا على مال ولم تكن كتابة ، والفرق  
بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه ﴿إِنْ عَلَّمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ أي أمانة وقدرة على الكسب ،  
وبها الخير فنه الشافعي . وذكر البيضاوي أنه روى هذا التفسير مرفوعا وجاء نحو ذلك في بعض الروايات  
عن ابن عباس ، وفسرت الأمانة بعدم تضييع المال ، قيل ويحتمل أن يكون المراد بها العدالة لكن يشترط  
على هذا الاستحباب الكتابة أن لا يكون العبد معروفا بانفاق مايبده بالطاعة لأن مثل هذا لا يرجى له عتق  
بالكتابة . وأخرج أبو داود في المراسيل . والبيهقي في سننه عن يحيى بن أبي كثير قال : قال رسول الله ﷺ  
في قوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا) إن علمتم فيهم حرقة ، وظاهره الاكتفاء بالقدرة على الكسب  
وعدم اشتراط الأمانة ، وهو قول نقله ابن حجر عن بعضهم ، وتعبه بأن المكاتب إذا لم يكن أميناً  
يضيع ما كسبه فلا يحصل المقصود .

وأخرج عبد بن حميد عن عبيدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

(١) أي الشأن اه منه

وظاهر كلامهم الاكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله ايضا ابن حجر عن بعضهم وتمعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن قادراً على الكسب كان في مكاتبته ضرر على السيد ولا وثوق باعائه بنحو الصدقة والزكاة . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الخير بالمال ، وأخرجه جماعة عن ابن عباس وعن ابن جريج . وروى عن مجاهد . وعطاء . والضحاك ، وتمعقب بأن ذلك ضعيف لفظاً ومعنى أما لفظاً فإنه لا يقال فيه مال بل عنده أوله مال ، وأما معنى فلأن العبد لا مال له ولأن المتبادر من الخير غيره وإن أطلق الخير على المال في قوله تعالى ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية ) . وأجيب بأنه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الأجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود بالأصل منه تساهلاً في العبارة ومثله كثير .

وقال أبو حيان : الذي يظهر من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتمعقب بأنه لا يناسب المقام ويقضى أن لا يكاتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غالب ظن الضرر بهم بعد العتق فالأفضل ترك مكاتبهم ، وظاهر التعاقب بالشرط أنه إذا لم يملوا فيهم خيراً لا يستحب لهم مكاتبهم أو لا تجب عليهم ، وهذا للخلاف في أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تنفيذ الآية عدم الجواز عند انتفاء الشرط فإن غاية ما يزم انتفاءه انتفاء الشروط وليس هو فيها إلا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : أنه للاباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجره على العادة في مكاتبته من علم خيريته كذا قبل ، والذي أراه حرمة المكاتبه إذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضر المسلمين .

ففي التحفة لابن حجر في باب الكتابة عند قول النووي هي مستحبة إن طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تتركه بحال مانصه : لكن بحث البلقيني كراهتها لما سبق بضيع كسبه في الفسق ولو استولى عليه السيد لا تمتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ينتهي الحال للتحريم أي وهو قياس حرمة الصدقة والقرض إذا علم أن من أخذهما يصر فهما في محرم ، ثم رأيت الأذرعى بحثه فيمن علم أنه يكاتب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته إذ المدار على تمكينه بسببها من المحرم اه ، وما ذكر من المدار موجود فيها قلنا ، ثم المراد من العلم الظن القوي وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية ﴿ وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ الظاهر أنه أمر للدوالي بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم اعانة لهم ، وفي حكمه حظ شيء من مال الكتابة ويكفي في ذلك أقل ما يتمول .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه . والبيهقي . وغيرهما من طريق عبد الله بن حبيب عن علي كرم الله تعالى وجهه عن النبي ﷺ أنه قال : « يترك للمكاتب الربع » وجاء هذا أيضاً في بعض الروايات موقوفاً على علي كرم الله تعالى وجهه ، وقال ابن حجر المهيتمى : هو الأصح ولعل ذلك اجتهاد منه رضي الله تعالى عنه .

وادعاء أن هذا لا يقال من قبل الرأي فهو في حكم المرفوع ممنوع ، ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل لإيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

ایاتہ الثلث ، وابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایاتہ السبع ، وقادة ایاتہ العشر ، والأمر بالایاتہ عندنا للندب وقال الشافعیة : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه یلزم السيد أو وارثه مقدماته علی مؤن التجهیز • أما الحط عن المكاتب كتابة صحیحة لجزء من المال المكاتب علیہ أو دفع جزء من المعقود علیہ بعد أخذه أو من جنسه الیہ وأن الحط أولى من الدفع لانه المأثور عن الصحابة ولان الاعانة فیہ محققة والمدفوع قد ینفقہ فی جهة أخرى ، وهو فی النجم الاخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ویتضح إذا بقی من النجم قدر ما یبقی به من مال الکتابة ، وشاع أنهم یقولون بوجوب الحط . ویرده قوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم « المكاتب عبد ما بقی علیہ درهم » إذ لو وجب الحط لسلطت عنه الباقی حتما ، وأیضا لو وجب الحط لکان وجوبه مطلقا بالعقد فیكون العقد موجبا ومسقطا معا ، وأیضا هو عقد معارضة فلا یجبر علی الحطیطة بالبیع ، قيل : معنی (آ توهم) أقرضوهم ، وقیل : هو أمر لهم بالاتفاق علیهم بعد أن یؤدوا ویعتقوا ، وإضافة المال الیہ تعالیٰ ووصفه بایتائه تعالیٰ ایام للحث علی الامتثال بالأمر بتحقیق المأمور به فان ملاحظة وصول المال الیهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقیقی له من أقوى الدواعی إلی صرفه إلی الجهة المأمور بها ، وقیل : هو أمر ندب لعامة المسلمین باعانة المكاتبین بالتصدق علیهم. وأخرج ابن أبی حاتم عن زید بن أسلم انه أمر للزلاة أن یطوهم من الزكاة وهذا نحو ما ذکر فی الكشف من أنه أمر للمسلمین علی وجه الوجوب باعانة الکتاتبین واعطائهم سهمهم الذی جعل اللہ تعالیٰ لهم فی بیت المال كقولہ سبحانه (وفی الرقاب) عند أبی حنیفة وأصحابه ، ویحل للدولی إذا کان غنیا أن یأخذ ما تصدق به علی المكاتب لتبدل المملك كما فیما إذا اشتری الصدقة من فقیر أو وهبها الفقیر له فان المكاتب یتملكه صدقة والمولی عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد اداء البعض عن الباقی فأعید إلی الرق أو اعتق من غیر جهة الکتابة ، والعلة تبدل المملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم یقع عوضا عن العتق ، أما فیما إذا أعید إلی الرق فظاهر ، وأما فیما إذا اعتق من غیر جهة الکتابة فلان العتق لم یکن مشروطا بأداء ذلك فتدبر • وعلل أبو یوسف المسئلة بأنه لا یحب فی نفس الصدقة وإنما الخبث فی فعل الآخذ لكونه إذلالا بالأخذ ولا یجوز ذلك له من غیر حاجة والأخذ لم یوجد من السيد . وأورد علیہ أنه ینافی جعلها أوساخ الناس فی الحدیث . ونقل عن الشافعی أنه إذا أعید المكاتب إلی الرق أو اعتق من غیر جهة الکتابة یلزم السيد رد ما أخذه الا أن یتأف قبله لأن ما دفع للسکاتب لم یقع موقعه ولم یترب علیہ الغرض المطلوب • قال الطیبی : وبهذا یظهر أن قیاس ذلك علی الصدقة التي اشتریت من الفقیر غیر صحیح ، والمدار عندی اختلاف جهتی المملك فمتی تحققت لم تبق شبهة فی الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم : هذا ما تصدق به علی بريرة فقال علیہ الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدیة فأشار علیہ الصلاة والسلام إلی حله لال البیت الذین لا تحل لهم الصدقة باختلاف جهتی المملك فتأمل ، والمکاتبه أحكام كثيرة تطالب من كتب الفقه •

(وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَ الْبَغَاةِ) أخرج مسلم . وأبو داود عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن جاریة لعبد اللہ بن أبی بن سلول یقال لها مسیكة وأخری یقال لها أمیة كان یکرهما علی الزنا فشکتنا ذلك إلی

رسول الله ﷺ فنزلت . وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : كان لعبد الله بن أبي جارية تدعى معاذة فكان إذا نزل ضيف أرسلها له ليواقعها إرادة الثواب منه والكرامة له فأقبلت الجارية إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه فشكت ذلك إليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأمره بقبضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . يغلبنا على مآلينا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا اللعين ست جوارم معاذة : ومسيكة ، وأميمة ، وعمرة ، وأروى ، وقتيلة ، يكرهن على البغاء . وضرب عليهن ضرباً فشكت ثناتن منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهذا على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون امامهم على الزنا يأخذون أجورهم فنهوا عن ذلك في الاسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعلى جميع الروايات لا اختصاص للخطاب بمن نزلت فيه الآية بل هي عامة في سائر المكلفين . والفتيات جمع فتاة وكل من الفتى والفتاة كناية مشهورة عن العبد والامة مطلقاً وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهامضافين إلى ياء المتكلم دون العبد والامة مضافين إليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عبدى وأمتى ولكن فتاى وفتاى » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولا حرج عليه سبحانه في إضافة الآخرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبرة المذكورة في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع وزيد مناسبة لقوله سبحانه (على البغاء) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدورهن عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالباً دون من عداهن من العجائز والصغار . وقوله عز وجل : ﴿ إِن أردن تحصناً ﴾ ليس لتخصيص النهى بصورة إرادتهم . التعفف عن الزنا وأخراج ما عداها عن حكمه كما إذا كان الاكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني أو لخصوص الرمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للاكراه في الجملة بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى الحاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح ، وفيه من الزيادة لتقبيح الحالم وتشجيعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بينه من إمامته فضلاً عن أمرهن به أو إكراههن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضي، وإثبات كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الامام كاشاد النادر أو الايدان بوجود الاتهاء عن الاكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع ، ويعلم من توجيه هذا الشرط مع ما أشيرنا إليه من بيان حسن موقع الغيات هنا باعتبار مفهومها الأصلي أنه لا مفهوم لها ولو فرضت صفة لأن شرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب ، وقد تمسك جمع بالآية لابطال القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يازم جواز الاكراه عند عدم إرادة التحصن والاكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً وما ذكرنا يعلم الجواب عنه . وفي شرح المختصر الحاجي للعلامة العضد الجواب عن ذلك ، أولاً أنه مما خرج مخرج الأغاب إذ الغالب (١)

(١) الظاهر أنه أراد بالغالب الراجح اه ميرزا جان .

ان الاكراه عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله ، وثانياً أن المفهوم اقتضى ذلك وقد اتفقت لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة (۱) عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الاكراه حينئذ لأنهم إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء. والاكراه إنما هو لإزام فعل مكروه. وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة انتهى ، ولعل ما ذكرناه أولاً هو الأولى ، وجمل غير واحد زيادة التضييق والتشنيع جواباً مستقلاً بتغيير يسير ولا بأس به •

وزعم بعضهم أن (إن اردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانسكحوا الأيماي منكم) وهو بما يقضى منه العجب وبالجملة لاحجة في ذلك لمبطل القول بالمفهوم وكذا لاحجة لهم في قوله تعالى : (لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) فانه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضاً حتى به تشنيعاً لهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لاجل النزر الحقيقى لافعلوا ما أنتم عليه من إكراههم على البغاء لطلب المتاع السريع الزوال الوشيك الاضمحلال ، فالمراد بالابتغاء الطلب المقارن لنيل المطلوب واستيفائه بالفعل إذ هو الصالح لكونه غاية للاكراه. وترتباً عليه لا المطاق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولا اختصاص لعرض الحياة الدنيا بسببهم أعنى أجورهن التي يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الأخبار يقتضى ذلك بل ما يعمه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبير كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم وفي بعض الأخبار ما يشعر بانهم كانوا يكرهونهن على ذلك للاولاد •

أخرج الطبراني . والبخاري . وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس أن جارية لعبد الله بن أبي كانت تزني في الجاهلية فوئدت له أولاداً من الزنا فلما حرم الله تعالى الزنا قال لها : مالك لاتزنين ؟ قالت : والله لأزني أبداً فضرها فأنزل الله تعالى (ولا تکرهوا) الآية ، ولا يقتضى هذا وأمثاله تخصيص العرض بالاولاد كما لا يخفى • وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواربهم بالزنا للاولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الاعراب لاسيما في مثل هذه الأعصار التي عراها كثيراً من رياض الأحكام الشرعية في كثير من المواضع أعصار فانهم أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله ولا حول ولا قوة إلا بالله •

وقوله تعالى : ( وَمَنْ يُكْرِهُنَّ ) إلى آخره جملة مستأنفة سيقت لتقرير النهي وتأكيد وجوب العمل ببيان خلاص المسكرات من عقوبة المكره عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه الى المكرهين إشارة أى ومن يكرههن على ما ذكر من البغاء ( فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۳۳ ) لمن كما في قراءة ابن مسعود وقد أخرجهما عبد بن حميد . وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير عنه لكن بتقديم (لمن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، ويبنى عنه على ما قيل قوله تعالى : ( من بعد إكراههن) أى كونهن مكرهات على أن الاكراه مصدر المبنى للفعل فان توسيطه بين اسم إن وخبره الايذان بان ذلك هو السبب للغفرة والرحمة •

وأخرج ابن أبي شيبة . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لمن وليت لهم ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لمن والله لمن ، وفي تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ما سمعت مع سبق ذكر المكرهين

(۱) أو عدم طلب الكف عن الاكراه فتأمل اهـ منه •

أيضا في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالكلية كأنه قيل : لآلهم أو لآله ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في المغنى ، وقيل : في توجيه أمر العائد : إن (إكراههم) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالمحذوف والتقدير من بعد إكراههم إياهم . ورد أبو حيان بأنهم لم يعدوا في الروابط الفاعل المحذوف للمصدر في نحو هند عجبت من ضرب زيد وإن كان المعنى من ضربها زيدا فلم يجوزوا هذا التركيب ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه ، وقيل : جواب الشرط محذوف والمذكور لتعليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرههم فعليه وبال إكراههم لا يتعدى اليهن فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم لهن ، وفي عدول عن الظاهر وارتكاب مزيد اضمار بلا ضرورة ، وكون ذلك لتسبب الجزاء على الشرط ليس بشئ • وقال في البحر : الصحيح أن التقدير (غفور رحيم) لهم ليكون في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط المخبر عنه بجملة الجراب ويكون ذلك مشروطا بالثبوت ، وفيه إخلال بجزالة النظم والجميل وتهوين لأمر النهي في مقام التحويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ما قيل : إن التقدير لها فالوجه ما تقدم ، والجار والمجرور في قرأة من سمعت قال ابن جنى : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فمولا أقعد في التمدى من فاعل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خيرا بعد خبر ، ولم يقدّر صفة لغفور لا متناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول انما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضا يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسبية عنها فكأنها متقدمة معنى وإن تأخرت لفظا والمعنى على تعاقبهما كما لا يخفى ، وتعليق المغفرة لهن مع كونهن مكرهات لائم لهن بناء على أن المكروه غير مكلم ولا أئم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الاصول قيل : لشدة المعاقبة على المكروه لان المكروه مع قيام العذر اذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت الى المغفرة فما حال المكروه وللدلالة على أن حد الاكراه الشرعى والمصاهرة إلى أن ينتهى إليه فيرتكب ضيق والله تعالى يغفر ذلك بلفظه . وقيل : لغاية تهويل أمر الزنا وحث المكروهات على النسيب في التجافي عنه أو لا اعتبار أنهن وإن كن مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجملة البشرية •

(وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ) كلام مستأنف جيء به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلاله شأنها المسترجعة للاقبال الكلى على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لابرار كمال العناية بشأنه أى والله لقد أنزلنا اليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانه من الحدود وسائر الاحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادئ إيانها على أن (مبينات) من بين المتمدى والمفعول محذوف واسناد التبيين إلى الآيات مجازى أو آيات واضحات صرقتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أى آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذى عينين . وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أى آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الاحكام والحدود وغيرها ، وجوز أن يكون الأصل مبينا فيها الاحكام فاتسع في الظرف باجرائه مجرى المفعول •



﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ عطف على (آيات) أى وأنزلنا مثلاً كأننا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصاص العجيبة والأمثال المضروبة لهم فى الكتب السابقة والكلمات الجارية على السنة الانبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضى الله تعالى عنها المحاكمية لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضى الله تعالى عنها حيث أسند اليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الافك فبرأها الله تعالى منه وسائر الامثال الواردة فى هذه السورة الكريمة اتظاما أوليا ، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتى ان شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿ وَمَوْعِظَةً ﴾ تتعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات وسائر ما يخل بمحاسن الآداب فهى عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من المواعظ. بالمعنى المذكور ، ويكفى فى العطف التناير العنوانى المنزل منزلة التناير الذاتى ، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والاحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى ( ولا تأخذنكم بهما رأفة فى دين الله ) وقوله سبحانه ( لولا إذ سمعتموه ) الخ وغير ذلك من الآيات الواردة فى شأن الاداب ؛ وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿ لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٣٤ ﴾ مع شمولها للكل حسب شمول الانزال حثا للمخاطبين على الاعتناء بالانتظام فى سلك المتقين ببيان أنهم المغتصمون لانوارها المقتبسون من أنوارها فحسب ، وقيل : المراد بالآيات المينيات والمثل والموعظة جميع ما فى القرآن المجيد من الآيات والآمال والمواعظ. ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ النور فى اللغة على ما قال ابن السكيت. الضياء وهذا ظاهر فى عدم الفرق بين النور والضياء ، وفرق بينهما جمع وإن كان اطلاق أحدهما على الآخر شائعا فقال الامام السهلبى فى الروض فى قول ورقة :

ويظهر فى البلاد ضياء نور • يقم به البرية ان يوجا

إنه يوضح معنى النور والضياء وان الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الاصل ، وفى التنزيل ( فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم . وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا ) لأن نور القمر لا ينتشر عنه ما ينتشر عن الشمس لاسيما فى طرفى الشهر ، وقال الفلاسفة : الضياء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة الماضى وعلى هذا جاء فى زعم اسلاميهم قوله تعالى ( هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا ) فان اختلاف تشكيلات القمر بالقرب والبعد من الشمس مع خسوفه وقت حيلولة الأرض بينه وبينها دليل على أن نوره فائض عليه من مقابلتها ، وأنت تعلم أن فى هذا مقالا لعلماء الاسلام وقد قدمنا ما فيه فى غير هذا المقام ، ولعل الأولى فى وجه الفرق ما تقدم آنفا فى كلام السهلبى •

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة ابلغية فجهة ابلغية النور كونه أصلا ومبدأ للضياء وجهة ابلغية الضياء أن الابصار بالفعل بمدخلية . وادعى بعضهم أن النور على الاطلاق أبلغ من الضياء للايقنة التى نحن فيها ، وفيه بحث يعلم ان شاء الله تعالى أثناء تفسيرها ، واعلم أن الفلاسفة اختلفوا فى حقيقة النور فذهب بعضهم من زعم أنه اجسام صغارا تنفصل عن الماضى وتتصل بالمستضى وأبطل بمدته أوجه ، الاول أنه لو كان جسما متحركا لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن



بالظهور فذلك نزاع لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور مجرد حالة نسبية فهو باطل لأن الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمراً عقلياً واقفاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً أصلاً لكن الحس البصري مما يتفعل عنه ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل •

والأمور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فإذا لم يكن أمراً نسبياً لم يمكن تفسيره بالحالة النسبية، والثاني أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضد بعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة، والثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كما في الجسم الملون في الظلمة وكذا الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر، والرابع أن الجسم الأحمر مثلاً المضيء إذا انعكس عنه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء عنه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه اللون والضوء معاً إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره لمعانا ساذجاً، وليس لقائل أن يقول: هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل لأنه يقال: فلذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه •

وقال بعض المتأخرين: استقر الرأي على أن النور المحسوس بهما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والأوجه التي ذكرت لمغايرتهما مقدوحة، أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارته عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد قولهم: يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فإن النور والضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود الخاص بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة فليست الألوان الامراتب تراكيبي الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم: النور هو ظهور اللون وصح أيضاً قول من يقول إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة، وأما الوجه الثاني فهو أيضاً مندفع بتمامه وبأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفاً، ومع هذا الاختلاف قد تختلف بوجوه أخر بحسب تركيبات وامتزاجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكانها وفعاليتها وأصلها وفرعها وأعداد من الظلمة أعنى عدم ذلك النور وإمكانها وفعاليتها وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والاكانات فليس بهجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه إلا أن التي نراها فتقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير • ومن قال بأن النور عين اللون لم يقل بأن كل نور عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرد وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بماهي ألوان لا بماهي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها

أعياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسييل دفعه سهل بما بين وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء. وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس الضوء المألون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتها وقوة استعداد المتعكس اليه ، على أن الكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المتعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صفاته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوءه لكون المتعكس منه إلى دقابه ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لاللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمتعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لامن المتعكس منه إلا أن يكون المتعكس اليه أيضا جسما صقيل يقع فيه حكايته منهما أي الضوء واللون أو من أحدهما أيضا \*

هذا غاية ما قالوه في النور المحسوس الذي يظهر به الأجسام على الإبصار ، ولهم في النور اطلاق آخر وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، وقالوا : هو بهذا المعنى مساو للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما كأنقسامه ، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ماسواه ، ومنه أنوار عقلية . نفسية . وجسمية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة وما سواه سبحانه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فرقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا تقف آثارها عند حد ، والكل من لمعات نوره عز وجل حتى الأجسام الكاشفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكونه شوب بظلمات الاعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن اطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكمي السابق غير صحيح لكمال تنزهه جل وعلا عن الجسمية والأكيفية ولو ازدهما ، وإطلاقه عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزته جماعة منهم حجة الإسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته ، شكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاطهار فاعلم أن لاطالة أشد من كتم العدم لأن الظلم سمي مظلما لانه ليس بظاهر الإبصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجودا أصلا كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة \*

وفي مقابله الوجود وهو النور فان الشيء الملم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى اللشيء من ذاته وإلى ماله من غيره ، فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لاقوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسبه إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي ، فالوجود الحق هو الله تعالى فإن النور الحق هو الله عز وجل ، وقد قال قبل هذا : أقول ولا أبالي إن اطلاق اسم النور على غير النور الاول مجاز محض إذ كل ماسواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض ، وفسر النور في هذه الآية أعني قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) بذلك ، ثم أشار إلى وجه الاضافة إلى (السموات والأرض) بقوله : لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور ولا نور سواه وإيه كل الأنوار والنور الكلي لأن النور عبارة عما تنكشف به الأشياء وأعلى منه ما تنكشف به رله ومنه وليس فوقه

نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لا من غيره ، ثم عرفت أن هذا لا يتصف به إلا النور الاول ، ثم عرفت أن السموات والارض مشحونة نورا من طبقتي النور أعنى المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أى إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكألوان المشاهدة المنبسطة على كل ما على الارض وكأنوان النبوة والقرآن الى غير ذلك ه

وهذا منزع صوفى والصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو السكل بل هو هو لاهوية اغيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص لانه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل لصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا ، وأنت تعلم أنه مما لا يمتدى اليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يمتدى اليه الا بنور الله عز وجل ه

وجوز بعض المحققين كون المراد من النور في الآية الموجد كأنه قيل : الله موجد السموات والارض ، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه واطهاره لغيره وقيل : هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عده ، وكون المراد به مفيض الادراك ومعطيه مجازا . رسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أى نور أهل السموات والارض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الإسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والارض هادى أهل السموات والارض وهو وجه حسن ، وجامى في رواية أخرى أخرجا ابن جرير عنه رضى الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدير فقال : الله نور السموات والارض يدبر الأمر فيهما ، وروى ذلك عن مجاهد أيضا ، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه بالبعث ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الاهداء الى المصالح . وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية . وتعب بأن ذكر طر في التشبيه وهو الله تعالى والنور بنا فى ذلك واجب بأن ذكرهما إيمانياً في إذا كان على وجه نبي عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بيمينه وهنأ لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدير به وذكركم جزئى يصدق عليه المشبه أو كلئ يشمله لا ينافى ذلك كما أشار اليه صاحب الكشاف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد به المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوارأى بريئة من الريبة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما فى زيد كرم أى ذونور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد ( مثل نوره ويهدى الله نوره ) \* وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبى العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم ( منور ) وكذا قراءة على كرم الله تعالى وجهه . وأبى جعفر . وعبد العزيز السكى . وزيد بن على . وثابت بن أبى حفصة . والقورصى . ومسلمة بن عبد الملك . وأبى عبد الرحمن السلى . وعبد الله بن عباس بن أبى ربيعة ( نور ) فعلا ماضيا ( والارض ) بالنصب ، وتنويره سبحانه السموات والارض قيل بالشمس والقمر وسائر الكواكب ونسب إلى الحسن ومن معه ، وقيل : تنوير السموات بالملائكة عليهم السلام وتنوير الارض بالانبياء عليهم السلام والعلماء ونسب إلى أبى بن كعب ، والتنوير على الاول حسى وعلى الثانى عقلى . وقيل وهو الذى اختاره : تنويره سبحانه إياهما بما فىهما من الآيات التكوينية

والتنزيلية الدالة على وجوده ووحديته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن بيانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه ( ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات ) الآية ليس مقصورا على ما ورد في هذه السورة الكريمة، وإما لتقرير ما في القرآن الجليل من البيان، ويتأني نحو هذا على بعض الأقوال السابقة في بيان المراد بالنور وهو وجه قوى في مناسبة الآية لما قبلها ولا يكاد يظفر مثله على بعض آخر منها. وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاما فيه الغث والسمين إن أردته فارجع إليه •

وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للكلفين المحتاجين لما يدلها ويهديها لما سبقه وقال العلامة البيضاوي بعد ذكر عدة احتمالات في المراد بالنور: إن إضافته اليهما للدلالة على سمة إشرافه أو لاشتغالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما، وقيل المراد بهما العالم كله باطلاق المهاجرين والانصار على جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم •

وتعقب بأن هذا من إطلاق اسم البعض على الكل مجازاً وقد اشترط في التلويح أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسماء والإنسان على الآدمي والسبع •

وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازا لجواز كونه كتابيا ولو سلم فسا في التلويح غير مسلم أو هو أغلي، فقد ذكر الزمخشري في قوله تعالى: ( لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) أنه عبر عن جميع العالم بالسماء والأرض، وقال العلامة في شرحه: إنه من إطلاق الجزء على الكل فالعنى حينئذ الله نور العالم كله (مثل نوره) أي أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والأرض التي هدى بهما من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكي هذا عن أبي مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاما أوليا، وعن ابن عباس. والحسن. وزيد بن أسلم أن المراد بالنور هنا القرآن كما يعرب عنه ما قبل من وصف آياته بالأنزال والتبيين، وقد صرح بكونه نوراً أيضا في قوله تعالى: ( وأنزلنا اليك نوراً مبينا ) وقيل المراد به الحق فقد جاء استعارة النور له كاستعارة الظلمة للباطل في قوله سبحانه ( الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ) أي من أنواع الباطل إلى الحق ووجه الشبه الظهور، ومن أمثالهم الحق أبهج، ويكفي ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق، نعم إذا تحقق ذلك أيضا فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكر دون القرآن بأنه أباه مقام بيان شأن الآيات ووصفها بما ذكر من التبيين مع عدم سبق ذكر الحق •

وفي الكشف المراد بالحق الذي فسر النور به ما يقابل الباطل وهو يتناول التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل، وليس المراد به كون السموات والأرض دليلين على وجود فاطرهما بل ذلك أيضا داخل في عموم اللفظ انتهى، ويضعف عليه أمر هذا التضعيف، وقيل المراد به الهدى الذي دل عليه الآيات المبينات، وقيل: الهدى مطلقا، فقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الاسماء. والصفات عن ابن عباس أنه قال: مثل نوره مثل هدها في قلب المؤمن، وأخرج ابن جرير عن أنس قال إن إلهي يقول نوري هداي، وذكر بعضهم أن تفسيره بالهدى مختار الاكثرين وأن تفسيره بالحق بالمعنى العام يوافق، وقيل: المراد به المعارف والعلوم التي أفاضها عز وجل على قلب المؤمن وإضافة ذلك إليه سبحانه لانه مفاضه تعالى، وعن أبي بن كعب. والضحاك تفسيره بالايان الذي أعطاه سبحانه المؤمن ورفقه إليه •

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حل بها جل شأنه قلب المؤمن فيشمل الايمان وسائر الاعمال القلبية الحميدة ، وقيل المراد بنوره رسوله محمد ﷺ ، وقد جاء إطلاق النور عليه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى ( قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ) على قول ، وقيل : غير ذلك مما استعلمه إن شاء الله تعالى ، والضمير على جميع هذه الأقوال راجع اليه تعالى كما هو الظاهر .

وجوز رجوع الضمير إلى المؤمن وروى ذلك عن عكرمة وهو احدى الروايات وصححها الحاكم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى ايضا عن أبي بن كعب بل أخرج عبد بن حميد . وابن الانباري في المصاحف عن الشعبي أنه قال قرأ أبي بن كعب ( مثل نور المؤمن ) وأخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن أبي العالية أن أبا قرأ ( مثل نور من آمن به ) أو قال : ( مثل من آمن به ) •

وفي البحر روى عن أبي أنه قرأ ( مثل نور المؤمنين ) وقيل : الضمير راجع الى محمد ﷺ وروى ذلك جماعة عن ابن عباس عن كعب الاحبار ، وحكاه أبو حيان عن ابن جبير أيضا ، وقيل : هو راجع الى القرءان ، وقيل : الى الايمان ، ولا يخفى أن رجوع الضمير الى غير مذکور في الكلام إذ لم يكن في الكلام ما يدل عليه أو كان لكن كانت دلالاته عليه خفية خلاف الظاهر جداً لا سيما إذا فات المقصود من الكلام على ذلك ، والمراد بالمثل الصفة العجيبة أى صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن ﴿ كمشكاة ﴾ أى كصفتها في الإنارة والتنوير ، وقال أبو حيان : أى كنور مشكاة وهي الكوة غير النافذة كما قال ابن عباس . وأبو مالك . وابن جبير . وسعيد بن عياض والجمهور ، وقال أبو موسى : هي الحديدية أو الرصاصة التي تكون فيها الفتيلة في جوف الزجاجية وعن مجاهد أنها الحديدية التي يملئ بها القنديل وهو كما ترى ، والمعول عليه قول الجمهور ، وعن ابن عطية أنه أصح الأقوال وعلى جميعها هو لفظ حبشى معرب كما قال ابن قتيبة . والكلي . وغيرهما ، وقيل . روى معرب ، وقال الزجاج كما في مجمع البيان : يجوز أن يكون عربياً فيكون مفعلة والأصل مشكوة فقلت الواو الفاعل لتحركها وانفتاح ما قبلها وإلى أن أصل الفها الواو ذهب ابن جنى ، واستدل عليه بأن العرب قد نحووا بها منجاة الواو كما فعلوا بالصلاة • وقرأ الكسائي رواية الدوري بالامالة ﴿ فيها مصباح ﴾ سراج ضخم ثاقب ، وقيل الفتيلة المشتعلة ﴿ المصباح في زجاجة ﴾ في قنديل من الزجاج الصافي الازهر وضم الزاي لغة الحجاز وكسرهما وفتحها لغة قيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء . ونصر بن عاصم في رواية ابن مجاهد •

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرى . بهما في قوله تعالى ﴿ الزجاجة كأنها كوكب دري ﴾ مضي متلألئ . كالزهره في صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلى ، وجوز أن يكون أصله درى . بهمة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقبلت ياء . وأدغمت في الياء فوزنه فعيل وهو من الدر بمعنى الدفع فانه يدفع الظلام بضوئه أو يدفع بعض ضوئه بعضاً من لمساته ، وجوز أن يكون من الدر بمعنى الجرى وليس بذلك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بقتة وفاجأ ولا يخفى على المتبحر أن فعيلاً قليل في كلامهم ففي اللباب فعيل غريب لا نظير له الا مريق لحب الصفر أو ما سمن من الخيل وعلية وسرية وذرية قاله أبو علي ، وفي البحر سمع أيضا مريع للذي في داخل القرن اليابس وفيه لعنان ضم الميم وكسرهما ، وقال الفراء : لم يسمع الا مريق وهو أعجمي

وسيدويه عد ذلك من أبنية العرب ولم يثبت بعضهم هذا الوزن أصلاً .  
وقال أبو عبيد: أصل (درى) دروه كسبوح فجمعات الضمة كدرة الاستتقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما  
قالوا في عتوقى فوزنه فعول وكذا قيل في سرية وذرية، وجعل بعضهم سرية من السرور وهو الكاح أو الألفاء  
والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما في الصحاح، والأفخش يرى أنه من السرور وقد أبدت الراء  
الأخيرة ياء وهو معهود في الفعل فقد قالوا: تسرتت جارية وتسريت كما قالوا: تطنت وتطنت فوزنه على هذا  
كما قال الخباجي فعلية، وجعل بعضهم ذرية نسبة إلى الذر على غير القياس لاخر اجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام \*  
وقرأ قتادة . وزيد بن علي . والضحاك (درى) بفتح الدال وروى ذلك عن نصر بن عاصم . وأبي رجاء  
وابن المسيب . وقرأ الزهري (درى) بكسر الراء وقرأ أبو عمرو والسكاسي (درى) بالكسر والمهمزة  
آخره ، وهو بناء كثير في الاسماء نحو سكين وفي الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضاً . وأبان بن عثمان  
وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن قانده . والأعمش . ونصر بن عاصم (درى) بهمزة وفتح الدال، قال ابن حنبل:  
وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكينة بفتح السين وشد الكاف في لغة حكاها أبو زيد . وقرئ (درى) بتقديم  
المهمزة سا كنة على الراء وهي من نادر الشواذ وفي إعادة المصباح . والزجاجة) معرفين أثر سبقهما منكرين  
والاخبار عنهما بما بعدهما مع انتظام الكلام بأن يقال: كمشكاة فيها مصباح في زجاجة كأنها كوكب درى  
من تفخيم شأنهما ورفع مكانتهما بالتفسير اثر الإبهام والتفصيل بعد الإجمال وبانبات ما بعدهما لهما بطريق  
الاجزاء المنبهي عن القصد الأصلي دون الوصف المنبهي عن الإشارة إلى الثبوت في الجملة ما لا يخفى، والجملة  
الأولى في محل الرفع على أنها صفة لمصباح والجملة الثانية في محل الجر على أنها صفة لزجاجة واللام مغنبة كما  
في مجمع البيان وارشاد العقل السليم عن الرابطة كأنه قيل: فيها مصباح هو في زجاجة هي كأنها كوكب درى  
﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ﴾ أى يبدأ إيقاد المصباح من شجرة ﴿مُبَارَكَةٍ﴾ أى كثيرة المنافع بأن رويت  
ذباته بزيتها، وقيل إنما وصفت بالبركة لأنها تنبت في الأرض التي بارك الله تعالى فيها للعالمين، وقيل بارك فيها  
سبعون نبيا منهم إبراهيم عليه السلام ﴿زَيْتُونَةٍ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو علي: عطف بيان عليها وهو  
مبنى على مذهب الكوفيين من تجوزهم عطف البيان في التكرات، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا في المعارف  
وفي إبهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الإبدال عنها أو بيانها تفخيماً لشأها، وقد جاء في الحديث مدح الزيت  
لأنه منها، أخرج عبد بن حميد في مسنده، والترمذي وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى  
الله تعالى عليه وسلم قال «اتخذوا بالزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة»  
وأخرج البيهقي عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها ذكر عندها الزيت فقالت: «كان رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم يأمر أن يؤكل ويدهن ويسعط به ويقول أنه من شجرة مباركة وهو في حد ذاته روح، ففي الحديث  
أنه مصحح من الباسور وذكر له الأطباء منافع كثيرة، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل  
عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخاً بالشعير وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر  
والحسن . وزيد بن علي . وقاتدة . وابن وثاب . وطليحة . وعيسى . والأعمش . (توقد) بالنا المثناة من فوق مضارع أو وقت  
مبنيا للمفعول على أن الضمير القائم مقام الفاعل للزجاجة واسناد الفعل إليها قيل على سبيل المجازة، وقيل هو



بتقدير مضاف أى مصباحها . وقرأ الحسن . والسلى . وقناة أيضا . وابن محيصن . وسلام . ومجاهد . وابن أبى اسحاق .  
 والمفضل عن عاصم (توقد) بالناء الهوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاين فخفضت بحذف أحدهما •  
 وذكر الخفاجى أنها قراءة أبى عمرو . وابن كثير والاسناد فيها للزجاجة على ما مر . وقرأ السلى . وقناة . وسلام  
 أيضا (بوقة) بالياء التحتية على أنه مضارع توقد أيضا ، وجاء كذلك عن الحسن . وابن محيصن ، وأصله يتوقد أى  
 المصباح فحذفت التاء . وهو غير معروف مع الياء . وإنما المعروف هو الحذف عند اجتماع التاين المتماثلين •  
 ووجه ذلك على ما قال ابن جنى أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعنى الياء . بالناء . فعمل معاملة  
 كما شبهت التاء والتون فى تمدد ونمد ياء . بعد فحذف الواو معهما كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء . وكسرة •  
 وقرئ (توقد) بالناء . من فرق على صيغة الماضى من الفعل والضمير للمصباح أى ابتداء . توقد المصباح من شجرة •  
 (لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ) أى ضاحية للشمس لا يظلمها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شئ . من حين  
 تطامع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيتها ، وروى عن ابن عباس . ومجاهد . وعكرمة . وقناة . والسكبي وهو تفسير  
 بلام المعنى أعتى به كونها بين الشرق والغرب . وعن ابن زيد أى ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما  
 اختص بأحدى الجانبين كان أقل زينا وأضعف ضوا لكنها من شجر الشام وهى ما بين المشرق والمغرب وزيتونها  
 أجود ما يكون ، وقال أبو حيان فى تذكرته : المعنى ليست فى مشرقه أبدا أى فى موضع لا يصبه ظل . وليست  
 فى مقناة أبدا أى فى موضع لا تصيبه الشمس ، وحاصله ليست الزيتونة تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة  
 ولكن يصبها هذا فى وقت وهذا فى وقت ، وقال الفراء . والزجاج : المعنى لاشرقية فقط ولاغربية فقط لكنها  
 شرقية غربية أى تصيبها الشمس عند طلوعها وغروبها ، وأنت تعلم أنه لا بد من تقدير قيد فقط بعد كل من  
 (شرقية . وغربية) كما سمعت ليتها وجه النفى اليه يفيد التركيب اجتماع الأورين والافظاهرة نفيهما ، وعن المطلع  
 أن هذا كقول الفرزدق :

يا بدي رجال لم يشيموا سيوفهم \* ولم تكثر القتلى بها حين سلت

إذ معناها شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتلى ، وتعبه فى الكشف بأنه لاستدلال بالبيت على ذلك  
 لجواز أن يريد لم يشيموا غير مكثرى القتلى على الحال وإفادته المعنى المذكور واضحة حينئذ ، وعن ابن عباس  
 أنها فى دوحه أحاطت بها فليست . منكشفة لان جهة الشرق ولا من جهة الغرب ، وتعب بأن هذا لا  
 يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسدجناها ، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا  
 إذ لو كانت فى الدنيا لكانت شرقية أو غربية ، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعلنا إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى  
 ما فيه ، وقرأ الضحاك (لا شرقية ولا غربية) بالرفع أى هى لاشرقية ولاغربية •

وقال أبو حيان : أى لا هى شرقية ولا غربية ، ولعل ما ذكرنا أولى ، والجملة فى موضع الصفة لزيتونة •  
 (يَكَادُ زَيْتُهَا يَضَى) ولو لم تسمه نار (أى هو فى الصفاء والانارة بحيث يكاد يضى بنفسه من غير  
 مساس نار أصلا ، وكلمة (لو) فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ . لانتفاء غيره فى الزمان الماضى فلا  
 يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه ملاحظة قصدية إلا عند القصد إلى بيان الاعراب على  
 القواعد الصناعية بل هى لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفى على كل حال

مفروض من الأحوال المقارنة له إجمالا بإدخالها على أبعدها منه ، والواو الداخلة عليها اعطف الجملة المذكورة على جملة محدوفة مقابلة لها عند الجزولي ومن واقفه ، وبمجموع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفى ، وتقدير الآية السكريمة (يكاد زيتها يضيء لو مسته نار ولو لم تمسه نار أى يضيء كائنا على كل حال من وجود شرط الإضاءة وعدمه ، وحذفت الجملة الأولى حسبها هو المطرد في الباب ثقة بدلالة الثانية عليها دلالة واضحة •

وقال الزمخشري : الواو للحال ومقتضاه أن (لو) مع ما بعدها حال فالتقدير والحال لو كان أو لو لم يكن كذا أى مفروضا ثبوته أو انتفاؤه ، لكن الزمخشري ومثله المرزوقى بقدره ولو كان الحال كذا . وتعقب ذلك بأن أدوات الشرط لا تصلح للحالية لأنها تقتضى عدم التحقق والحال يقتضى خلافه . والتزم لذلك أنه انسخ عنها الشرطية وإنما مؤولة بالحال كما أن الحال تكون في معنى الشرط نحو لأفعله كائنا ما كان أى إن كان هذا أو غيره ولذا لا يحتاج إلى الجزاء أصلا ، وإنما قدر الحال بعد لوعلى ما قبل : إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجملة حالا قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيهها على أنها حال غير محققة ، واعتراض الرضى القول بأنها عاطفة بأنه لو كان كذلك لوقع التصريح بالمعطوف عليه في الاستعمال وليس كذلك وذهب إلى أنها اعتراضية • ويجوز الاعتراض في آخر الكلام والمقصود منه التأكيد . وأجيب عن اعتراضه بأن ظهور ترتب الجزاء على المعطوف عليه أغنى عن ذكره حتى كان ذكره تكراراً ، وبالجملة الذى عطف عليه الاكثرون وارتضوه كونها عاطفة ، وبمجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يندفع ما يتوهم من أن كاد تنافي اعتبار العطف هنا فتأمل ، وقرأ ابن عباس . والحسن (بمسسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيق التأييث (نور على نور) أى هو نور عظيم كائن على نور على أن يكون (نور) خير مبتدا محذوف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة ، والجملة فدلالة للتشبيه وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يعقبه فالمراد من الضمير النور الذى مثلت صفته العظيمة الشأن ما سمعت لا النور المشبه به وحمله عليه لا يليق كما قيل بشأن التنزيل الجليل ، وليس معنى كونه نوراً فوق نور أنه نور واحد معين أو غير معين فوق نور آخر مثله ولا أنه مجموع نورين اثنين فقط بل إنه نور متضاعف من غير تحديد لتضاعفه بحد معين وتحديد مراتب تضاعف ، مماثل به من نور المشكاة بما ذكر لكونه أفضى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضابق للمشكاة كان أضواؤه وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء يذث فيه وينتشر والقديل أعون شيء على زيادة الانارة وكذلك الزيت وصفائه وليس وراء هذه المراتب مما يزيد نورها إشراقاً ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عاذة • والظاهر عندي أن التشبيه الذى تضمنته الآية السكرينة من تشبيه المعقول وهو نوره تعالى بمعنى أدلته سبحانه لكن من حيث أنها أدلة أو القرآن أو التوحيد والشرائع ومادل عليه بدليل السمع والعقل أو الهدى أو نحو ذلك بالمحسوس وهو نور المشكاة المبالغ في نعمته وأنه ليس في المشبه به أجزاء ينتزع منها الشبه ليبنى عليه أنه مركب أو مفروق ، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذى دلت عليه الآيات المبينات (٢ - ٢٢ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فإن النور وإن كان لفظه مفردا دال على متعدد وكذا إذا كان المراد تشبيه مانور الله تعالى به قلب المؤمن من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبث فيها من مصباحها ، وفي الحواشي الطيبة الطيبة بعد اختيار أن المراد بالنور الهداية بوحى ينزله ورسول يعينه ماهو ظاهر في أن التشبيه من التشبيه المفرق بل صرح بذلك أخيرا ، واستدل عليه بأن التكرير في الآية يستدعي ذلك وقد أطال الكلام في هذا المقام ، ومنه أن المشبهات المناسبة على هذا المعنى صدر الرسول ﷺ وقلبه الشريف واللاطيفة الربانية فيه والقرآن وما يتأثر منه القلب عند استمداده. والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كالسكوة ذو وجهين فمن وجه يقبض النور من القلب المستنير ومن آخر يفيض ذلك النور المتبسط على الخلق وذلك لاستمداده بانسراحه مرتين مرة في صباه وأخرى عند اسرائه قال الله تعالى : ( أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ) وهذا تشبيه صحيح قد اشتهر عن جماعة من المفسرين ، روى محي السنة عن كعب هذا مثل ضربه الله تعالى لنيه صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عابه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح ماني قلبه من الدين ، وفي حقائق السلى عن أنى سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذى فيه، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنعوتة بالكوكب الدرى لصفاته واشراقه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأتارة وانعكاس نور اللاطيفة اليه . وشبهت اللاطيفة القدسية المزهرة في القلب بالمصباح الثاقب .

أخرج الامام أحمد في مسنده عن ابى سعيد الخدرى قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: القلوب أربعة قلب أجود فيه مثل السراج يزهر - وفيه - أما القلب الأجود فقلب المؤمن سراجه فيه نوره » الحديث، وشبهه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتآديها إلى ثمرات لا نهاية لها قال الله تعالى: ( كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بأذن ربها ) الآية . وروى محي السنة عن الحسن . وابن زيد الشجرة المباركة شجرة الوحي يكاد زيتها يضىء تكاد حجة القرآن تنضح وإن لم تقرا . وشبه ما يستمده نور قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وأبداء تقويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى ( وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ) فكما جعل سبحانه القرآن سبب ترقده منه في قوله تعالى ( يوقد من شجرة مباركة ) جعل ضوءه مستفادا من انعكاس نور اللاطيفة اليه في قوله عز وجل ( ولولم تمسه نار ) • والمعنى على ما ذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله:

رق الزجاج ورفقت الخمر فتشابهها وتشاكل الامر  
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية وعن ابن عباس تشبيه فؤاده ﷺ بالكوكب الدرى وإن الشجرة المباركة ابراهيم عليه السلام . ومعنى لا شرقية ولا غربية انه ليس بنصراني فيصلى نحو المشرق ولا يهودى فيصلى نحو المغرب . والزيت الصافي دين ابراهيم عليه السلام ، وقد يقال على تفريق التشبيه لكن

علیٰ مشرع آخر شبہ القرآن بالمصباح علیٰ ما سبق ونفسہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکیۃ الطاہرۃ بالشجرۃ لکونہا نابتۃ من ارض الدین متشعبۃ فرودہا الی سماء الایمان متدلیۃ اثمارہا الی فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لا استقامتہا بمقتضیٰ قولہ تعالیٰ (فاستقم یا امرت) غیر مائلۃ الی طرفی الاطرار والتفریط وذلك معنی قولہ تعالیٰ (لا شرقیۃ ولا غربیۃ) وبشبهہ معوض من تلك الثمرات بعد التصفیۃ التامة للثیثۃ وقبول الآثار بالزیت الصافی لوفور قوۃ استعدادہا للاستضاء للدهنیۃ القابلۃ للاشتمال ، ومن ثم خصت شجرۃ الزیتون لاناب ثمرتہ الزیت الذی تشتعل بہ المصابیح ، وخص هذا الدهن لمزید إشرافہ مع قلة الدخان یکادزیت استعدادہ صلوات اللہ تعالیٰ وسلامہ علیہ لصفائہ وزکاتہ یضیء ولولم یسسہ نور القرآن، روى البغوی عن محمد بن کعب القرظی تکاد یخاض محمد صلی اللہ علیہ وسلم تظہر للناس قبل أن یوحی الیہ، قال ابن زواجہ:

لولم یکن فیہ آیات مبینة كانت بداهتہ تنبیک عن خیرہ

وفی حقائق السلسلی مثل نوره فی عہدہ المخلص والمشکاة القلب والمصباح النور الذی قذف فیہ والمعرفة تضى، فی قلب العارف بنور التوفیق یوقد من شجرۃ مبارکۃ یضیء علی شخص مبارک تبتین أنوار باطنہ علی آداب ظاہرہ وحسن معاملتہ زینتہ لاشرقیۃ ولا غربیۃ جوہرۃ صافیۃ لالہا حظ فی الدنیاء ولا فی الآخرة لاختصاصہا بموالاة المرزیز الغفار وتفردها بالفرد الجبار الی غیر ذلك، وجعل بہضہم التشبیہ من المركب الوہمی بناء علی أن المراد من النور المشبہ الہدی من حیث أنہ محفوف بظلمات أوہام الناس وخیالاتہم ہ وكان الظاہر علی هذا دخول الکاف علی المصباح دون المشکاة المشتملۃ علیہ ، ومن هنا قیل إن فی الآیۃ قلبا ، ووجہ بہضہم دخولہا علی المشکاة بأن المشتمل ہقدم علی المشتمل علیہ فی رأی الدین فقدم لفظا ودخل الکاف علیہ رعایۃ لذلك ، وقیل إنہ علی هذا أيضا تشبیہ مفرق لآنہ شبہ الہدی بالمصباح والجهالات بظلم استازمتہا وهو کما ترى ہ

ومن الناس من جعل التشبیہ مفرقا لکن بنی کلامہ علی ما أسسہ الفلاسفۃ فجعل النور المشبہ ما منح اللہ تعالیٰ بہ عبادہ من القوی الخس الدرکۃ المترتبۃ الی نبط بہا المعاش وهی القوۃ الحساسۃ أعنی الخس المشترك الذی یدرک المحسوسات بحواس الخس الظاہرۃ والقوۃ الخیالیۃ الی تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضہا علی القوۃ العقلیۃ متى شاء، والقوۃ العقلیۃ المدرکۃ للحقائق الکیلیۃ والقوۃ الفکریۃ الی تأخذ للمارف العقلیۃ فتوافہا علی وجہ یحصل بہ العلم بالمجہولات والقوۃ القدسیۃ الی یختص بہا الانبیاء والأولیاء وتجلی فیہا لوائح الغیب وأسرار المملکوت ، وجعل مافی حیز الکاف عبارة عن أمور شبہہ بكل منها واحد من ہذہ الخمس فقال: شبہت القوۃ الحساسۃ بالمشکاة من حیث أن محلہا تجویف فی مقدم الدماغ کالمکوة تضسع فیہ الحواس الظاہرۃ ما تحس بہ ، وبذلك یضیء ، وشبہت القوۃ الخیالیۃ بالرجاجۃ من حیث أنها تقبل الصور المدرکۃ من الجوانب کما تقبل الزجاجۃ الأنوار الحسیۃ من الجوانب ومن حیث أنها تضبط الأنوار العقلیۃ وتحفظہا کما تحفظ الزجاجۃ الأنوار الحسیۃ ، ومن حیث أنها تسقیر بما یشتمل علیہا من المقولات ، وشبہت القوۃ العقلیۃ بالمصباح لاضامتہا بالادراکات والمارف وشبہت القوۃ الفکریۃ بالشجرۃ المبارکۃ من حیث أنها تودی الی نتائج کثیرۃ ہی بمنزلۃ ثمرات الشجرۃ ، واعتبرت زینتہ لأن لها فضیلۃ علی سائر الأشجار من حیث أن لب ثمرہا

هو الزيت الذي له منافع جمة ، منها انه مادة المصايح والانوار الحسية وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلّة الدخان ، واعتبار وصف (لاشرقية ولاغرية) في جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن انتفاعها ليس مختصا بجانب الضور ولا بجانب المعازي ، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذي يكاد يضيء من غير أن تمسسه نار من حيث أنها لسكال صفائها وشدة استعدادها لاحتجاج إلى تعليم أو تفكير . واعترض بأن حق النظم الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضيء ولولم تمسسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد . وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الحواس يأخذ ما يدركه بما قبله كما يأخذ المظروف من ظرفه أشار سبحانه إلى ذلك بأداة الظرفية دلالة على بديع صنعه سبحانه وحكمته جل شأنه .

وجوز أن يراد تشبيه النور المراد به القوة العقلية للنفس بمراتبها بذلك ومراتبها أربع ، الأولى أن تكون النفس خالية عن جميع العلوم الضرورية والنظرية مستعدة لها كما في مبدأ الطفولية وتسمى القوة العقلية في هذه المرتبة بالعقل الهولاني لأنها كالهولوى في أنها في ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها ، وثانيتها أن تستعمل آلتها أى الحواس مطاقا فيحصل لها علوم أولية ، وتستعد لاكتساب علوم نظرية وتسمى القوة المذكورة في هذه المرتبة عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات ، وثالثتها أن تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شئت من غير تحشم كسب جديد وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا بالفعل لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل ، ورابعها أن ترتب العلوم الأولية وتدرج العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعّال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية في بدء الأمر عن الانوار الحسية المستعدة للاستتارة بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة المتلألئة في نفسها القابلة للانوار الفائضة عليها من النير الخارجى وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذى اشتعلت قيتلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المصاعف المشار اليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها ، وحقق في المحاميات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة في المشكاة والمصباح في الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما في المرتبة الأولى واستعدادا ككتساب كما في المرتبة الثانية واستعدادا استحضار كما في المرتبة الثالثة ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فتكون الزجاجة التي هي عبارة عن العقل بالملكة كأنما هي في المشكاة التي هي عبارة عن العقل الهولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لأنه إنما يحصل باعتبار حصول العقل أولا وحيث ان العقل بالملكة كأنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحدس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحدس بالزيت وإلى القوة القدسية بيكاد زيتا يضيء ، ودفع ما يظهر من عدم انطباق ما ذكر على النظم الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات ، وهذه أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالأخر بأن الشجرة الزيتونة شيء واحد فإذا ترقت في أطوارها حصل لها زيت إذا ترقت ووصفا كاد يضيء ، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هي فكرة فاذا ترقت كانت حدسا ، ثم قوة قدسية فهي وإن كانت متباينة ترجع إلى شيء واحد كالشجرة

وذكر أن قوله تعالى : ( لا شرقية ولا غربية ) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذي لا يخلو عن أحد الأمرين ، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتدائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عى عن نور الشريعة والله تعالى در من قال فيهم :

قطعت الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا  
فاتوا على دين رسطالس وعشنا على سنة المصطفى

لا يناسب المقام ولا ينظم معه أطراف الكلام ، وفيه ما يقتضى أن قوله تعالى (نور على نور) داخل في التمثيل وفيه خلاف ، ثم اغلم أنه يعلم بمعونة ما ذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال في المراد بالنور ، وأمل ما ذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) (يهدى الله لنوره) أى يهدى سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتا لذلك النور المتضاعف العظيم الشأن ، وإظهاره في مقام الاضمار لزيادة تقريره وتأكيد فخامته الذاتية بفخامته الاضافية الناشئة من اضافته إلى ضميره عز وجل (مَنْ يَشَاءُ) هدايته من عباده بأن يوفقهم سبحانه لفهم وجوه دلالة الأدلة العقلية والسمعية التي نورها السموات والأرض على وجه يتفجعون به أو بأن يوفقهم لهم ما فى القران من دلائل حقيقته وكرنه من عنده عز وجل من الاعجاز والاختبار عن الغيب وغير ذلك من موجبات الايمان وفيه احتمالات آخر بحسب ما فى النور من الأقوال ، وأيا ما كان فقيه إيدان بأن مناط هذه الهداية وملاكها ليس لإمشيته تعالى وأن إظهار الأسباب بدونها بمعزل عن الافضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عرفنا لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

( وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ) في تضاعيف الهداية حسبا يقتضيه حالهم فان لضرب المثل دخلا عظيما في باب الارشاد لانه ابراز للمعقول في هيئة المحسوس وتصوير لأروايد المعانى بصورة الأناوس ولذلك مثل جل وعلا نوره المراد به ما يشمل القرآن أو القرآن المبين فقط بنور المشكاة ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار على ما فى ارشاد العقل السليم للإيدان باختلاف ما أسند اليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذى هو من قبيل الهداية العامة كما يفصح عنه تعليق الأولى بمن شاء والثانية بالناس كافة (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥) معقولا كان أو محسوسا ظاهرا كان أو باطنا ومن قضيته أن تتعلق مشيئته تعالى بهداية من يلق بها ويستحقها من الناس دون من عداهم لمخالفته الحكمة التي هي مبنى التكوين والتشريع وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبا تقتضيه أحوالهم وتقدم به الحجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وقيل جرى بها لوعده من تدبر الامثال ووعيد من لم يكتثر بها ، وقيل لبيان أن فائدة ضرب الامثال التي هي التوضيح إنما هي للناس وليس بذلك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعله الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا وتعلقا ( فِي بُيُوتٍ أَذْنًا لَّهُنَّ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِاللُّغُو وَالْأَصَالِ ٣٦ رَجُلًا مِمَّنْ أَلْحَ اسْتِنْفَانِ ) لبيان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقالية ، فالجار والمجرور أعلى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) يندسح وفيه اتركير لذلك جى به للتأكيذ والتذكير بما بعد فى الجملة وللإيدان بأر التقديم للاهتمام دون الحصر، ومثل ما ذكر فى التكرير للتأكيذ قوله تعالى (فى رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به، وببعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما فى شرح التسهيل، وفى المعنى هو من توكيد الحرف باعادة ما دخل عليه مضمرا وليس الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور لأن الظاهر لكونه أقوى لا يؤكد بالضمير، وليس المجرور بدلا باعادة الجار لأنه لا يبدل مضمرا من مظهر وإنما جوزه بعض النحاة قياسا، وأنت تعلم أن ما ذكر غير وارد لأن المجموع بدل أو توكيد، وأنى بالظاهر هربا من التكرار، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخير عن الظروف لأن فى وصفه نوع طول فيخل تقديمه بحسن الانتظام وقال الرماني فى بيوت) متعلق بيوقد، وقال الحوفي: متعلق بمحذوف وقع صفة لمشكاة، وقيل هو صفة لمصباح، وقيل صفة لزجاجة، وهو على هذه الأقوال الأربعة تقييد الممثل به للمبالغة فيه، والتونين فى الموصوف للذرية وللفردية لينافى ذلك جمع البيوت، وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يلىق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولولم تمسسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شىء عليم) كلام متعلق بالممثل قطعا فتوسيطه بين اجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالاجنبى يؤدى إلى كون ذكر حال المنتفعين بالتمثيل المهدى لنوره تعالى بطريق الاستتباع والاستطراد مع كون بيان حال اضدادهم مقصودا بالذات ومثل هذا مما لا عهد به فى كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز، وتمتعه بالحفاجى بأنه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل، والظاهر عندى أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولولم تمسسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الغاء للعلم به كما فى نحو قوم يدعوك، ومنعوا وتعلقه بذكر لأنه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقنادة، ومجاهده وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن زيد أنه قال: إنما هى أربع مساجد لم يبنهن إلا نبى، الكعبة بناها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام، ومسجد المدينة ومسجد قباء بناهما رسول الله ﷺ، وعن الحسن أن المراد بها بيت المقدس والجمع من حيث أن فيه مواضع يتزين بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا \*

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك، وبريدة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية (فى بيوت) الخ فقام إليه عليه الصلاة والسلام رجل فقال أى بيوت هذه يا رسول الله؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضى الله تعالى عنه فقال: يا رسول الله هذا البيت منها لبيت على وفاطمة رضى الله تعالى عنهما قال: نعم من أفاضلها، وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه \*

وقال أبو حيان: الظاهر أنها مطلقه تصدق على المساجد والبيوت التى تقع فيها الصلاة والعلم، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعالية أو أبدانهم المحيطة بالانوار بالبيوت المذكورة - أعنى المساجد - ثم يستعار اسمها لذلك، وتمتق بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تستكتفى بهذا المقدار من الجرح، والمراد بالاذن الامر وبالرفع التظيم أى أمر سبحانه بتعظيم قدرها، وروى هذا عن الحسن والضحاك، ولا يخفى أنه إذا أريد بها المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصياتها عن

دخول الجنب والحائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وادخال نجاسة فيها بخلاف منها التلويت ولذا قالوا: ينبغي لمن اراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد التعل والحف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويت المسجد، ومنع ادخال الميت فيها ومنع ادخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غالب تنجيسهم وإلا فهو مكروه، وقد جاء الأمر بتنجيسهم عن المساجد مطلقا \*

أخرج ابن ماجه عن واثله بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشرادكم وبيعتكم وخصوصياتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابهم المظاهر وجروها في الجمع ومنع إنشاد الضالة وإنشاد الأشعار، فقد أخرج الطبراني. وابن السني. وابن منده عن ثوبان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأيتهم ينشد شعرا في المسجد فقولوا فض. الله تعالى فالك ثلاث مرات ومن رأيتهم ينشد ضالة في المسجد فقولوا: لا وجدتها ثلاث مرات» الحديث. وينبغي أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مذموم كهجو المسلم. وصفة الخمر. وذكر النساء. المردان وغير ذلك مما هو مذموم شرعا، وأما إذا كان مشتملا على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتملا على حكمة أو بائنا على مكارم الاخلاق والزهده ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بإنشاده فيها، ومنع القاء القملة فيه بدعتها وهو مكروه تنزيها على ما صرح به بعض المتأخرين، وينبغي أن لا تلقى حية في المسجد، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأحمد عن رجل من الأنصار قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد أحدكم القملة في المسجد فليصرها في ثوبه حتى يخربجها» ومنع البول فيها ولو في إناء وقد صرحوا بجرمة ذلك، وفي الاشياء وأما الفصد في المسجد في إناؤه فلم أره، وينبغي أن لا فرق أي لأن كلا من البول والدم نجس مغاظ، ومنع القاء البصاق فيها \*

وفي البدائع يكره التوضي في المسجد لانه مستقذر طبعاً فيجب تنزيه المسجد عنه بما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي «أن النبي ﷺ رأى في قبلة المسجد نخامة فقام اليها فحكها بيده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلوق فلطخ مكاها» فقال الشعبي: هو سنة، وذكروا أن القساء النخامة فوق الحصر أخف من وضعها تحته فان اضطر اليه ذفنها، وفي حديث أخرجه ابن أبي شيبة عن أنس مرفوعاً «التفل في المسجد خطيئة وكفارتها أن يواريه» وروى الطبراني في الاوسط عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً نحوه. ومنع الوطء فيها وفوقها كالتخلى وصرحوا بجرمة ذلك، ومنع دخول من أكل ذرائحة كريمة فيها كالثوم والبصل والكراث وآكل الفجل إذا تجشأ كذلك، وقد كان الرجل في زمان النبي ﷺ إذا وجد منه ريح الثوم يؤخذ بيده ويخرج إلى البقيع، والظاهر أن الابخر أو من به صنان مستحكم حكمه حكم آكل الثوم والبصل، وكذا حكم من رائحة ثيابه كريمة كثياب الزياتين والديباغين، وعن مالك أن الزياتين يتشأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون في أخريات الناس، ومنع النوم والأكل فيها لغير معتكف، ومنع الجلوس فيها البصيبة أو للتحدث بكلام الدنيا، ومنع اتخاذها طريقا وهو مكروه أو حرام، وقد جاء النهي عن ذلك في حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضی الله تعالی عنهما مرفوعاً \*

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أن اتخذها طريقاً من أشرطة الساعة؛ وفي القنية معتاد ذلك يأثم ويفسق، نعم إن كان هناك عذر لم يكره المرور، ومن تعظيمها رشها وقها، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن زيد



ابن اسلم قال : كان المسجد یرش ویرقم على عهد رسول الله ﷺ . وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجر يريده ؛ وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالأجر والحصير ، وفي مفتاح السعادة ولاهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالأجر والحصير وبعلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم ، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئا من ربح الوفاق لذلك ، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصبيان واهل البطالة ولعبيهم ورفع أصواتهم وامتهانهم بالمساجد بدعة منكرة ، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصايين وتذهب خشوعهم كذلك ، ومن التعظيم أيضا تقديم الرجل اليمنى عند دخولها واليسرى عند الخروج منها ، وصلاة الداخل ركعتين قبل الجلوس إذا كان دخوله لغير الصلاة على ما ذكره بعضهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال : «اعطوا المساجد حقا قيل : وما حقاها؟ قال : ركعتان قبل أن تجلس» ومن ذلك أيضا بناؤها رقيقة عالية لا كساكن البيوت لكن لا ينبغي تزيناها بما يشوش على المصلين ، وفي حديث أخرجه ابن ماجه . والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعا أنها لا تبنى بالتصاوير ولا تزين بالقوارير . وفسر بعضهم الرفع ببنائها رقيقة كما في قوله تعالى : ( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بناؤها كذلك داخلا في العموم ويدخل فيه أمور كثيرة غير ما ذكرنا وقد ذكرها الفقهاء وأطالوا الكلام فيها .

وزعم بعض المفسرين أن إسناد الرفع اليها مجاز ، والمراد ترفع الحوائج فيها إلى الله تعالى ، وقيل : ترفع الأصوات بذكر الله عز وجل فيها ، ولا يخفى ما فيه ، وفي التعبير عن الأمر بالأذن تلويح بأن اللاتق بحال الأمور أن يكون متوجها إلى المأمور به قبل الأمر به ناويا لتحقيقه كأنه مستأذن في ذلك فيقع الأمر به موقع الأمر فيه ، والمراد بذكر اسمه تعالى شأنه ما يعم جميع أذكاره تعالى ، وجعل من ذلك المباحث العلمية المتعلقة به عز وجل ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المراد به توحيد عز وجل وهو قول : لا إله إلا الله ، وعنه أيضا المراد تلاوة كتابه سبحانه . وقيل : ذكر أسمائه تعالى الحسنى . والظاهر ما قدمنا ، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فان ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها ، وليس من عطف التفسير في شيء خلافا لمن توهمه ، والتسبيح التنزيه والتقدیس ويستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى : ( سبح اسم ربك الأعلى ) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتمالها عليه وروى هذا عن ابن عباس . والحسن . والضحاك . وعن ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة ، وأيد إرادة الصلاة هنا تعيين الأوقات بقوله سبحانه ( بالغدو والآصال ) والغدو جمع غداة كمتى وقتة أو مصدر أطلق على الوقت الغدو ، وأيد بأن اجماز قرأ ( والآصال ) مصدرا أى الدخول في وقت الآصال ، ( والآصال ) كما قال الجوهري جمع أصيل كشريف وأشراف ، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقياسي .

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كمنق وأعتاق والآصل كالاصيل العشى وهو من زوال الشمس إلى العصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهي من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره ، وافرادهما بالذكر لشرفهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للأعمال والاشتغال بالاشغال . وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرج ابن أبي شيبة . واليهي في شعب الايمان عنه رضى

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لفي القرآن وما يفوس عليها الاغراض وتلا الآية حتى بلغ الاصله .  
وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحترى عن حفص . ومجرب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل  
وأبان (يسبح) بالياء التحتية والبناء للفعول ونائب الفاعل (له) أو (فيها) لأن لم يتناق (في بيوت) به أو (بالغدو) والأولية  
للاول لأنه ولي الفعل والاسناد اليه حقيقي دون الأخيرين . وجوز أن يكون المجرور فيما ذكر نائب الفاعل  
والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعي اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو  
خبر مبتدأ محذوف على ما في البحر أى يسبح له أو المسبح له رجال . والجملة استئناف بياني وقع جواباً لسؤال  
نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليك يزيد صارح لخصومة ومختبط بما تطيح الطوائح

وهو قياسي عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد : تقدير ضربها أو ضاربها زيد .  
وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للفعول نحو ضرب أخوك رجلاً المصرح بعدم جواز ابن  
هشام في الباب الخامس من المعنى وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حيرة . وابن وثاب (تسبح) بالياء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التذكير  
كثيراً ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالياء الفوقية والبناء للفعول وهو قوله تعالى (بالغدو  
والاصال) على أن الباء زائدة والاسناد مجازي بجملة الأوقات المسبح فيها ربها مسبحة ، وجوز أبو حيان أن  
يكون الاسناد إلى ضمير التسبيحة الدال عليه (تسبح) أى تسبح هي أى التسبيحة كما قالوا في قوله تعالى : (ليجزى  
قوماً) على قراءة من بنى (يجزى) للفعول أى ليجزى هو أى الجزاء . قال في إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من  
التوجيه الأول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالنزاهة  
كون الوحدة جنسية . وأياماً كان فرغ (رجال) على هذه القراءة على العالية أو الخبرية كما سمعت آتفاً والتونين  
فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تُلهِيهِمْ تِجَارَةٌ ﴾ صفة له مؤكداً لإفاده التونين من

الفخامة مفيدة لكامل تنبئهم إلى الله تعالى من غير صارف يلومهم ولا عاطف يشتمهم كما ما كان . وتخصيص  
الرجال بالذكر لانهم الأحق بالمساجد . فقد أخرج أحمد . والبيهقي عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ  
« خير مساجد النساء قمر بيوتن ، وتخصيص التجارة التي هي المعاوضة مطلقاً بذلك لكونها أقوى الصوارف  
عندهم وأشهرها أى لا يشغلهم نوع من أنواع التجارة ﴿ وَلَا يَبِيعُ ﴾ أى ولا فرد من أفراد البياعات وإن كان  
في غاية الربح . وإفاده بالذكر مع اندراجه تحت التجارة للائذان بإناقته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن  
فاجزى وربح ماعده متوقع في ثانی الحال عند البيع فلم يلزم من نفي إلهاء ماعده نفي إلهائه ولذلك كرر كلمة  
(لا) لتذكير النفي وتأكيده . وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الربحية والبيع المعاوضة مطلقاً فيكون ذكره بعدما  
من باب التعميم بعد التخصيص للباغية ، ونقل عن الواقدي أن المراد بالتجارة هو الشراء لأنه أصلها  
ومبدؤها فلا تخصيص ولا تعميم ، وقيل : المراد بالتجارة الجلب لأنه الغالب فيها فهو لازم لها عادة . ومنه  
يقال : تجر في كذا أى جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله  
(٢- ٢٣- ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء الموصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض  
يبتغون من فضل الله تعالى .

وأخرج الديلمي . وغيره عن أبي سعيد الخدري مرفوعا نحوه ، وفي ذلك أيضا ما يقتضى أنهم كانوا تجاراً  
وهو الذى يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لاتبه التجارة إلا إذا كان تاجراً وروى ذلك عن ابن عباس .  
أخرج الطبرانى . وابن مردويه عنه أنه قال: أما والله لقد كانوا تجاراً فلم تكن تجارتهم ولا يهيم عليهم  
عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجاراً والنفى راجع للقيد والمقيد كما في قوله :  
• على لاحب لا يهتدى بمناره • كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا يبيع فيلهم فإن الآية نزلت فيمن فرغ عن  
الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لزومها فيمن فرغ  
عن الدنيا سنداً قوياً أو ضعيفاً ولا يكتفى في هذا الباب بمجرد الاحتمال ( عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ) بالتسبيح والتحميد  
ونحوهما ( وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ) أى إقامتها ومواقيتها من غير تأخير . والاصل أقوام فنقلت حركة الواو لما قبلها فالتقى  
ساكنان فحذفت فعمل : إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الزاوة الفاء ثم حذف لاجتماع ألفين ، وأورد عليه أنه لادعى  
إلى قلبها ألفاً مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها . وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تمويض التاء فيقال:  
إقامة أو الاضائة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخياط أجردوا البين وانجردوا وأخلفوك عدا الأمر الذى وعدوا

فانه أراد عذة الأمر . وتأول خالد بن كلثوم ما في البيت على أن عدا جمع عدوة بمعنى ناحية كأن الشاعر  
أراد نواحي الأمر وجوانبه . ومذهب سيديه جواز الحذف من غير تمويض التاء أو الاضائة ( وَإِقَامِ الزَّكَاةِ )  
المال الذى فرض إخراجه للمستحقين كما روى عن الحسن . ويدل على تفسير الزكاة بذلك دون الفعل ظاهر  
إضافة الإيتاء إليها . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنها تفسير إيتاء الزكاة بإخلاص طاعة الله تعالى وفيه  
بعد كما ترى ، وإيراد هذا الفعل ههنا وإن لم يكن مما يفعل في البيوت لكونه قريباً لا تفرق إقامة الصلاة في  
عامة المواضع مع ما فيه من التنبيه على أن محاسن أعمالهم غير منحصرة فيما يقع في المساجد . وكذا قوله تعالى:  
( يَخَافُونَ ) إلى آخره فانه صفة أخرى لرجال أو حال من مفعول ( لاتبهم ) أو استئناف مسوق للتعليل .  
وأياً كان فليس خوفهم مقصوراً على كونهم في المساجد •

وقوله تعالى : ( يَوْمًا ) مفعول ليخافون على تقدير مضاف أى عقاب يوم هو له أو بدونه وجعله ظرفاً  
لمفعول محذوف بعيد . وأما جملة ظرفاً ليخافون والمفعول محذوف فليس بشئ أصلاً إذ المراد أنهم يخافون في  
في الدنيا يوماً ( تَتَّقِبُّ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ) لأنهم يخافون شيئاً في ذلك اليوم الموصوف بأنه تتقلب  
فيه الخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقاب القلوب والابصار فيه اضطرابها وتغيرها أنفسها فيه من الهول  
والفرع كما في قوله تعالى : ( وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ ) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب  
مالم تكن تفقه وتبصر الابصار مالم تكن تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى  
وتنظر الابصار يمينا تارة وشمالاً أخرى لما أن أغاب أهل الجحيم لا يدرون من أى ناحية يؤخذ بهم ولا من

أى جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد تقلب فيه القلوب والأبصار على جرم جهنم وليس بشئ ، ومثله قول الجبائی : ان المراد تنقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تنضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن محيصن (تقلب) باسكان التاء الثانية .

وقوله سبحانه (لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ) متعلق على ما استظهره أبو حيان بيسبغ وجرز أبو البقاء أن يتعاقب بلا تاليهم أو يخافون ولا يخفى أن تعلقه باحد المذكورين محجوج الى تأويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكى عنهم أو الى من جميع ذلك أى يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وإتياء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزيهم الله تعالى (أَحْسَنَ مَا عَمَلُوا) واللام على سائر الأوجه للتعليل وقال أبو البقاء : يجوز أن تكون لام الصيرورة كالتى فى قوله تعالى (ايكون لهم عدوا وحزنا) وموضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهين ليجزيهم الله وهو كما ترى ، والجزء المقابل والمكافأة على ما يحمده ويتهدى إلى الشخص الجزى به قال تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) والى ما فعله ابتداء على تقول جزيته على فعله وقد تعدى اليه بالباء يقال جزيته بفعله والى ما وقع فى مقابته بنفسه وبالبا ، قال الراغب : يقال جزيته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع فى المقابلة فيكون الجزء قد تعدى اليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أى ليجزيهم أحسن جزاء عملهم أو الذى عملوه حسبا وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثاله الى سبعمائة ضعف ليعكون الأحسن من جنس الجزاء . وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل الجزى عليه أوبه الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أى ليجزيهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأول بسلامته عن حذف الجار الذى هو غير مقيس فى مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فإنه كثير مقيس ، وجوز أن يكون المضاف المحذوف قبل «أحسن» أى جزاء أحسن ما عملوا ، والظاهر أن المراد بما عملوا أعم مما سبق وبعضهم فسره به (وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ) أى يفضل عليهم بأشياء لم توقع لهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كمياتها بل إنما وعدت بطريق الاجمال فى مثل قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وقوله ﷺ «حكاية عنه عز وجل «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» إلى غير ذلك من الموايد الكريمة التى من جعلتها قوله سبحانه (وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝ ۳۸) فإنه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بانه تعالى يعطيهم غير أجرية أعمالهم من الخيرات ما لا ينفى به الحساب والموصول عبارة عن ذكرت صفاتهم الجملة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضعه موضع ضميرهم للتذية بما فى حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحسوبة كما أنها المناط لما سبق من الهداية لتوره عز وجل وللإيدان بانهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لتوره حسبا يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فإن جميعها من آثار تلك الهداية (وَالَّذِينَ كَفَرُوا) إلى آخره عطف على ما قبله عطف القصة على القصة أو على مقدر ينساق اليه ما قبله كأنه قيل الذين آمنوا أعمالهم حالا وما لا كما وصف والذين كفروا (أَعْمَالُهُمْ كَقَرَابٍ) أى أعمالهم التى هى من أبواب البر كصلة الأرحام وفك العنائة

وسقاية الحاج و عمارة البيت و اغانة الملهو و بين و قرى الاضياف و نحو ذلك على ما قيل ، و قيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الايمان كاللحج أم كانت مما لا يشترط فهو بذلك كسقاية الحاج و سائر ما تقدم ، و قيل الراد بها ما يشمل الحسن و القبيح ليتأتى التشبيهان ، و سألني ان شاء الله تعالى الكلام في ذلك ، و السراب بخار رقيق يرتفع من قعر اليرقان فاذا اتصل به ضوء الشمس أشبهه من بعيد الماء السارب أى الجارى و اشترط فيه الغراء اللصوق فى الأرض ، و قيل هر ما تفرق من الغراء فى الهجير فى فيانى الأرض المنبسطة ، و قيل : هو الشعاع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب ، قال الشاعر :

فلما كرهنا الحرب كانت عهودكم طلع سراب فى الفلا متألق

و إلى هنا ذهب الطبرسى ، و فسر الآل بأنه شعاع يرتفع بين السماء و الأرض ككلام ضحوة النهار (بقية) متعلق بحذوف هر صفة سراب أى كأنه بقية و هى الأرض المنبسطة المستوية ، و قيل هى جمع قاع كجيرة فى جار و نيرة فى نار ، و قرأ مسلمه بن محارب ( بقيعات ) بناء طرية على أنه جمع قيمة كديمات و قيمات فى ديمة و قيمة ، و عنه أيضا أنه قرأ ( بقيعاة ) بناء مدورة و يقف عليها بالهاء فيحتمل أن يكون جمع قبيعة و وقف بالهاء على لغة طيء كما قالوا : البناء و الاخواه ، و يحتمل كما قال صاحب اللوامع أن يكون مفرداً و أصله قبيعة كقراءة الجمهور لكنه أشعب الفتحة فتولدت منها الآلاف ( بحسب الظمان ما ) صفة أخرى لسراب ه و جوز أن يكون هو الصفة و بقية ظرفا لما يتعلق به السكاف و هو الخبز ، و الحسبان الظن على المشهور و فرق بينهما الراغب بان الظن أن يخاطر التقيضان بياله و يغلب أحدهما على الآخر و الحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخاطر الآخر بياله فيعقد عليه الأصبع و يكون بعرض أن يعتريه فيه شك ، و تخصيص الحسبان بالظمان مع شموله لسكل من يراه كائنا من كان من العطشان و الريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فى وجهه الشبه الذى هو المطاع المطعم و المقطع المؤيس ه

و قرأ شيبه . و أبو جعفر . و نافع بخلاف عنهما ( الظمان ) بخذف الهزمة و نقل حركتها إلى الميم ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ ﴾ أى إذا جاء العطشان ما حسبه ماء ، و قيل إذا جاء موضعه ﴿ لَمْ يَجِدْهُ ﴾ أى لم يجد ما حسبه ماء وعلق رجاءه به ﴿ شَيْئًا ﴾ أصلا لا محتمقا لا مظهرنا كان يراه من قبل فضلا عن وجهه ماء ، و نصب ( شيئا ) قيل على الحالية ، و أمر الاشتقاق سهل ، و قيل على أنه مفعول ثان لوجد بناء على أنها من أخوات ظن ، و جوز أن يكون منصوبا على البدلية من الضمير ، و يجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيدا كما صرح به الرضى ، و اختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدانا وهو كائرى ﴿ وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ ﴾ عطف على جملة ( لم يجده ) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمان مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور ، و قيل أى وجد الله تعالى محاسبا إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه ﴿ فَرَفِئَهُ حَسَابُهُ ﴾ أى أعطاه و أفيا كاملا حساب عمله و جزاه أو أتم حسابه بمرض الكتبية ما قدمه ﴿ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ لا يشغله حساب عن حساب ه و فى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: ﴿ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾ ، و قوله

تعالى: (ووجد) الخ بيان لبقية أحوالهم العارضة لهم بعد ذلك بطريق التكلفة لئلا يتبرم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والفتنر فقط كما هو شأن الظلمآن، ويظهر أنه يعتبرهم بعد ذلك من سوء الحال ما لا قدر للخبية عنده أصلا فليست الجملة معطوفة على (لم يجده شيئا) بل على ما يفهم منه بطريق التمثيل من عدم وجدان الكفرة من أعمالهم عينا ولا أثرا كما في قوله تعالى: (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) كيف لا وأن الحكم بأن أعمال الكفرة كسراب يحسبه الظلمآن ما. حتى إذا جاءه لم يجده شيئا حكم بانها بحيث يحسبونها في الدنيا نافعة لهم في الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدها شيئا كأنه قيل: حتى إذا جاءه الكفرة يوم القيامة أعمالهم التي كانوا في الدنيا يحسبونها نافعة لهم في الآخرة لم يجدها شيئا ووجدوا الله أي حكمه وقضاه عند الحجي، وقيل: عند العمل فوفاهم أي أعطاهم وأفيا حسابهم أي حساب أعمالهم المذكورة وجزاه فان اعتقادهم لنعفها بغير إيمان وعملهم بموجبه كفر على كفر موجب للعقاب قطعا، وإفراد الضميرين الراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظلمات الواقعة في التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم، وكذا أفراد ما يرجع إلى أعمالهم انتهى، ولا يخفى ما فيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر.

وأياماً كان فالمراد بالظلمات مطلق الظلمآن، وقيل المراد به الكافر، واليه ذهب الزمخشري قال: شبه سبحانه ما يعمله من لا يعتقد الإيمان بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجده ويجد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسقهونه الحميم والغساقو كأنه مأخوذ مما أخرجه عبد ابن حميد. وابن المنذر. وابن أبي حاتم من طريق السدي في غرائبهم عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: «ان الكفار يبعثون يوم القيامة وردا عظاما فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطافون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيرفهم حسابهم والله سريع الحساب»، واستطرب ذلك العلامة الطبري حيث قال: إنما قيد المشبه به برؤية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطاق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) الخ لأنه من تنمة أحوال المشبه به، وهذا الأسلوب أبلغ لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمل له أغرق. وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظلمآن على الكافر تشبيه الشيء بنفسه، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيل أو مقيد لا مفرق كما توهم فلا يلزم من اتحاد بعض المفردات في الطرفين تشبيه الشيء بنفسه كاتحاد الفاعل في أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، وبالجملة هو أحسن مما في الارشاد فلا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد.

والآية على ما روی عن مقاتل نزلت في عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والقنس الدين في الجاهلية ثم كفر في الاسلام ولا يابى ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أوليا، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بمد بدر وعتبة قتل في بدر فان كثيرا من الآيات نزل بسبب الاموات وليس في ذلك محذور أصلا، ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزى الاسلام فان اعتقادهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب ببقية.

(أو كظلمات) عطف على (كسراب)، وظلمة أو قيل لتقسيم حال أعمالهم الحسنة، وجوزوا الاطلاق باعتبار وقتين فأما بالسراب في الآخرة من حيث عدم نفعها وكالظلمات في الدنيا من حيث خلوها عن نور الحق، وخص

هذا بالدنيا لقوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فما له نور) فانه ظاهر في الهداية والتوفيق المخصوص بها ،  
والاول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدّم أحوال الآخرة التي هي أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق  
بها من قوله سبحانه (ليجزيم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تمهيدا لها •

وجوز أن يعكس ذلك فيكون المراد من الاول تشبيه أعمالهم بالسراب في الدنيا حال الموت ، ومن الثاني  
تشبيهه بالظلمات في القيامة كما في الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك ترقيا مناسبا للترتيب الوقوعى  
وليس بذلك لما سمعت ، وقيل للتبويح ، وذلك أنه اثر مامثلت أعمالهم التي كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتماد  
وبفتخرون بها في كل واد وناد بما ذكر من حال السراب مثلت أعمالهم القبيحة التي ليس فيها شائبة خيرية  
يعتبرها المغترون بالظلمات المذكورة ، وزعم الجرجاني أن المراد هنا تشبيه كفرهم تقط وهو كما ترى . والظاهر  
على التبويح أن يراد من الأعمال في قوله تعالى (أعمالهم) ما يشمل النوعين •

واعترض بأنه أبى ذلك قوله تعالى (ووجد الله عنده) بناء على دخوله في التشبيه لأن أعمالهم الصالحة  
وإن سلم أنها لاتنفع مع الكفر لاوخامة في عاقبتها كما يؤذن بقوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بأنه ليس فيه  
ما يدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجد ان العقاب بسبب قبائح أعمالهم لكنبها ذكرت جميعها  
ليبان أن بعضها جعل هباء منثورا وبعضها معاقب به ، وجوز أن تكون للتخيير في التشبيه لمشابهة أعمالهم الحسنة  
أو مطلقا السراب لكونها لاغية لامنفعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق ، واختاره الكرماني .  
واعترض بان الرضى كغيره ذكر أنها لاتكون للتخيير إلا في الطالب . وأجيب بأنه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب  
كثير إلى عدم اختصاصه به كان مالك . والبخشرى ووقوعه في التشبيه كثير ، وأيما ما كان فليس في الكلام  
مضاف محذوف . وقال أبو على الفارسي فيه مضاف محذوف والتقدير أو كذى ظلمات ، ودل عليه ما يأتي من  
قوله سبحانه (إذا أخرج يده) والتشبيه عنده هنا يحتمل أن يكون للأعمال على نمط التشبيه السابق ويقدر أو  
كأعمال ذى ظلمات . ويحتمل أن يكون للكفرة ويقدر أو هم كذى ظلمات والكل خلاف الظاهر ، وأمر  
الضمير سيظهر لك إن شاء الله تعالى •

وقرأ سفيان بن حسين (أو كظلمات) بفتح الواو ، ووجه ذلك في البحر بأنه جعلها واو عطف تقدمت عليها  
الهمزة التي لتقرير التشبيه الخالي عن محض الاستفهام . وقيل هي (أو) التي في قراءة الجمهور وفتحت الواو  
للمجاورة كما كسرت الدال لها في قوله تعالى (الحد لله) على بعض القراءات (في بحر الجسي) أى عميق كثير  
الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل النجى وهي أيضا معظمه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى:  
(يَقْشَاهُ) أى يغطى ذلك البحر ويستره بالسكينة ﴿مَوْجٌ﴾ وقدمت الأولى لافرادها . وقيل الجملة صفة ذى المقدر  
والضمير راجع إليه ، وقد علمت حال ذلك التقدير وقوله تعالى ﴿مَنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ﴾ جملة من مبتدأ وخبر محلها  
الرفع على أنها صفة لموج أو الصفة الجار والمجرور وما بعده فاعل له لاعتاده على الموصوف . والمراد يقشاه  
أمواج متراكمة متراكبة بعضها على بعض ، وقوله تعالى ﴿مَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ﴾ صفة لموج الثانى على أحد الوجهين  
المدكورين أى من فوق ذلك الموج سحب ظلماتى ستر أضواء النجوم ، وفيه إيهام إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خير، مبتدأ محذوف أى هي ظلمات ﴿بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ أى متكاثفة متراكمة، وهذا بيان لجمال شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لعناية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يعرب عنه ما بعده.

وأجاز الحوفي أن يكرن (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض). وتمعبه أبو حيان وتبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لا يجوز لما فيه من الابتداء بالنكرة من غير مسوغ إلا أن يقدر صفة لها يؤذن بها التنوين أى ظلمات كثيرة أو عظيمة وهو تكلف. وأجاز أيضاً أن يكون (بعضها) بدلا من (ظلمات). وتمعّب بأنه لا يجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بأنها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أى هي ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بأن تلك الظلمات السابقة متراكمة. وقرأ قبل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الأولى لا تأكيدها. وجملة (بعضها فوق بعض) في موضع الصفة له. وقرأ البرزى (سحاب ظلمات) باضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الاضافة لا اضافة في لجين الماء أول بيان أن ذلك السحاب ليس سحاب مطر ورحمة.

﴿إِذَا أُخْرِجَ﴾ أى من ابتلى بها، واضماره من غير ذكر لدلالة المعنى عليه دلالة واضحة. وكذا تقدير ضمير يرجع إلى (ظلمات) واحتيج إليه لأن جملة (إذا أُخْرِجَ) الخ في موضع الصفة لظلمات ولا بد لها من رابط ولا يتعين ما أشرنا إليه. وقيل: ضمير الفاعل عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل على حد «لا يشرب الخمر وهو مؤمن» أى إذا أُخْرِجَ المخرج فيها ﴿يُؤَدُّهُ﴾ وجعلها برأى منه قريبة من عينه لينظر إليها ﴿لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا﴾ أى لم يقرب من رؤيتها وهي أقرب شئ إليه فضلا عن أن يراها. وزعم ابن الأنباري زيادة (يكد). وزعم الفراء. والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال: ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فدبحوها وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله:

إذا غير النسأى المحيين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففك وسلم له ذو الرمة ذلك فغير لم يكد. بلم يكن أو لم أجهد، والتحقى أن الذى يقتضيه لم يكد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب في الظن أن يكون ولا يشك في هذا وقد علم أن كاد موضوعة لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فمحال أن يوجب نفيه وجرى الفعل لأنه يؤدي إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه إذا لم يكن المعنى على أن ثبت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما في قوله تعالى (فدبحوها) الخ يلتزم الظاهر ويجعل المعنى أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا عن أن يكون والآية على ذلك وكذا البيت، وقد ذكر أن لم يكد فيهما جراب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت: إذا خرجت لم أخرج فقد نفيت خروجا في المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن الفعل قد كان وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ في دلائل الاعجاز، ومنه يعلم تخطئه من زعم أن كاد فيها إتيان وإثباته نفي وفي الحواشي الشهادية أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربتة



يدل على نفيه بطريق برهاني إلا أنه إذا وقع في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل وربما أشعر بأنه وقع بعد اليأس منه كما في آية البقرة، وإذا وقع في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي فإن قامت قرينة على ثبوته فيه أشعر بأنه انتفى وأيس منه بعد ما كان ليس كذلك كما في هذه الآية فإنه لشدة الظلمة لا يمكنه رؤية يده التي التي كانت نصب عينيه، ثم فرع على هذا أن لك أن تقول: إن مراد من قال: إن نفيها إثبات وإثباتها نفي أن نفيها في الماضي يشهد بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت، وهذا وجه تخاطمه ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هواها لم يقرب من الزوال في جميع الأزمان ونفيه في المستقبل يوهم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فضحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفي ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعه أوصى بحفظ ذلك حيث قال: فاحفظه فإنه تحق يقين أتيق وتوفيق دقيق سنح بمحض اللطف والتوفيق انتهى •

ولعمري أن ما أول به كلام القائل بعيد غاية البعد ولا أظنه يقع موقع القبول عنده ونفى كل فعل في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل ونفيه في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي ولا اختصاص لكاد بذلك فيألت شعري هل دفع الإبهام ما عير إليه ذو الرمة بيته فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك، ثم إن ظاهر الآية يقتضي أن مانع الرؤية شدة الظلمة وهو كذلك لأن شرط الرؤية بحسب العادة في هذه النشأة الضوء سواء كانت بمحض خلق الله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق أو كانت بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط بصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس أولاً على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالمرئي أو بتكديف الشعاع الذي في العين بكيفية الهواء وصيرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب إليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والمجد كما ذهب إليه الطيبيون، وهذان المذهبان هما المشهوران للفلاسفة ونسب الاشرافيين منهم •

واختاره شهاب الدين القليل أن الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقلية وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشرافي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليلة بلا شعاع ولا انطباع، واختار الملاصدرا أنها بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرة الله تعالى من عالم المسكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقباله، وتحقيق ذلك بما له وما عليه في مبسوطات كتب الفلاسفة وربما يظن أن الظلمة سواء كانت وجودية أو عدم مائة من شروط الرؤية كالضوء لكن بالنسبة إلى بعض الاجسام كالاشياء التي تلمع بالليل ونفى ابن سينا ذلك وقال: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطاً لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن الماضي مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار تراها مطلقاً، وأما الشمس فإتاما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة، وأما الكواكب واللوامع فإتاما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا انغفلت الحس عن الضوء القوي لا جرم لا يتفعل عن الضميف، فإما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى، وبالجملة فصيورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لوجود المانع عن الرؤية وهو وجود الضوء الغالب انتهى، ويمكن أن يقال: إن ضوء الشمس على ما ذكر مانع عن رؤية اللوامع ورفع مانع الرؤية شرط لها ودفع الضوء هو الظلمة فالظلمة شرط رؤية اللوامع بالليل وهو المطلوب فتدبر ولا تغفل

والله تعالى أعلى بحقائق الأمور

( وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا قَالَهُ مِنْ نُورِهِ ۚ ) اعتراض تذييلي جي به لتقرير ما أفاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحتيق أن ذلك لمدم هدايته تعالى إياهم لنوره نو وإيراد الموصول للإشارة بما في حيز الصلة إلى علة الحكم وأهم بمن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أى من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره فى الدنيا فإله هداية ما من أحد أصلا فيها ، وقيل : معنى الآية من لم يكن له نور فى الدنيا فلا نور له فى الآخرة . وقيل : كلا الأمرين فى الآخرة ، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه ويرحمه برحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عليه ما تقدم . والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء فى طرفى التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض ومنهم من اعتبر ذلك فقال : الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر اللجى صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التى قد غمرت قلبه والموج الثانى الفكر المعوجة والسحاب شهوته فى الكفر وإعراضه عن الإيمان . وقيل : الظلمات أعمال الكافر والبحر هو الهوى العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة . والموج الثانى ما ينشأه من شك وشبهة والسحاب ما ينشأه من شرك وحرية فيمنعه من الهدى والكفر كما ترى ولوجعل من باب الإشارة لهان الأمر •

( ومن باب الإشارة ) ما قيل إن فى قوله تعالى ( وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ) إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ إذا أراد تأديب المرید وكسر نفسه الامارة أن يؤدبه بحضور طائفة من المریدين الذين لا يحتاجون إلى تأديب . ومن هنا قال أبو بكر بن طاهر : لا يشهد مواضع التأديب إلا من لا يستحق التأديب وهم طائفة من المؤمنين لا المؤمنون أجمع ، والزنا عندهم إشارة إلى الميل للدنيا وشهواتها ، وفى قوله تعالى ( الزانى لا ينكح إلا زانية ) الخ . وقوله تعالى ( الحبيبات للخبيثين ) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغي للاختيار معاشرته الاشارة إن الطيور على أشباهها تقع • وفى قوله تعالى ( لا تحسبه شرأ لكم بل هو خير لكم ) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شرأ له فإنه خير له موجب لترقيه •

وفى قوله تعالى ( ولا يأتل أولوا الفضل ) الخ إشارة إلى أنه ينبغي للشيوخ والأكابر أن لا يهجروا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المریدين وأن لا يقطعوا احسانهم وفيوضاتهم عنهم ، وفى قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلطوا على أهلها ) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يريد الدخول على الأولياء أن يدخل حتى يجد روح القبول والاذن بافاضة المدد الروحانى على قلبه المشار اليه بالاستئناس فإنه قد يكون للولى حال لا يلبق للدخول أن يحضره فيه وربما يضره ذلك ، وأطرد بعض الصوفية ذلك فيمن يريد الدخول لزيارة قبور الأولياء قدس الله تعالى أسرارهم فقال : ينبغي لمن أراد ذلك أن يقف بالباب على أكمل ما يكون من الأدب ويجمع حواسه ويعتمد بقلبه طالبا للاذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولى المزور فى ذلك فان حصل له انشراح صدر ومدد روحانى وفيض باطنى فليدخل وإلا فليرجع ، وهذا هو المعنى بآداب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من الساف الصالح . والشيعه عند زيارتهم للائمة رضى الله تعالى عنهم ينادى أحدهم أَدْخِلْ يا أمير المؤمنين أو يا ابن بنت رسول الله عليه الصلاة والسلام أو نحوه ذلك ويرغمون أن علامة الاذن حصول رقة القلب ودعم الدين وهو أيضا عالم

تعرّفه عن أحد من السلف ولا ذكره فمقاؤنا وما أظنه إلا بدعة ولا يعد فاعلمها إلا مضحكة للعقلاء، وكرون المزور حيا في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر النأدب مع المزور كما يتأدب معه حيا كما لا يخفى. وقد رأيت بعد كتابتي هذه في الجوهر المنتظم في زيارة القبر المعظم صلى الله تعالى على صاحبه وسلم لابن حجر المكي مانصه، قال بعضهم: وينبغي أن يقف-يعني الزائر-بالباب وقفة لطيفة كالمستأذن في الدخول على العطاء انتهى \*

وفيه أنه لا أصل لذلك ولا حال ولا أدب يقتضيه انتهى. ومنه يعلم أنه إذا لم يشرع ذلك في زيارة قبره عليه الصلاة والسلام فعدم مشروعيته في زيارة غيره من باب أولى فاحفظ ذلك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك. وقيل في قوله تعالى (قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم) الخ إن فيه أمرا بغض بصر النفس عن مشتهيات الدنيا وبصر القلب عن رؤية الأعمال ونعيم الآخرة وبصر السر عن الدرجات والقربات وبصر الروح عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى وبصر الهمة عن أن يرى نفسه أهلا للشهود الحق تنزيها له تعالى واجلالا، وأمرا بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه، والاشارة بأمر النساء بعدم ابداء الزينة إلا لمن استثنى إلى أنه لا ينبغي لمن تزين بزينة الاسرار أن يظهرها لغير المحارم ومن لم يسترها عن الأجانب. وبقوله تعالى (وانكحوا الأيامي منكم) الخ إلى النكاح المعنوي وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صاب الولاية نطفة استعداد قبول الفيض الالهي. وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه (إن يكونوا فقرا. يذنبهم الله من فضله) ثم قال جل وعلا (وليستعفف) أي ليحفظ (الذين لا يجدون) شيئا في الحال أرحام قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان (حتى يغنيهم الله من فضله) بأن يوفق لهم شيئا كاملا أو يخصهم سبحانه بجذبة من جذباته، وأشير بقوله تعالى (والذين يتفنون الكتاب) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرضاة لزم اجابته ان علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء. بالهدى ووجب أن يؤتى بمص المواهب (۱) التي خصها الله تعالى بها الشيخ، وأشير بقوله تعالى (ولا تسكروها) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن ماثلة إلى التصرف في الدنيا لم تسكره عليه. ولهم في قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) كلام طويل عريض وفيما قدمنا ما يصاح أن يكون من هذا الباب، وذكر أن قوله تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) مما يدخل في عمومه أهل الطريقة العلمية النقشبندية الذين حصل لهم الذكر القلبي ورسخ في قلوبهم بحيث لا يففلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضا من أرباب الطرائق فأنا أثبت في النهايات دون المبادئ كما يثبت لأهل تلك الطريقة. وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يعنى عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الاقوام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل إن قوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فأنا له نور) إشارة لماود في حديث «خلق الله تعالى الخائق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه منه اهتدى ومنه أخطأه ضل» والله تعالى الموفق لصالح العمل (ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض) الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

(۱) قوله خصها الله تعالى بها الشيخ كذا بالأصل اه

للإيدان كما في إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلها وبين له من أسرار الملك والملايك أدقها وأخفها . وقال الطبرسي . هو بيان الآيات التي جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والمهزمة للتقرير والرؤية هنا بمعنى العلم والظاهر ان اطلاقها عليه حقيقة . وقيل هي حقيقة في الابصار واطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم ، وأياما كان فالمراد الم تعلم بالوحى أو بالمكاشفة أو بالاستدلال ان الله تعالى ينزهه آناً فآناً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا يليق بشأنه الجليل من نقص أو خلل تنزيهاً معنوياً تفهمه العقول السليمة جميع من في السموات والأرض من العقلاء وغيرهم كأننا ما كان فان كل موجود من الموجودات الممكنة مركباً كان أو بسيطاً فهو من حيث ذاته ووجوده وأحواله المتجددة له يدل على صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال منزّه عن كل ما لا يليق بشأن من شأنه الجليل وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسيب الذي هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلاً للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنوع الكمال أيضاً لما أن مساق الكلام لتقبيح حال الكفرة في إخلالهم بالتنزيه يجعلهم الجادات شركاء له سبحانه في الألوهية ونسبتهم إياه عز وجل إلى اتخاذ الولد ونحو ذلك مما تعالى الله عنه علواً كبيراً ، وإطلاق من على العقلاء وغيرهم بطريق التغليب ، ولا يفنى عن اعتباره أو اعتبار مجاز مثله إسناد التسيب المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة ، وحمل بعضهم التسيب على معنى مجازي شامل لتسيب العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بعضاً من العقلاء وهم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعاً وإنما تسيبهم ما ذكر من الدلالة التي يشاركم فيها غير العقلاء أيضاً . وفي ذلك من تخطئهم وتعميرهم ما فيه ، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلاج : ججودي لك تقديس بما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول ، وقال بعضهم إذا كانت من للتغايب يندرج في عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء . مطلقاً فيحمل التسيب على معنى مجازي يصح نسبته إلى كل ما ذكر وأي مانع من ذلك وهو كما ترى .

واستظهر أبو حيان إبقاء التسيب على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أو لأولى .  
**(وَالطَّيْرُ)** بالرفع عطفاً على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها في جملة ما في الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رافع قصد بيان تسيبهم من تلك الجهة لوضوح انبائهم عن كمال قدرة صانعها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : (صافات) أي تسبجه الطير حال كونها صافات أجنحتها فان اعطاه تعالى للاجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف في الجو والحركة كيف شاء من الاجنحة والاذناب الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحرك يمينا وشمالاً ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد ، وغاية حكمة المبدى العبد والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضاً وقد صرح بذلك ونقل عن الجمهور أن تسيبها حقيقى وظاهره أنه على نحو تسيب العقلاء من الثقلين ، ولعل ملتزم ذلك لا يلتزم وجوب كون التسيب الحقيقى بالالفاظ المألوفة لنا وإلا لا يتسنى القول بأن تسيبها حقيقى مع هذا الوجوب لفقد الالفاظ المألوفة لنا منها ، ويجوز أن يقال : إنه

تعالى الهم الطير تسيحاً مخصصاً يلبق بها هو غير التسيح الحالى الذى هو الدلالة السابقة وبقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى الملمم أى وبسبح الطير، وتخصيص تسيحها بذلك المعنى بالذكر لما أن أصواتها أظهر وجوداً وأقرب حملاً على التسيح لكن التقييد بالحال على هذا حاله فى الحسن دون حاله على ما سبق •

وقرأ الأعرج (والطير) بالنصب على أنه مفعول معه، وقرأ الحسن . وخارجة عن نافع (والطير صافات) يرفعهما على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كُلُّ قَدْعَةٍ صَلَاةٌ وَتَسْبِيحٌ﴾ خير بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جى . به لبيان كمال عرافة كل واحد مما ذكر من الطير وما اندرج فى عموم (من فى السموات والأرض) فى التنزيه ورسوخ قدمه فيه بتمثيل حاله بحال من يعلم ما يصدر عنه من الأفاعيل ففعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمع سبحانه فى تضاعيفه الإشارة إلى أن لكل واحد من الأشياء المذكورة مع ما ذكر من التنزيه حاجة ذاتية إليه تعالى واستفاضة منه عز وجل لما يمه به لسان استعدادها، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة فى حد ذاته بمعزل عن استحقاق الوجود ذلك مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يلبق بشأنه من الوجود وما يتبعه من السكالات ابتداء وبقاء فهو مستفيض منه تعالى على الاستمرار فيفيض عليه فى كل آن من فنون الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به نطاق البيان بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الربانية من العلاقة لا نعدم بالمره، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التى هى الدعاء والابتهاج لتكميل الثبيل، وتقديمها على التسيح فى الذكر لتقدمها عليه فى الرتبة كذا فى إرشاد العقل السليم، والكلام عليه استعارة تمثيلية والمضاف إليه الذى ناب عنه تنوين (كل) ما يشمل المذكور المصرح به والمندرج تحت العموم حتى الجماد وضمير (علم) وكذا ضمير (صلاته وتسيحها) لكل واحد واليه ذهب الزجاج •

وزعم بعضهم أنه يكون فى (علم) على ذلك استعارة تبعية وقال فى بيان ذلك: إنه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم إلى النفع اختياراً أو طبعاً بعلم التسيح والصلاة فيطلق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشترق منه لفظ علم، ومن له أدنى ذوق لا يرتضيه، وجوز أيضاً أن يكون الصلاة مجازاً عن الميل والتسيح مجازاً عن الدلالة ومع هذا قيل إنه وإن صح غير مناسب للتمثيل، وزعم بعض أن الأولى أن يجعل المضاف إليه غير شامل للجهد وليس بذلك، وجوز أن يكون ضميراً (صلاته وتسيحها) لله تعالى على أن الإضافة للمفعول، وجوز أن يكون لكل واحد مما فى السموات والأرض ويكون ضمير (علم) لله عز وجل، وقال غير واحد: يجوز أن لا يكون هناك استعادة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الإدراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسيح ما ألهمه الله عز وجل لكل واحد من الدعاء والتسيح المخصوصين به، ولا بعد فى هذا الإلهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علوماً دقيقة لا يكاد يهتدى إليها جهاذة العقلاء. وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً كيف لا وان القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الإدراك قالوا: إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هوبهما فيغير المدخل إلى جحره، والجملة على هذا لبيان كمال الرسوخ فى الأمرين وأن صدورهما عن الطير ليس بطريق الاتفاق بلا روية بل عن علم واتقان نظير ما مر لكن لا على سبيل التمثيل، وقدر فعل رافع للطير

عليه أى ويسبح الطير كما تقدم ولم تجمل معطوفة على (من) مرفوعة برافعها قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازى شامل للتسبيح المقالي والحالي من العقلاء وغيرهم ، وقد تقدم ما فيه ، وجوز جعل ما ناب عنه التووين ما يشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق ، وفيه أن ما اندرج في العموم الجاد ولا ينسب اليه العلم وإن كان معنى مطلق الإدراك والتزم أن له علما وأنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لا تقين به مما لا يرضيه كثير من الناس ، وقد تقدم لك ما يتعلق بهذا المقام في سورة الاسراء فتذكر • وجوز بعضهم على تقدير حمل العلم على المعنى الحقيقي أن يكون عطف التسبيح على الصلاة من عطف التفسير ، وأنت تعلم أنه إذا قبل ذلك على ذلك التقدير فما المانع من قبوله على التقدير السابق من جعل الاستعارة تمثيلية ، نعم يفوت حينئذ الامداج الذى أشير اليه فيما مر وهو ليس بمانع ، والحق ان احتمال التفسير بعيد ولا داعى إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (٤١) أى بالذى يفعلونه اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله ، و(ما) إما عبارة عن الدلالة الشاملة لجميع الموجودات من العقلاء وغيرهم والتعبير عنها بالفعل مسندا إلى ضمير العقلاء لما أشيرنا اليه أول الكلام ، وإما عبارة عنها وعن التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لمسار ، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل ، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عنهن في السموات والأرض والأحوال المعارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أى الله تعالى صلواته وتسبيحه وأمر التعبير بالفعل والإسناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى ، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فنأمل ولا تغفل •

وقرأ الحسن . وعيسى . وسلام . وهرور عن أبي عمرو (تفعلون) بناء الخطاب ، وفيه ما قيل وعيد وتخويف ولعل الظاهر أن الخطاب فيه للاكفرة ، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عمر أخير بأنه قد علم صلواته وتسبيحه ، وهذا وإن كان بعيدا إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿ وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ لا لغيره تعالى استملا لأشتركا لأنه سبحانه الخالق لها ولما فيهما من الذرات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجادا وإعداما وإدناء ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِلَى اللَّهِ ﴾ أى اليه عز وجل خاصة لا إلى غيره أصلا ﴿ الْمَصِيرُ ﴾ (٤٢) أى رجوع الكل بالفناء والبعث بيان لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى إثر بيان اختصاصة به تعالى في المبتدأ ، وقيل : إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي الخلوقات لا ينافي الحصر السابق بإفادته أن الانتهاء اليه تعالى لا إلى غيره ويكفي ذلك في الحصر ولعل الأول أولى ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لترتبة المهابة والاشعار بعلية الحكم ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَجَابًا ﴾ الخ كالتأكيده لما قبله والتنويع له والازجاء سوق الشيء برفق وسهولة ، وقيل : سوق الثقل برفق وغلب على ما ذكره بعض الأجلة في سوق شئ يسير أو غير معتد به ، ومنه البضاعة المزجاة أى المسوقة شيئا بعد شئ على قلة وضمف ، وقيل : أى التى ترجى أى تدفع للرجبة عنها ، وفي التعبير بيزجى على ما ذكر إمامنا إلى أن السحاب

بالنسبة إلى قدرته تعالى بما لا يمتد به ، وهو اسم جنس جمعى واحده سبحانه ، والمعنى كما فى البحر يسوق سبحانه إلى سبحانه ﴿ ثُمَّ يُؤَفِّيهِ ﴾ بأن يوصل سبحانه بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالماء والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين الاتصاف لغير متعدد وهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به فى قوله : بين الدخول الخروج ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعى على ما سمعت •

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا ﴾ أى مترابطة بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أى المطر شديداً كان أو ضعيفاً إثر تراكبه وتكاثفه ، وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى جميلة عن أبيه أنه فسر الودق بالبرق ولم نره لغيره والذي رأيناه فى معظم التفاسير وكتب اللغة أنه المطر ﴿ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ ﴾ أى من فتوقه ومخارجه التى حدثت بالترامك والانحصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كحجاب وحجاز ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ العنبرى عن أبى عمرو . والزعفرانى من (خلله) والمراد حينئذ الجنس ، والجملة فى موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفى تعقيب الجملة المذكور برؤيته خارجاً لا يخرج من المبالغة فى سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفلق) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية ما لا يخفى ﴿ وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من السحاب فان كل ما علاك سماء ، وكان العدول عنه إلى السماء للإيماء إلى أن للسوم مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور فى سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللإيماء المذكور ذكرت مع التنزيل (مَنْ جِبَالٍ) أى من قطع عظام تشبه الجبال فى العظام على التشبيه البليغ كما فى قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذى لتأساعده اللغة كما فى الدرر والغرر الرضوية قول الاصمغاني : لأن الجبال ما جعله الله تعالى أى خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أى فى السماء ، والجار والمجرور فى موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ بَرَدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمى برداً لأنه يبرد وجه الأرض أى يقشره من برد الشئ بالمبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعية ، وقيل : زائدة على رأى الأخفش والأوليان لابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثانى بدل من الأول بدل اشتغال أو بعض أى ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو برداً • وزعم الحوفي أن من الثانية للتبعض كالثالثة مع قوله بالبداية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبعض واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأى الأخفش أيضاً والثالثة للبيان أى ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالات كائنة فيها التى هى برد فالنزل برد ، وعن الأخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين فى محل نصب أما الأولى فمفعول لينزل وأما الثانية فمفعول البدلية منه أى ينزل من السماء جبالات برداً وما آله ينزل من السماء برداً •

وقال الفراء : هما زائدتان إلا أن المجرور بأولاهما فى موضع نصب على المفعولية والمجرور بثنائيهما فى موضع رفع ، ما على أنه مبتدأ (فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أى ينزل من السماء جبالات فى تلك الجبال برد لاشئ آخر من حصى وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعنى الجبال وضمير راجع إليها أيضاً . والمراد بالجبال على غير ما قول الكثرة مجازاً وقد جاء استعمالها فيها كذلك فى قول ابن مقبل :

إذا مت عن ذكر القوافي فلن ترى لها شاعرا منى أطب وأشعرا  
وأكثر بيتا شاعر ضربت له بطون جبال الشمر حتى تبسرا  
ويقال: عنده جبل من ذهب وجبل من علم، وعن مجاهد، والكلي وأكثر المفسرين أن المراد بالسما المظلة  
وبالجبال حقيقة قالوا: إن الله تعالى خلق في السماء جبلا من برد كما خلق في الأرض جبلا من حجر وليس  
في العقل ما ينفيه من قاطع فيجوز إبقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة أن انبعاث قوى  
السماء واليابس وأشعتها قد يوجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء بمتزجة مع الهواء وهي التي تسمى بخارا  
وثقله بالنسبة إلى الدخان لرطوبته وبيس الدخان يقف في حيز الهواء بحيث لا يكبرن واصلا إليه الحرارة الكائنة  
من الشعاع المنعكس عن جرم الأرض ويكون متباعد عن المتسخن بحرارة النار فيبقى في الطبقة الباردة من الهواء  
فيرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيرتكز منه سحاب فيقطر مطرا إما كاه أو بعضه ويتفرق بعضه لبقائه على  
صورته الهوائية واستحالة ما قطر إلى صورته المائية فإن طال مسافتها اتصلت فكانت قطراتها أكبر وإن اشتد  
البرد عليها صارت بردا أو نزلت لتلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو فيكون  
من ذلك البرد القوى فإن صادف ريحا اشتد البرد لازلتها البخار الأرضي وإن لم يصادف ريحا أذاب البخار  
الناجم وسخن وجه الأرض، وذكروا أنه كلما طالت المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان  
البرد أكبر مقدارا وقد يتعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عند ما يصيبه سخونة من  
خارجة فتبطن البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقرى على  
الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحبا فيكون منه الظل  
وقد يجمد في الأعلى قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لافراط البرد فينجمد سحبا ويحيط  
بجمله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيئته سبحانه المبنية على الحكم والمصالح والأسباب  
التي ذكرت عادية ولا أرى بأسا بالقول بذلك وباعتبار أن أول الأسباب القوى السماوية وأشعتها صح أن  
يقال: إن الانزال مبتدأ من السماء على ما أشار إليه العلامة البيضاوي في الكلام على سورة البقرة، وحمل  
الآية على ما وافق المشهورة لا يخجل بجزالتها بل هي عليه أجزل وعن شكوك العوام أبعد لاسيما أهل الجبال  
الذين قد يمتطرون وينزل على أرضهم البرد وهم فوق الجبال في الشمس (فيصيب به) أي بما ينزل من البرد  
(من يشاء) أي يصيبه فينال ما يناله من ضرر في ماله ونفسه (ويصرفه عن من يشاء) أن يصرفه عنه فينجو  
من غائلته، ورجوع الضميرين إلى البرد هو الظاهر •

وفي البحر يتمثل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فيهما مجرى اسم الإشارة كأنه قيل فيصيب بذلك  
ويصرف ذلك والمطر أغلغ في الإصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اه وفيه بدو منع ظاهر •  
(يبدأ سنا برفه) أي ضربه برق السحاب الموصوف بما مر من الأجزاء والتأليف وغيرها، وإضافة البرق إليه  
قبل الإخبار بوجوده فيه للإيدان بظهور أمره واستغنائه على التصريح به وعلى ما سمعت عن أبي بجيلة لا يحتاج  
إلى هذا ورجوع الضمير إلى البرد أي برق البرد الذي يكون معه ليس بشيء، أو تقدم الكلام في حقيقة البرق فتذكره  
وقرأ طلحة بن مصرف (سنا) بمدودا (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقسدار



من البرق كالنقرة . واللقمة ، وعنه أيضا أنه قرأ (برقه) بضم الباء . والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره في (ظلمات) والسناء ممدوداً بمعنى العلو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرئ . (يكاد سنا) بادغام الدال في السين (يذهبُ بالأَبْصَارِ ٤٣) أي يخطهها من فرط الاضائة وسرعة ورودها ؛ وفي إطلاق الأَبْصَارِ مزيد تهويل لامره وبيان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على عِمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضد

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء و كسر الهاء ، وذهب الأخفش . وأبو حاتم إلى تخطئته في هذه القراءة قالا : لأن الباء تعاقب الهمة ، ولا يجوز اجتماع أداتى تعدية ، وقد أخطأ في ذلك لأنه لم يكن ليقرأ إلا بما روى وقد أخذ القراءة عن سادات التابعين الآخذين عن جلة الصحابة أبي وغيره رضى الله تعالى عنهم ولم يفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضا كذلك شعبة وخرج ذلك على زيادة الباء أى يذهب الأَبْصَارِ وعلى أن الباء بمعنى من كما في قوله :

فلثمت فاهما قابضا بقرونها شرب التزيف ببرد ماء الحشرج

والمفعول محذوف أى يذهب النور من الأَبْصَارِ ، وأجاز الحريري كما نقل عنه الطيبي الجمع بين أداتى تعدية

﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ باتيان أحدهما بعد الآخر أو بنقص أحدهما وزيادة الآخر أو بتغيير أحدهما بالآخر والبرد وغيرهما مما يقع فيهما من الأمور التي من جعلتها ما ذكر من ازجاء السحاب وارتب عليه ، وكان الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصاه ما تقدم من الأجزاء وما بعده ، وقيل هي معطوفة على ما تقدم داخلية في حيز الرؤية وأسقط حرف العطف لقصد التعداد وهو كما ترى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما فصل آتفا ، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار إليه للايدان بعلو

رتبته وبعد منزلته (عبرة) لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحده وجماله قدرته وإحاطة علمه بجميع الأشياء ونفاذ شئنه وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التامم والإفاقية خفاء بخلاف دلالة على ما عدا ذلك فانها واضحة ﴿لَأُولَى الْأَبْصَارِ ٤٤﴾ أى لكل من له بصيرة راجعها ويعملها فالأَبْصَارِ هنا جمع بصير بمعنى البصيرة بخلافها فيما سبق . وقيل هو بمعنى البصر الظاهر كما هو المتبادر منه ، والتعبير بذلك دون البصائر للايدان بوضوح الدلالة

وتعقب بأنه يلزم عليه ذهاب حسن التجنيس وارتكاب ما هو كالا يطاء ، واشتهر أنه ليس في القران جناس تام غير ما في قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) وفيه كلام نقله السيوطي في الاتقان ناشئ عند من دقق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني موضعا آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار إليه البيضاوي وغيره (١) ولعل من اختار المتبادر راعى أن حسن تلك الاشارة فوق حسن التجنيس فتأمل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ أى كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا في ذلك الطائر والسمك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

یدخلون فی عموم الدابة ، ولعلها عنده کل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغویین یفسرها بما سمعت ، والناء فیها للنقل إلى الاسمیه لالتأنیث ، وقیل دابة واحدداب كخائنه وخائن \*

وقرأ حمزة . والكسائی . وابن وثاب . والاعمش (خائق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالإضافة (من ماء) هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتیاج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الاجزاء الترابية به إلى غير ذلك أو ما . مخصوص هو النظفة فالتكثير على الأول للأفراد النوعی ، وعلى الثاني للأفراد الشخصی • وجوز أن يكون عليهما ، لذلك ، وكلمة (كل) على الثاني للتكثير كما في قوله تعالى (يجي اليه ثمرات كل شئ) لان من الدواب ما يتولد لاعتن نطفة . وزعم بعضهم أنها على الأول لذلك أيضا بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضا أن من الإنس من لم يتخلق من ماء أيضا وهو آدم . وعسى عليهما السلام فان الأول خلق من التراب والثاني خلق من الروح ولا يخفى ما فيه ، وجوز أن يعتبر العموم في (كل) ويراد بالدابة ما يتخلق بالتوالد بقريته من ماء أي نطفة وفيه بحث ، وقيل ما من شئ دابة كان أو غيره إلا وهو مخلوق من الماء فهو أصل جميع المخلوقات لما روى أن أول ما خلق الله تعالى جوهره فنظر إليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم خلق من ذلك الماء النار والهواء والنور وخلق منها الخلق ، وإياما كان فن متعلقة بخلق ، وقال الفحل واستحسنه الامام : هي متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بأنه تعالى خلق كل دابة كائنه أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده بالصفة وعموم (كل) على ظاهره \* والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام ، وتكثير الماء هنا وتعريفه في قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شئ حي) لان القصد هنا إلى معنى الافراد شخصا أو نوعا والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شئ حي ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ كالحيات والسمك وتسمية حركتها مشيا مع كونها زحفا مجاز للدبالة في إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كمشية المشى وأقوى ، ويزيد ذلك حسنا ما فيه من المشاقفة لذكر الزاحف مع المشاشين ، ونظير ما هنا من وجهه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ﴾ كالانسان والطير ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ كالنعم والوحش \*

والظاهر أن المراد أربع أرجل فيفيد إطلاق الرجل على ما تقدم من قوائم ذوات القوائم الأربع وقد جاء إطلاق اليد عليه وعدم ذكر من يمشى على أكثر من أربع كالعناكب وأم أربع وأربعين وغير ذلك من الحشرات لعدم الاعتداد بها مع الإشارة إليها بقوله سبحانه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ أي بما ذكر وما لم يذكر بسبب اعتبار ما له أكثر من أربع من الحيوان إنما هو على أربع ولا دليل لهم على ذلك . وفي مصحف أبي ومنهم من يمشى على أكثر وهو ظاهر في خلاف ما يزعمون لكنه لم يثبت قرآنا ، وتذكر كبر الضمير في (منهم) لتغليب العقلاء ، وبني على تغليبهم في الضمير التعبير بمن واقعة على ما لا يعقل قاله الرضى ، وظاهر بعض العبارات يشعر باعتبار التغليب في (كل دابة) وليس بمراد بل المراد أن ذلك لما شمل العقلاء وغيرهم على طريق الاختلاط لزم اعتبار ذلك في الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن (م-٢٥-ج-١٨-تفسير روح المعاني)

لا تغليب في ( من ) الأولى والثالثة بل هو في الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب في الثلاثة بعد اعتباره في الضمير فتدبر . وترتيب الأوصاف حسبا رتبته لتقديم ما هو أعرف في القدرة ؛ ولا ينافي ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازا كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن الخلق المذكور والابتنان بأنه من أحكام الألوهية ، والاظهار في قوله سبحانه ( **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥** ) أى يفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضا مع تأكيد استقلال الاستئناف التاميلي ( **لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مَبِينَاتٍ** ) أى لكل ما يليق بيانه من الأحكام الدينية والاسرار التكوينية أو واضحات في أنفسها ، وهذا كالمقدمة لما بعده ولذا لم يأت بالعاطف فيه كما أتى سبحانه به فيما مر من قوله تعالى ( **ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات ومثلا من الذى خلوا** ) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر ( اليكم ) هناك وعدم ذكره هنا .

﴿ **وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ** ﴾ هدايته بتوفيقه للناظر الصحيح فيها والتدبر لمعانها ( **إلى صراط مستقيم ٤٦** ) موصل إلى حقيقة الحق والفوز بالجنة ( **وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ** ) شروع في بيان أحوال بعض من لم يشأ الله تعالى هدايته إلى صراط مستقيم وهم صنف من الكفرة الذى سبق وصف أعمالهم . أخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنها نزلت في المنافقين وروى عن الحسن نحوه ، وقيل نزلت في بشر المنافق دعاه يهودى في خصومة بينهما إلى رسول الله ﷺ ودعا هو اليهودى إلى كعب بن الأشرف ثم تحاكما إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق بقضائه عليه الصلاة والسلام وقال : نتحاكم إلى عمر رضى الله تعالى عنه فلما ذهب إليه قال له اليهودى : قضى لى النبي ﷺ فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق : أكذلك ؟ فقال : نعم فقال : مكانكما حتى أخرج اليكما فدخل رضى الله تعالى عنه بيته وخرج بسيفه فضرب عنق ذلك المنافق حتى برد وقال : هكذا أفضى لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله ﷺ فنزلت ، وقال جبريل عليه السلام : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى لذلك الفاروق ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ه وقال الضحاك : نزلت في المغيرة بن وائل كان بينه وبين على كرم الله تعالى وجهه خصومة في أرض فتعاسما فوقع لعلى ما لا يصيبه الماء إلا بمسحة فقال المغيرة : بعنى أرضك فباعها إياه وتقابضا فقبل للمغيرة : أخذت سبخة لا ينالها الماء فقال لعلى كرم الله تعالى وجهه : اقض أرضك فانما اشتريتها إن رضيتها ولم أرضها فان الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أتبلها منك ودعاه إلى أن يخصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فاست آتبه فإنه يبغضنى وأنا أخاف أن يبغض على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدونه ويشايعونه في تلك المقالة كما في قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقائل واحد منهم ، وإعادة الباء للبالغة في دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مسح ذلك ( **وَأَطَعْنَا** ) أى واطعنا الله تعالى والرسول ﷺ في الأمر والنهى ( **ثُمَّ يَتَّبِعُ** ) أى يعرض عما يقتضيه هذا القول من قبول الحكم الشرعى عليه ( **فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ** ) أى من بعد ما صدر عنهم من ادعاء الايمان بالله تعالى وبالرسول ﷺ والطاعة لهما ، وما في ذلك من معنى البعد للابتداع بكونه أمرا معتادا به واجب المراعاة ( **وَمَا أَوْلَانِكَ** ) إشارة إلى العائلين ( **آمننا** ) الخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولى منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للايزان ببعده منازاتهم في الكفر والفساد أى وما أولئك الذين يدعون الإيمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ أى المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أى ليسوا بالمؤمنين المهودين بالاخلاص والنيات عليه ، ونفى الإيمان بهذا المعنى عنهم مقتضى لنفيه عن الفريق على أبلغ وجه وآكده ولذا اختير كون الإشارة إليهم ، وجوز أن تكون للفريق على أن المراد بهم فريق منافقون ، وضمير (يقولون) للمؤمنين مطلقاً ، والحكم على أولئك الفريق بنفى الإيمان لظهور أماراة التكذيب الذى هو التولى منهم ، و (ثم) على هذا حسبا قرره الطيبي للاستبعاد كأنه قيل كيف يدخلون فى زمرة المؤمنين الذين يقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يعرضون ويتجاوزون عن الفريق المؤمنين ويرغبون عن تلك المقالة وهذا بعيد عن العاقل المعين ، وعلى الأول حسبا قرره أيضا للتراخي فى الرتبة إذنانا بارتفاع درجة كفر الفريق المتولى عنهم انحطاط درجة أولئك •

وفى الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائمين لا إلى الفريق المتولى وحده للاستدراك وفيه دلالة على ترغز المترين فى الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمؤمنين ففائدة (ثم) استبعاد التولى بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار إظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل . يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يضاده فلا يكون فى دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للنافقين الشاملين للفريق المتولى لا للمؤمنين مطلقاً على الوجهين فتأمل •

﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ أى وبين خصوصهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائداً إلى ما يفهم من الكلام أى المدعوا إليه وهو شامل لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام لكن المباشر للحكم هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيمه عليه الصلاة والسلام والايذان بجلالة محله عنده تعالى وأن حكمه فى الحقيقة حكم الله عز وجل فقد قالوا: إنه إذا ذكر اسمان متعاطفان والحكم إنما هو لأحدهما كما فى نحو قوله تعالى: (يتخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه وإنها بمنزلة شئ واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود إليه ضمير (يقولون) أى وإذ ادعى المنافقون والمؤمنون مطلقاً ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مَعْرُضُونَ﴾ أى فاجأ فريق منهم الاعراض عن المحاكاة إليه عليه الصلاة والسلام ليكون الحق عليهم وعليهم بأنه صلى الله عليه وسلم لا يحكم إلا بالحق ، والجلة الشرعية شرح للتولى وبالإعانة فيه حيث أذات مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع مافى الجملة الاسمية الواقعة جزام من الدلالة على الثبوت والاستمرار على ما هو المشهور ، والتعبير (بينهم) دون عليهم لأن المتعارف قول أحد المتخاصمين للآخر : إذهب معى إلى فلان ليحكم بيننا لاعليك وهو الطريق المنتصف ، وقيل : هذا الاعراض إذا اشبه عليهم الأمر ، ولذا قال سبحانه: (بينهم) لاعليهم وفى ذلك زيادة فى المبالغة فى ذمهم وفيه بحث •

﴿وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ أى لاعليهم كما يؤذن به تقديم الخبر ﴿يَأْتُوا إِلَيْهِ﴾ أى إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿مُذْعَنِينَ ٤٩﴾ متفادين لعلمهم بأنه عليه الصلاة والسلام يكلمهم، والظاهر تعلق إلى بياتوا، وجوز تعلقها بمذعنين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة، وتقديم المعمول للاختصاص أو للفاصلة أولهما، وعبير بإذنا فيما مر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفي ذلك أيضا ذم لهم.

وقوله تعالى: ﴿أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ ترديد لسبب الاعراض المذكور فدار الاستفهام ما يفهم من الكلام كأنه قيل: أسبب أعراضهم عن المحاكمة اليه ﷺ أنهم مرضى القلوب لكفرهم ونفاقهم أم سببه أنهم ارتابوا وشكوا في أمر نبوته عليه الصلاة والسلام مع ظهور حقيقتها أم سببه أنهم يخافون أن يحيف ويحور الله تعالى شأنه عليهم ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا نظير قوله فكأنه مرضا أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشي بعد قول: هجر الجيب مثلا فان كون المعنى أسبب هجره أن فيه مرضا أم سببه أنه غاب عن البلد أم سببه أنه يخاف من الواشي ظاهر جدا وهو كثير في المحاورات إلا أن الاستفهام في الآية إنكارى وهو لانكار السببية، وقوله تعالى:

﴿بَلْ أَوْلَتْكُمُ الظُّلُمُونَ ٥٠﴾ تعيين للسبب بعد إبطال سببية جميع ما تقدم ففيه تأكيد لما يفيد الاستفهام كأنه قيل: ليس شيء مما ذكر سببا لذلك الاعراض، أما الأولان فلائنه لو كان شيء منهما سببا له لأعرضا عن المحاكمة اليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا اليه عليه الصلاة والسلام مذعنين لحكمه لتحقق نفاقهم وارتبابهم حينئذ أيضا، وأما الثالث فلا تنفائه رأسا حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلا المعروفهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام في الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأني مرامهم مع الانقياد إلى المحاكمة اليه عليه الصلاة والسلام فيعرضن عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم، فناطق النفي المستفاد من الاستفهام الإنكارى والاضراب الإبطالى في الأولين هو وصف سببيتها للاعراض فقط مع تحققهما في نفسها، وفي الثالث هو الأصل والوصف جميعا، وإذا خص الارتباب بماله جهة مصححة لعروضه لهم في الجملة بما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزال ثقتهم ويقينهم به عليه الصلاة والسلام كان مناط النفي في الثاني كما في الثالث كذا قرره بعض الأجلة، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزنجشرى. والبيضارى حيث جملا ما تقدم تقسيما لسبب الاعراض إلا أن الأول جعل الاضراب عن الأخير من الأمور الثلاثة ووجه بأنه أدل على ما كانوا عليه وأدخل في الإنكار من حيث أنه يناقض تسرعهم اليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير، والثاني جعله إضرابا عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول، وقال: وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكمة اليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون للخلل فيهم أو في الحاكم، والثاني إما أن يكون محققا أو متوقفا وفسر الارتباب بروية مثل تهمة تزيل يقينهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة والسلام يمنعه وظلمهم يعم خلال عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف •

وقال العلامة الطيبي الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالي كأنه قيل: دع التقسيم

فإنهم هم الكاملون في الظلم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الإتيان باسم الإشارة والحطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسط ضمير الفصل، ونقل عن الإمام ما يدل على أن أم منقطعة قال: أثبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان في قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيها أرتياب فكانوا يخافون الخيف، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة، واعتراض بأنه لا يجب التسبب إلا لأن يدعى في هذه المادة خصوصاً، وصرح أبو حيان بأنها منقطعة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقرأ بأحد هذه الأوجه التي عليهم في الاقرار بها ما عليهم ويستعمل في الذم والمدح كما في قوله:

ألسنت من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء في سالف الدهر

وقوله: ألسنتم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

ولا يخفى أن الأظهر أنها متصلة والتلازم بين الامور الثلاثة ممنوع على أنه لا يضر وأن معنى الآية ما ذكرناه أولاً، وتقديم عليهم على الرسول لتأكيد حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى، ووجه اختلاف آساليب الجمل يظهر بادنى تأمل.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ جاز على عادته تعالى في اتباع ذكر الحق المبطل والتنبيه على ما ينبغي بعد إنكاره لما لا ينبغي، ونصب (قول) على أنه خبر كان وأن مع مافي حيزها في تأويل مصدر اسمها، ونص سيوي به في مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسمية وينصب المصدر الحاصل من السبك على الخبرية.

وقد قرأ على كرم الله تعالى وجهه. وابن أبي اسحق: والحسن برفع (قول) على ذلك قال الزمخشري: والنصب أقوى لأن الأولى للاسمية ما هو أدغل في التعريف وذلك هو المصدر الذي أول به أن يقولوا لأنه لا سبيل عليه للتذكير بخلاف (قول المؤمنين) فإنه يحتمله كما إذا اخترت له عنه الاضافة، وقيل في وجه أعرفته أنه لا يوصف كالضمير، ولا يخفى أنه لا دخل له في الأعرافية، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لا يجب كونه مضافاً في كل موضع ألا ترى أنهم قالوا في قوله تعالى (ما كان هذا القرآن أن يفترى) إنه بمعنى ما كان هذا القرآن افتراء.

وذكر أن جواز تنكيره مذهب الفارسي وهو متعين في نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعاً بقيام رجل وهو نكرة بلا ريب. وفي إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لـكن الرفع أقدم معنى وأوفى لمقتضى المقام لما أن مصب الفائدة ووقع البيان في الجمل هو الخبر فلاحق بالخبرية ما هو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتمالاً على نسب خاصة بعيدة من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ولا ريب أن ذلك هنا في أن مع مافي حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية، وأما ما تفيد الاضافة من النسبة المطلقة الاجالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهلة الحصول خارجاً وذهناً كان حقها أن تلاحظ ملاحظة جملة وتجمل عنواناً للوضوع فالمنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذ ادعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا الخ أى خصوصية هذا القول المحبى عنهم لا قولاً آخر أصلاً، وأما النصب فالمنى عليه إنما كان قولاً للمؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جمل أخص النسبتين وأبدهما

وقرأ و حضوراً في الأذهان وأحدهما بالبيان مفروغاً عنها عنواناً للوضوع وإبراز ما هو بخلافها في معرض القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى، وبحث فيه بعضهم بأن ساق الآية يقتضى أن يكون قول المؤمنين سمعنا وأطعنا في مقابلة إعراض المنافقين فحيث ذم ذلك على أنهم وجه ناسب أن يمدح هنا، ولا شك أن الأنسب في مدحه الإخبار عنه لا الإخبار به فينبغي أن يجعل (أن يقولوا سمعنا وأطعنا) اسم كان وقول (المؤمنين) خبر هار في ذلك مدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لائق بهم ومن شأنهم على أن الأهم بالأفادة كون ذلك القول الخاص هو قولهم (إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر أنهم ظهوره بخلافه حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المنافقين أما بالله وبالرسول وأطعنا فتدبر فانه لا يخلو عن دغدغة، والظاهر أن المراد من (أطعنا) هنا غير المراد منه فيما سبق فكأنهم أرادوا سمعنا كلامكم وأطعنا أمركم بالذهاب إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينكم وبيننا، وقيل المعنى قبلنا قولكم واتقنا له وأجبنا إلى حكم الله تعالى ورسوله ﷺ، وعن ابن عباس. ومقابل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره، وقيل المراد من الطاعة الثبوت أو الإخلاص لتغيير ماسر وهو كما ترى \*

وقرأ الجحدري. وخالد بن الياس (ليحكم) بالبناء للمفعول مجازياً لدعوا، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفي مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى (وحيل بينهم) ﴿ وَأَوَّلُكُمْ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم، وما فيه من معنى البعد للإيدان بعلاورتبتهم وبعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المتوتون بما ذكر من النعمت الجليل ﴿ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥١ ﴾ أي هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور \*

﴿ وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جوي به لتقرير مضمون ما قبله من حسن حال المؤمنين وترغيب من عدايم في الانتظام في سلوكهم أي ومن يطع الله تعالى ورسوله ﷺ كأننا من كان فيما أمر به من الأحكام اللازمة والمتعدية، وعن ابن عباس أنه قال: ومن يطع الله ورسوله في الفرائض والسنن وهو يحتمل اللب والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشَى اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنبه ﴿ وَيَتَّقَهُ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأَوَّلُكُمْ ﴾

الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والاتباع ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ٥٢ ﴾ بالنعيم المقيم لا من عدمه \*  
وقرأ أبو جعفر. وقالون عن نافع. ويعقوب (ويتقاه) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع. وقرأ أبو عمرو. وحزرة في رواية العجلي. وخلاص. وأبو بكر في رواية حماد. ويحيى بكسر القاف وسكون الهاء. وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقيون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث يتولد يا، ووجه ذلك أبو على بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحرراً أن تشيع حركتها كما في يؤته ويؤده، ووجه عدم الاشباع أن ما قبل الضمير ساكن تقديرها ولا اشباع بحر كته فيما إذا سكن ما قبله كفيه ومنه، ووجه إسكان الهاء إنها هاء السكت وهي تسكن في كلامهم، وقيل: هي هاء الضمير لكن أجريت بحرى هاء السكت فسكنت وكثيراً ما بحرى الوصل بحرى الوقف، وقد حكى عن سيويه أنه سمع من يقول: هذه أمة الله في الوصل والوقف، ووجه قراءة حفص أنه أعطى (يتقاه) حكم كنف لكونه على وزنه تخفف بسكون

وسطہ جملہ ککلمۃ واحدہ کا خفف یلدا فی قولہ \* وذی ولد لم یلده ابوان \* وعن ابن الأنباری  
انہ لغتہ لبعض العرب فی کل معتل حذف آخرہ فیقولون لم أر زیداً یستطون الحرف للجزم ثم یسکتون  
ما قبل ، وعلی ذلك قوله :

ومن یتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغساد  
قالت سلیمی اشترلنا سویرقا وهات خبیز البر أو دقیقا

وقوله :

والہاء إما للسکت وحرکت لالتقاء الساکنین أو ضمیر ، وكان القیاس ضمها حیث ذکا فی منہ لکن  
السکون لعروضہ لم یعمد بہ ولثلا ینقل من کسر لضم تقدیراً ، وضعف الأول لتحرک ہاء السکت وإبتانہا  
فی الوصل کذا قیل فلا تنقل (واقسموا باللہ) حکایۃ لبعض آخر من أكاذیب الکفرۃ المنافقین مؤکداً  
بالایمان الفاجرة فهو عرد علی بدہ ، والقسم الحلف وأصلہ من القسامۃ وهی ایمان تقسم علی مہمین یقتل  
حسبما بین فی کتب الفقہ ثم صار إسمائاً لکل حلف ، وقولہ سبحانہ (جہدہ ایمانہم) نصب علی أنہ مصدر  
مؤکد لفعلہ المحذوف ، وجملۃ ذلك الفعل مع فاعلہ فی موضع الحال أو هو نصب علی الحال أى حلفوا بہ تعالی  
یحجودن ایمانہم جہداً أوجاہدین ایمانہم ، ومعنی جہد الیمین بلوغ غایتہا بطریق الاستعارۃ من قولہم: جہد  
نفسہ إذا بلغ أقصى وسعہا وطاقتہا ، والمراد أقسموا بالغین أقصى مراتب الیمین فی الشدۃ والوکادۃ ، وجوز أن  
یکون مصدرأ مؤکداً لأنقسموا أى أقسموا أقسام اجتهاد فی الیمین ، قال مقاتل : من حلف باللہ  
تعالی فقد اجتہد فی الیمین ۰

والظاهر هنا أنهم غلظوا الايمان وشدوها ولم یکتفوا بقول والله (لئن أمرتهم) أى بالخروج کما یبدل  
علیہ قولہ تعالیٰ (لَیُخْرِجَنَّ) والمراد بهذا الخروج للجهاد کما أخرجه ابن أبی حاتم عن مقاتل \*  
وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ما یدل علی أن المراد الخروج من الأموال \*  
وأیاماً کان فالجملۃ جواب لا قسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة علیہ وهی حکایۃ بالمعنی والأصل  
لنخرجن بصیغۃ المتکلم مع الغیر ، وقیل الأصل لخرجنا إلا أنہ أريد حکایۃ الحال الماضیۃ فعبّر بذلك . وتعب  
بأن المعتمر زمان الحکم وهو مستقبل (قُلْ) أى ردا علیہم وزجر لهم عن التفوه بتلك الايمان وإظهارا  
لعدم القبول لکبریہم کاذبین فیہا (لَا تَقْسُمُوا) علی ما ینبئ عنہ کلامکم من الطاعة (طاعة معروفة) خبر مبتدأ  
محذوف أى طاعتکم طاعة ، والجملۃ تعلیل للنہی کأنہ قیل لا تقسموا علی ما تدعون من الطاعة لأن طاعتکم  
طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غیر مواطاة من القلب لا یجہلها أحد من الناس ، وقیل التقدير المطلوب  
منکم طاعة معروفة معلومة لا یشک فیہا کطاعة الخالص من المؤمنین ، وقیل (طاعة) مبتدأ خبرہ محذوف أى طاعة  
معروفة متوسطۃ علی قدر الاستطاعة أمثل وأولی بکم من قسمکم . واختاره الزجاج ، وقیل مرفوع بفعال  
مقدر أى لتکن طاعة معروفة منکم ، وضعف السکل بأنه مما لا یساعدہ المقام والأخیر بأن فیہ حذف  
الفعل فی غیر موضع الحذف \*

وقال البقاعی : لا تقدر فی الکلام و(طاعة) مبتدأ خبرہ (معروفة) وسوغ الابتداء بالذکرۃ أنها أریدها



الحقيقة فتعم والعموم من المسوغات . ولم تعرف اثلا يتوهم أن تعريفها للعمد ، والجملة تعاميل للنهي أى لا تقسموا فإن الطاعة معروفة منكم ومن غيركم لا تخفى فقد جرت سنة الله تعالى على أن العبد وإن اجتهد في إخفاء الطاعة لا بد وأن يظهر سبحانه مخايلها على شمائله ، وكذا المعصية فلا فائدة في إظهار ما يخالف الواقع ، وفي الأحاديث ما يشهد لما ذكره فقد روى الطبراني عن جندب « ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله تعالى رداها » وروى الحاكم وقال : صحيح الإسناد عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس لها باب ولا كوة لخرج عمله لانسان كأننا من كان » وهذا المعنى على ما قبل حسن لكنه خلاف الظاهر .

وقرأ زيد بن علي . واليزيدي (طاعة معروفة) بالنصب على تقدير تطيعون طاعة معروفة نفاقية، وقيل أطيعوا طاعة معروفة حقيقية وطاعة بمعنى إطاعة كما في قوله تعالى : ( أنبتكم من الأرض نباتا ) ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٥٣ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة التي من جهاتها ما تظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالإيمان الفاجرة وما تضره من الكفر والنفاق والزميمة على مخادعة المؤمنين وغيرها من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التي منها نفاقهم ، وفي الإرشاد أن الجملة لتعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدار شهرة أمرها فيما بين المؤمنين اخباره تعالى بذلك ووعيدهم بالمجازاة ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ كرر الأمر بالقول لابرز كمال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهي بطريق الرد والتبكيك ، وفي الثاني أمر بطريق التكليف والتشريع ، وفي تكرر فصل الإطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول ما لا يخفى من الحث على الطاعة وإطاعتها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبيه على أنها ليست من الطاعة في شيء .

وقوله تعالى ﴿ فَان تَوَلَّوْا ﴾ خطاب للمنافقين الذين أمر عليه الصلاة والسلام أن يقول لهم ما سمعت وارد من قبله عز وجل غير داخل في حيز (قل) على ما اختاره صاحب التقریب وغيره وفيه تأكيد للأمر السابق والمبالغة في إيجاب الامثال به والجل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير الكلام المسوق لمعنى من المعاني وصرفه عن سننه المسلوک بغيره عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كإهنا ، والفاء لترتيب ما بعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام للامور به اليوم ، وعدم التصريح للايدان بغاية مسارعة ﷺ إلى تبليغ ما أمر به وعدم الحاجة إلى الذكر أى إن تتولوا عن الطاعة إثر ما أمركم الرسول ﷺ بها ﴿ فَأَمَّا عَلَيْهِ ﴾ أى على الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿ مَا حَمَلَ ﴾ أى ما أمر به من التبليغ وقد شاهدتموه عند قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ﴿ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ ﴾ أى ما أمرتم به من الطاعة ، ولعل التعبير بالتمجيد أولا للاشعار بقل الوحي في نفسه ، وثانيا للاشعار بشقل الأمر عليهم ، وقيل: لعل التعبير بذلك في جانبهم للاشعار بشقله وكون مؤنه باقية في عهدتهم بعد كانه قيل: وحيث توليتم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثقيل ، والتعبير به في جانبه عليه الصلاة والسلام للشاكلة والفاء واقعة في جواب الشرط وما بعدها قائم مقام الجواب أوجواب على حد ما في قوله تعالى: (وما يسكم من

نعمه فمن الله) كأنه قيل فان تتولوا فاعلموا انما عليه الخ . هذا واختار بعضهم دخول الجملة الشرطية في حيز القول . قال الطيبي : الظاهر أنه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تخافوا مضرتهم فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليك ما حملت وعليهم ما حملوا بمعنى فما يضرونك شيئا وانما يضرون أنفسهم على الماضي والغيبية (تولوا) فصرف الكلام الى المضارع ، والحطاب في تتولوا بحذف احدى التامين بمعنى فما ضررتوه وانما ضررتهم أنفسكم لتكون المواجهة بالحطاب أبلغ في تبيكتهم ، وجعل ذلك جاريا بجرى الالتفات وجعله غيره التفاتا حقيقيا من حيث أنهم جعلوا أولا غيبا حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقول لهم ثم خاطبوا بان تتولوا استقلالا من الله تعالى لان رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى أن حمل الآية على الحطاب الاستقلالى الغير الداخلى تحت القول أدخل في التبيكت \*

وفي الأحكام أنه استدلل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فان تولوا) الخ والتهديد على المخالفة دليل للوجوب . وتعقب بأنه لا نسلم أن ذلك للتهديد بل للاخبار وإن سلمنا أنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته بدليل أمر التذنب فان المندوب مأمور به وليس مههددا على مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد عليه وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ووصف مخالفتها بكونه عاصيا وبه يدفع أكثر ما ذكره القائلون بالوجوب في معرض الاستدلال على دعوائهم فتدبر \*

(وَإِنْ تُطِيعُوهُ) فيما أمركم به عليه الصلاة والسلام من الطاعة (تَهْتَدُوا) إلى الحق الذى هو المقصد الاصلى الموصل إلى كل خير المنجى عن كل شر، ولعل في تقديم الشق الاول وتأخير هذا إشارة إلى أن الترهيب أولى بهم وأنهم ملابسون لما يقتضيه ، وفي الارشاد تأخير بيان حكم الاطاعة عن بيان حكم التولى لما فى تقديم الترهيب من تأكيد الترغيب وتقريبه بما هو من باب من الوعد الكريم، وقوله تعالى: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤) اعتراض تذييل مقرر لما قبله من أن غاية التولى وفائدة الاطاعة مقصورتان على المخاطبين، وأل اما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاما أوليا أو لانه أى ما على جنس الرسول كأننا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبليغ الموضح لكل ما يحتاج إلى الايضاح أو الواضح فى نفسه على أن المبين من أبان المتعدى بمعنى بان اللازم ، وقد علمت أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله بما لا يريد عليه وإنما بقى ما عليكم، وقوله تعالى (وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) خطاب لرسول الله ﷺ ومن آمن معه فى الآية تنويع الحطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولى ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنین الثابتين وهو كالاتراض بناء على ما سياتى إن شاء الله تعالى من كون (واقمروا الصلاة) عطف على قوله سبحانه: (أطيعوا الله) وفائدته أنه لما أفاد الكلام السابق أنه ينبغى أن يأمرهم بالطاعة كما حاح ولا يخاف مضرتهم أكد بأنه عليه الصلاة والسلام هو الغالب ومن معه فأتى للخوف مجال، وإن شئت فاجعله استئنافا جى . به لنا كيد

ما يفيد الكلام من نفي المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضاً فإن في العطف المذكور ما يستمع به إن شاء الله تعالى يوم يانية، ووسط الجار والمجرور بين جملة (آمنوا) والجملة المعطوفة عليها الداخلة معها في حيز الصلة أعنى قوله تعالى ﴿وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مع التأخير في قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الإيمان، ولهذا كان الأصح عدم الانزعال بالفسق الطارئ ودل عليه صحاح الأحاديث ومدخاية الصلاح في ابتداء البيعة وأما في المغفرة والأجر العظيم فكلاهما أصل فكان المناسب التأخير. وقد يقال: إن ذلك لتعجيل سررة المخاطبين حيث أن الآية سبقت لذلك، وقيل: الخطاب للقسامين والكلام تتميم لقوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) بيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقادر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه: (ولم يأتكم ترحموا) والجار للتبويض وأمر التوسيط على حاله، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضياً على حقيقته لم يستتم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المألوف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلاً على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضاً لأن هؤلاء الاجلاء لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في القسامين من نال الخلافة انتهى، وفيه شيء. وامله لا يضر بالعرض وارتضى أبو السعود تعلق الكلام بذلك وادعى أنه استئناف مقرر لما في قوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) الخ من الوعد الكريم معرب عنه بطريق التصريح ومبين لتفاصيل ما جعل فيه من فنون السعادات الدينية والدنيوية التي هي من آثار الاهتداء. ومضمن لها المراد بالطاعة التي ينط بها الاهتداء وأن المراد بالذين آمنوا كل من اتصف بالإيمان بعد الكفر على الإطلاق من أي طائفة كان وفي أي وقت كان لا من آمن من طائفة المنافقين فقط ولا من آمن بعد نزول الآية الكريمة فحسب ضرورة عموم الوعد الكريم وأن الخطاب ليس للرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المؤمنين المخلصين أو من يعممهم وغيرهم من الأمة ولا المنافقين خاصة بل هو لعامة الكفرة وأن من للتبويض، وقال في نكتة التوسيط: إنه لاظهار إصالة الإيمان وعراقته في استبأع الآثار والاحكام والأيدان بكونه أول ما يطلب منهم وأهم ما يجب عليهم، وأما التأخير في آية سورة الفتح فلان من هناك بيانية والضمير للذين معه عليه الصلاة والسلام من خالص المؤمنين ولا ريب في أنهم جامعون بين الإيمان والأعمال الصالحة مثابرون عليها فلا بد من ورود بيانهم بعد ذكر نعمتهم الجليلة بكاملها انتهى.

وأنت تعلم أن كون الخطاب لعامة الكفرة خلاف الظاهر، وحمل الفعل الماضي على ما يعم الماضي والمستقبل كذلك وفيما ذكره أيضاً بعد عن سبب النزول، فقد أخرج ابن المنذر والطبراني في الأوسط والحاكم وصححه. وابن مردويه والبيهقي في الدلائل. والضياء في المختارة عن أبي بن كعب رضى الله تعالى عنه قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وآوتهم الانتصار منهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصحون إلا فيه فقالوا تزونا أنانيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منكم) الآية ولا يتأني معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء، وامله لا يقول به ويستغنى عنه بما هو أوضح دلالة، وعن ابن عباس. ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ وإطلاق الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاعاب في الاستعمال الاطلاق الاول فلا تقفل، وإذا كانت من بيانية فالمنعى وعد الله الذين آمنوا الذين هم آتم ﴿لَيْسَتْخَلْفَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى ليجعلهم خلفاء. متصرفين فيها تصرف الملوك في مالهم أو خلفاء من الذين كانوا يخافونهم من الكفرة بأن ينصرهم عليهم ويورثهم أرضهم، والمراد بالارض على ما قيل جزيرة العرب، وقيل مأواه عليه الصلاة والسلام من مشارق الارض ومغارها في الصحيح «زويت لى الأرض فاريت، مشارقها ومغارها وسيلغ ملك أمى ما زوى لى منها» واللام واقعة في جواب القسم المحذوف ومفعول وعد الثاني محذوف دل عليه الجواب أى وعد الله الذين آمنوا استخلفنهم وأقسم ليستخلفنهم، ويجوز أن ينزل وعده تعالى لتحقق إنجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزلة المنزلة المفعول فلا حذف.

وما فى قوله تعالى ﴿كَيْسْتَخَلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أى ليستخلفنهم استخلافاً كأننا كاستخلفناه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنو اسرائيل استخلفهم الله عز وجل فى الشام بعد إهلاك الجبارة وكذا فى مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن لم يعودوا إليها وهم ومن قبلهم من الأمم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى فى الأرض بعد إهلاك أعدائهم من الكفرة الظالمين •

وقرى ﴿كَيْسْتَخَلَفَ﴾ بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم فى الأرض فيستخلفون فيها استخلافاً أى مستخلفية كأنه كاستخلفية الذين من قبلهم ﴿وَلَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام فيه كالكلام فيه، وتأخيره عنه مع كونه أجل الرغائب الموعودة وأعضائها لما أنه كالأثر للاستخلاف المذكور وقيل: لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها فى الاستئالة أدخل، والتمكين فى الأصل جعل الشئ فى مكان ثم استعمل فى لازمه وهو التثبيت والمعنى ليجعلن دينهم ثابتاً مقررأ بأن يعلى سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانها ويعظم أهله فى نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل فى التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والحيل للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث يبأسون من التجمع لتفريقهم عنه يذهب من البين ولا تتكاد تحدهم أنفسهم بالحلوله بينهم وبينه ليعود أثرأ بعد عين • وقيل: المعنى ليجعله مقررأ ثابتاً بحيث يستمررون على العمل بأحكامه ويرجعون إليه فى كل ما يأتون وما يذرون، وأصل التمكين جعل الشئ مكاناً لآخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورضائه أحكامه وسلامته عن التغيير والتبديل لابتنائه على تشبيهه بالأرض فى الثبات والقرار مع ما فيه من مراعاة المناسبة بينه وبين الاستخلاف فى الأرض انتهى، وفيه بحث، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للسارعة إلى بيان كون الموعود من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولأن فى توسيطه بينه وبين وصفه أسمى قوله تعالى: ﴿الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ وتأخيره عن الوصف من الإخلال بجزالة النظم الكريم والابتنى، وفى إضافة الدين وهو دين الاسلام إليهم ثم وصفه بأرضائه لهم من مزيد الترغيب فيه، والتثبيت عليه ما فيه ﴿وَأَيَّدَهُمْ﴾ بالتشديد، وقرأ ابن كثير. وأبو بكر. والحسن. وابن محيصن بالتخفيف من الابدال، وأخرج ذلك عبد ابن حميد عن عاصم وهو عطف على (ليستخلفنهم) أو ليمكِّنن) ﴿مَنْ بَعْدَ خَوْفَهُمْ﴾ بمقتضى البشرية فى الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿أُنْسًا﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والامن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه ابعاد من احتمال التأكيد بوجه من الوجوه بخلافه على الاول .

وأنت تعلم أن الاول أوفق بالمقام والاخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكيدهم • ﴿يَعْبُدُونِي﴾ جوز أن تكون الجملة في موضع نصب على الحال إمامن (الذين) الاول لتقييد الوعد بالنبات على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الايمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف به حتى بما ذكره بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجديدي وإما من الضمير العائد عليه في (ايستخلفنهم) أوفى (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما مجرد التناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدونني وإما بيان علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ حال من الواو في (يعبدونني) أومن (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف . ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أي شيئاً ما يشرك به أو مفعول مطلق أي شيئاً من الاشراك . ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر .

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدونني لا يشركون بى شيئاً) لا يخافون أحداً غيرى ، وأخرج هو وجماعة عن مجاهد نحوه . ولعلهما أرادا بذلك تفسير (لا يشركون بى شيئاً) وكأنهما عدا خوف غير الله تعالى نوعاً من الاشراك ، واختير على هذا حاله الجملة من الواو كأنه قيل : يعبدونني غير خائفين أحداً غيرى ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدونني لا يشركون) الخ وكأنهما ادعيا أن عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدونني) الخ استئناف لبيان ما يوصلون اليه في الامن كأنه قيل : يأمنون إلى حيث لا يخافون أحداً غير الله تعالى ولا يخفى ما في التعبير بضمير المتكلم وحده في (يعبدونني . ولا يشركون بى) دون ضمير الغائب ودون ضمير العظمة من اللطافة • ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أى ومن ارتد من المؤمنين ﴿بَعْدَ ذَلِكَ﴾ أى بعد حصول الموعد به ﴿فَأُولَئِكَ﴾

المرتدون البعداء عن الحق ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أى السكاملون فى الفسق والخروج عن حدود الكفر والطغيان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا كبحاح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لامن الكفر مقابل الايمان وروى ذلك عن أبى العالية وجاهلهم فى الفسق لعظم النعمة التى كفروها ، وقيل : ذلك إشارة إلى الوعد السابق نفسه ، وفى إرشاد العقل السليم أن المعنى ومن اتصف بالكفر بأن ثبت واستمر عليه ولم يتأثر بما سر من الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها فأولئك هم السكاملون فى الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكره انسب بالمقام من كون المراد به ارتد أو كفر النعمة انتهى . والاولى عندي ما تقدم فانه الظاهر ، وفى الكلام عليه تعظيم لقدرة الموعد به من حيث أنه لا يبقى بعد حصوله عذر لمن يرتد ، وقوة مناسبه للمقام لا تخفى . وهو ظاهر قول حذيفة رضى الله تعالى عنه فقد أخرج ابن مردويه عن أبى الشعثاء قال : كنت جالسا مع حذيفة . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فقال حذيفة : ذهب النفاق إنما كان النفاق على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما هو الكفر بعد الايمان فضحك ابن مسعود ثم قال : بم تقول ؟ قال : بهذه الآية (وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات) إلى آخر

الآية وكان ضحك ابن مسعود كان استغراباً لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر في ارتضائه لما فهمه معدن سر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. (ومن) تحتل أن تكون موصولة وتحتل أن تكون شرطية وجملة (من كفر) الخ قيل معطوفة على جملة (وعد الله) الخ أو على جملة محذوفة كأنه قيل: من آمن فهم الفائزون ومن كفر الخ، وقيل: إن هذه الجملة وكذا جملة (يعبدونني) استئناف بياني أما ذلك في الأولى فالسؤال ناشئ من قوله تعالى: (وعد الله) الخ فيكأنه قيل: فما ينبغي للؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله؟ فقيل: يعبدونني لا يشركون في شيتا. وأما في الثانية فالسؤال ناشئ من الجواب المذكور فكانه قيل: فان لم يفعلوا فإذا؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وجزاؤه معلوم وهو كما ترى \*

هذا واستدل كثير بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الأربعة رضى الله تعالى عنهم لأن الله تعالى وعد فيها من في حضرة الرسالة من المؤمنين بالاستخلاف وتمكين الدين والأمن العظيم من الأعداء ولا بد من وقوع ما وعد به ضرورة امتناع الخلف في وعده تعالى ولم يقع ذلك المجموع إلا في عهدهم فيمكن كل منهم خليفة حقا باستخلاف الله تعالى إياه حسبما وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضر بين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلانا فلا ينافي ذلك عموم الخطاب الجميع، وكوف من بيانية، وكذا لا ينافيه ما وقع في خلافة عثمان. وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الامن الامن من اعداء الدين وهم الكفار كما تقدم \*

وأقامها بعض أهل السنة دليلا على الشيعة في اعتقادهم عدم صحة خلافة الخلفاء الثلاثة، ولم يستدل بها على صحة خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه لأنها مسلمة عند الشيعة والأدلة كثيرة عند الطائفتين على من ينكرها من النواصب عليهم من الله تعالى ما يستحقون فقال: إن الله تعالى وعد فيها جمعا من المؤمنين الصالحين الحاضرين وقت نزولها بما وعد من الاستخلاف ومأمعه ووعدته سبحانه الحق ولم يقع ذلك إلا في عهد الثلاثة، والامام المهدي لم يكن موجودا حين النزول قطعا بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجودا إذ ذاك لكن لم يرج الدين المرضى كما هو حقه في زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالا بزعمهم مما كان في عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى في تنزيه الانبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين تقية ولم يكن الامن السكامل حاصل أصلا في زمانه رضى الله تعالى عنه فقد كان أهل الشام ومصر والمغرب ينكرون أصل امامته ولا يقبلون أحكامه وهم كفرة بزعم الشيعة وأغلب عسكر الأمير يخافونهم ويحذرون غاية الحذر منهم، ومع هذا الأمير فرد فلا يمكن إرادته من الذين آمنوا ليكون هورضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فان حمل لفظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عندهم ثلاثة أفراد، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لارادتهم من الآية إذ ليسوا بوجودين حال نزولها ولم يحصل لهم التسلط في الأرض ولم يقع رواج دينهم المرتضى لهم وما كانوا آمنين بل كانوا خائفين من أعداء الدين متقين منهم كما أجمع عليه الشيعة فإزم أن الخلفاء الثلاثة هم مصداق الآية فتكون خلافتهم حقة وهو المطلوب \*

وزعم الطبرسي أن الخطاب للنبي وأهل بيته عليهم السلام فهم الموعودون بالاستخلاف وامعهه وبكفي فذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضى الله تعالى عنه ، ولا ينافي ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهي لا يخص الموجودين ، وكذا لا ينافي عدم حصوله للسلك لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بما روى العياشي باسناده عن علي بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أنه قرأ الآية فقال : هم والله شيعةنا أهل البيت يفعل ذلك بهم على يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة وهو الذي قال رسول الله ﷺ فيه « لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى رجل من عترتي اسمه اسمي يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا »

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبي جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . وهذا على ما فيه بما يباه السباق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول . وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لاسيا على من وقف على التحفة الاثني عشرية . نعم ورد من طريقنا ما يستأنس به لهم في هذا المقام لكنه لا يعول عليه أيضا مثل أخبارهم وهو ما أخرجه عبد بن حميد عن عطية أنه عليه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال : أهل البيت همنا وأشار يده إلى القبلة . وزعم بعضهم نحو ما سمعت عن الطبرسي إلا أنه قال : هو في حق جميع أهل البيت على كرم الله تعالى وجهه وسائر الأئمة الاثني عشر وتحقق ذلك فيهم زمن الرجعة حين يقوم القائم رضى الله تعالى عنه . وزعم أنها أحد أدلة الرجعة ، وهذا قد زاد في الظنور نغمة . وقال الملا عبد الله المشهدي في كتابه إظهار الحق لابطال الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة : يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوي وهو الايتان بواحد خلف آخر أى بعده كما في قوله تعالى في حق بنى اسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوك ويستخلفكم في الأرض) فقصارى ما ثبت أنهم خلفاء بالمعنى اللغوي وليس النزاع فيه بل هو في المعنى الاصطلاحى وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي ﷺ اهـ \*

وأجيب بأنه لو تم هذا لا يتم لهم الاستدلال على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بالمعنى المصطلح بحديث « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » المعتضد بما حكاه سبحانه عن موسى عليه السلام من قوله لهرون (اخلفنى في قومي) وبما يروونه من قوله ﷺ : « يا على أنت خليفتى من بعدى » وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لانه لم يستعمل في الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادى والمقتدى به في أمر خير كان أو شر أو متى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق الزوم فليدع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهم منه أقوى لانه مقرن حيث وقع في الكتاب العزيز بالفظ في الأرض الدال على التصرف العام الذى هو شأن الخليفة بذلك المعنى على أن معنى الاستدلال على خلافة الثلاثة بهذه الآية ليس مجرد لفظ الاستخلاف حتى يتم غرض المناشئ فيه بل ذلك مع ملاحظة اسناده إلى الله تعالى ، وإداسند الاستخلاف اللغوي إلى الله عز وجل فقد صار استخلاقا شرعيا ، وقد يستفتى في هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اتيان بنى اسرائيل بمكان آل فرعون والعمالقة وجعلهم متصرفين في أرض مصر والشام هل كان حقا أولا ولا أظنهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به في الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قيل في هذا المقام هـ

والذى أميل إليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضى الله تعالى عنهم عما رماهم الشيعة به من الظلم والجور والتصرف في الأرض بغير الحق لظهور تمكين الدين والأمن الثامن من أعدائه في زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقابه العذاب الشديد . وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين يدهم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم ، وحتى ثبت بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفيناهم به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالإيمان والعمل الصالح حال نزول الآية وإنكار الشيعة له إنكار للضروريات ، وكون المراد بالآية عليا كرم الله تعالى وجهه أو المهدي رضى الله تعالى عنه أو أهل البيت مطلقا بما لا يقوله منصف \*

وفي كلام الامير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضى بسوقه خلاف ما عليه الشيعة ففى نهج البلاغة ان عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لما استشار الامير كرم الله تعالى وجهه لانطلاقه لقتال أهل فارس حين تجمعوا للحرب قال له : إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة وهو دين الله تعالى الذى أظهره وجنده الذى أعزه وأيده حتى بلغ ما بلغ وطلع حيث طلع ونحن على ما وعدنا من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ولنمكّن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم فى الاسلام مكان النظام من الحرز فان انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قايلا فهم كثيرون بالاسلام عزيزون بالاجتماع فيكن قطبا واستدر الرحي بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فانك إن شخصت من هذه الأرض تفقت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون ما تدع وراك من العورات أم اليك مما بين يديك وكان قد آن للاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولون هذا أصل العرب فاذا قطعتموه استرحتم فيكون ذلك أشد انكسارهم عليكم وطعمهم فيك فأما ما ذكرت من عدمهم فإنا لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والموعظة اه تتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك ٥

(وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِعُوا الرَّسُولَ) يجوز أن يكون عطفا على (اطيعوا الله) داخلا معه فى حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فإنه وعد على المأمور به وبعضه من تتمته . وفى الكشف ليس بعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المدطوف عليه والفاصل يؤكد المعايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر باطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد ، وأكده دون الأمر بطاعة الله تعالى لما أن فى النفوس لاسيما نفوس العرب من صعوبة الانقياد للبشر ما ليس فيها من صعوبة الانقياد لله تعالى ولتعليق الرحمة بها أو بالدرجة هى فيه وهى الجمل الواقعة فى حيز القول بقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ٥٦) كما علق الاهداء بالطاعة فى قوله تعالى (وإن تطيعوه تمتدوا) والانصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم : إنه مما لا يليق بجزالة النظم الكريم ٥

وجوز أن يكون عطفا على (يعبدونى) وفيه تخصيص بعد التعميم، وكان الظاهر أن يقال يعبدونى لا يشركون فى شيئا ويقومون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعالمهم يرحمون ، لكن عدل عن ذلك إلى ما ذكره التفاتنا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطاب فى (منكم) . وتذهب بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الانشاء على الاخبار لا يناسب ذلك ؛ وكون الجملة السابقة حالا أو





مصعب الفائدة جعل مفروغا منه وإنما المطلوب بيان المحل أى لا يعجزوه سبحانه فى الأرض والانصاف أن ما ذكر خلاف الظاهر ، والظاهر إنما هو تعلق (فى الأرض) بمعجزين وأياما كان فالقراءة المذكورة صحيحة وإن اختلفت مراتب تخرجاتها قوة وضعفا ، ومن ذلك يعلم ما فى قول النحاس ما علمت أحدا من أهل العربية بصريا ولا كوفيا إلا وهو يخطئ. قراءة حمزة ، فمنهم من يقول : هى لحن لأنه لم يأت إلا بمفعول واحد ليحسب ، ومنهم من قال هذا أبو حاتم انتهى من قلة الوقوف ومزيد الهذيان والفسادة على الطعن فى متواتر القرآن ، ولعمري لو كانت القراءة بالرأى لكان اللائق بمن خفى عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام ويتهم نفسه ويحجم عن الطعن فى ذلك الامام ، وقوله تعالى ﴿ وما وهم النار ﴾ عطف على جملة انتهى بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهى عن الحساب تحقيق فى الحساب كأنه قيل الذين كفروا ومعجزين وما وهم النار وجوز أن يكون عطا على مقدر لان الاول وعيد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون فى الدنيا بالاستئصال ومخزون فى الآخرة بعذاب النار ؛ وعن صاحب النظم تقديره بل هم مقدور عليهم ومحاسبون وما وهم النار . قال فى الكشف : وجعله حالا على معنى لا ينبغي الحساب لمن ماوه النار كأنه قيل أنى للكافر هذا الحساب وقد عدله النار ، والعدول إلى (وما وهم النار) البivalence فى التحقق وأن ذلك معلوم لهم لا ريب وجه حسن خال عن كلف الكلفة ألم به بعض الأئمة انتهى ، ولا يخفى أن فى ظاهره ميلا إلى بعض تخرجات قراءة ( يحسب ) بياء الغيبة . وتعقب فى البحر تأويل جملة النهى لتصحيح العطف عليها بقوله : الصحيح أنه يجوز عطف الجمل على اختلافها بعضها على بعض وإن لم تتحد فى النوعية وهو مذهب سيويه ، والمأوى اسم مكان ، وجوز فيه المصدرية والاول أظهر ، وقوله تعالى ﴿ وَابْتَسَّ الْمَصِيرُ ٥٧ ﴾ جواب لقسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف أى والله ( لبئس المصير ) هى أى النار ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وفى إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصيرا لهم اثر نفي فوهم بالهرب فى الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراءه . فله تعالى در شأن التنزيل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ رجوع عند الاكثرين إلى بيان تمة الأحكام السابقة بعد تهديد ما يوجب الامتثال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفى الأحكام اللاحقة من التمثيلات والترغيب والترهيب والوعيد والوعيد ، وفى التحقيق ويحتمل أن يقال : انه بما يطاع الله تعالى ورسوله ﷺ فيه ، وتخصيصه بالذكر لأن دخوله فى الطاعة باعتبار أنه من الآداب أبعد من غيره ، والخطاب اما للرجال خاصة والنساء داخلات فى الحكم بدلالة النص أو للفريقين تغليا ، واعتراض الاول بان الآية نزلت بسبب النساء ، فقد روى أن أسماء بنت أبي مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لهافى وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت : إن خدمنا وغلبتنا يدخلون علينا فى حال نكرها فنزلت ، وقد ذكر فى الاتفاق أن دخول سبب النزول فى الحكم قطعى . وأجيب بأنه ما المانع من أن يعلم الحكم فى السبب بطريق الدلالة والقياس الجلى ويكون ذلك فى حكم الدخول ، ونقل عن السبكي أنه ظنى فيجوز إخراجهم ؛ وتام الكلام فى ذلك فى كتب الأصول ، ثم ما ذكر فى سبب النزول ليس مجمعا عليه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ بعث وقت الظهيرة إلى عمر رضى الله تعالى

(١) وقيل أبى مرشد بالشين المعجمة واختاره جمع اه منه

عنه غلاما من الانصار يقال له مدلج وكان رضى الله تعالى عنه نائما فدخل عليه الباب ودخل فاستيقظ وجلس فانكشف منه شيء فقال عمر رضى الله تعالى عنه: لوددت أن الله تعالى نبى آباءنا وأبنائنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن فانطلق معه إلى رسول الله ﷺ فوجد هذه الآية قد نزلت فخر ساجدا، وهذا أحد موافقات رأيه الصائب رضى الله تعالى عنه للوحى، وأخرج ابن أبى حاتم عن السدى أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يعجبهم أن يوافقوا نساءهم في هذه الساعات فيغتسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فامرهم الله تعالى أن يأمرُوا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) ويعلم منه أن الامر في قوله سبحانه (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم) وإن كان في الظاهر للملوكين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكأنهم أمروا أن يأمرُوا المذكورين بالاستئذان وهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف ولا تكليف قبل البلوغ، وحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك كما أمره أن يأمره بالصلاة، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين » وأمره بما ذكر ونحوه من باب التأديب والتعليم ولا اشكال فيه، وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ولغيرهم على وجه التأديب، وقيل: هو للجميع على الحقيقة والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ فالمراد بالذين لم يبلغوا الحلم المميزون من الصغار وهو كما ترى. واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للتدب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتى تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين ملكت أيمانكم) في العبيد والامام الكبار والصغار، وعن ابن عمر ومجاهد أنه خاص بالذكر كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبى جعفر. وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما، وقال السلى: إنه خاص بالاناث وهو قول غريب لا يعول عليه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تخصيصه بالصغار وهو خلاف الظاهر جدا، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم الصبيان ذكورا وإناثا على ما يقتضيه ما مر في سابقه عن الجمهور وخص بالمرهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالأحرار ويشعر به المقابلة أيضا • وفي البحر هو عام في الاطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكفى عن القصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلائله، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد بلغ، واختلفوا فيما إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة في المشهور: لا يكون بالغاً حتى يتم له ثمانى عشرة سنة وكذا الجارية إذا لم تحتلم أولم تحض أو لم تحبل لا تكون بالغة عنده حتى يتم لها سبع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: (ولا تقرّبوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) وأشد الصبي كما روى عن ابن عباس وتبعه القتيبي ثمانى عشرة سنة وهو أقل ما قيل فيه يبنى الحكم عليه للتيقن به غير أن الاناث نشؤهن وإدراكهن أسرع فنقص في حقهن سنة لاشتغالها على الفصول الأربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة، وقال صاحباه. والشافعى. وأحمد: إذا بلغ الغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن الامام رضى الله تعالى عنه أيضا وعليه الفتوى • ولهم أن العادة الفاشية أن لا يتأخر البلوغ فيها عن هذه المدة وقيدت العادة بالفاشية لأنه قد يبلغ الغلام في اثنتى عشرة سنة وقد تبلغ الجارية في تسع سنين، واستدل بعضهم على ما تقدم بما روى ابن عمر رضى الله تعالى

عنهما أنه عرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يجزه وعرض عليه عليه الصلاة والسلام يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازته، واعترض أبو بكر الرازي على ذلك بأن أحدا كان في سنة ثلاث والخندق في سنة خمس فكيف يصح ما ذكر في الخبر، وأيضا لا دلالة فيه على المدعى لأن الاجازة في القتال لاتعاق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح. ولعل عدم اجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أولا وإنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ما سأله عن الاحتلام والسن. وإنما ترد به الشافعي رضى الله تعالى عنه على ما قبل جعل الابنات دليلا على البلوغ واحتج له بما روى عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت من قرينة واستحياء من لم ينبت قال: فنظروا إلى فلم أكن قد أنبت فاستبغاني ﷺ؛ وتعقبه أبو بكر الرازي بأن هذا الخبر لا يجوز إثبات الشرع بمثله فان عطية هذا مجهول لا يعرف إلا من هذا الخبر، وأيضا هو مختلف الالفاظ ففى بعض روايته أن النبي ﷺ أمر بقتل من جرت عليه المواسي، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوى فان الابنات يدل على القوة البدنية، وانصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روى عن عثمان رضى الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال: هل اخضر إزاره فانه يدل على أن ذلك كان كالأمر المتفق عليه فيما بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطمالم الكفار، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه. ومن الغريب ما روى عن قوم من السافق أنهم اعتبروا في البلوغ أن يباغ الانسان في طوله خمسة أشبار، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال: إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود يقتصله ويقتمص منه. وعن ابن سيرين عن أنس قال: أتى أبو بكر رضى الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنقص أتملة فخلى عنه، وبهذا المذهب اخذ الفرزدق في قوله بمدح يزيد بن المهلب:

ما زال منذ عقدت يده إزاره وسما فادرك خمسة الأشبار  
يدنى كتاب من كتاب تلتقى بالظعن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الانسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك. ولعل الأخبار السابقة لاتصح. ومانقل عن الفرزدق لايتمين إرادة البلوغ فيه، ومن الناس من قال: إنه أراد بخمسة الأشبار القبر كما قال الآخر:

عجبا لأربع أذرع في خمسة في جوفه جبل أشم كبير

هذا وقرأ الحسن. وأبو عمرو في رواية (الحلم) بسكون اللام وهي لغة تميم، وذكر الراغب أن الحلم بالضم والحلم السكون كلاهما مصدر حلم في نومه بكذا بالفتح إذا رآه في المنام يحلم بالضم ولم يخص ذلك بالغة دون أخرى، وعن بعضهم عد حلما بالفتح مصدر لذلك أيضا، وفي الصحاح الحلم بالضم ما يراه النائم تقول منه: حلم بالفتح واحتمل وتقول حلمت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالياء وبفسه قال:

لحلمتها وبنور فيدة دونها لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الالة تقول منه: حلم الرجل بالضم إذا صار حلما، وفي القاموس الحلم بالضم وبضمه تين الرقيا جمعه أحلام ثم قال: وحلم به وعنه رأى له رقيا أوراها في النوم والحلم بالضم والاحتملام الجماع في النوم

والاسم الحلم كمنق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن مانحن فيه بمعنى الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر ه

وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسعى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن

هيجان الغضب وفي النفس منه شئ ﴿ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ﴾ أى ثلاث أوقات في اليوم والليلة، والتبشير عنها بالمرات

للايدان بأن مدار طلب الاستئذان مقارنة تلك الاوقات لمزور المستأذنين بالمخاطبين لانفسها فنصب ﴿ ثلاث

مرات ﴾ على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكره تعالى : ﴿ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ ﴾

الخ فان الظاهر أنه في محل نصب أو الجر كما قيل انه بدل من ﴿ ثلاث ﴾ أو من ﴿ مرات ﴾ بدل مفصل من مجمل ه

وجوز أن يكون في محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أحدها من قبل الخ وهو أيضا بدل على ما

ذكرنا ، واختار في البحر أن المعنى ثلاث استئذانات كما هو الظاهر فانك إذا قلت : ضربت ثلاث مرات لا

يفهم منه إلا ثلاث ضربات، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام الاستئذان ثلاث، وعليه يكون ﴿ ثلاث مرات ﴾

مفعولا مطلقا الاستئذان و﴿ من قبل ﴾ ظرف له، وشرع الاستئذان من قبل صلاة الفجر لظهور أنه

وقت القيام عن المضاجع وطرح ثياب النوم ولبس ثياب اليقظة (١) وكل ذلك مظنة انكشاف

العورة . وأيضاً كثيراً ما يجنب الشخص ليلاً فيغتسل في ذلك الوقت ويستحى من الاطلاع عليه في

تلك الحالة ولو مستور العورة ﴿ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ ﴾ أى وحين تخلعون ثيابكم التى تلبسونها في

النهار وتحطونها عنكم ﴿ مِنَ الظَّهِيرَةِ ﴾ بيان للحين ، والظهيرة كما قال الراغب وقت الظهر، وفي القاموس هي

حد اتصاف النهار أو إنما ذلك في اليقظة ه

وجوز أن تكون ﴿ من ﴾ أجنبية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة،

وفر بعضهم الظهيرة بشدة الحر عند اتصاف النهار فلا حاجة إلى الحذف، و﴿ حين ﴾ عطف على ﴿ من قبل ﴾ وهو ظاهر

على تقدير كونه في محل نصب ، وأما على التقديرين الآخرين فيلتزم القول ببناء حين على الفتح وإن أضيف

إلى مضارع كما قيل في قوله تعالى ﴿ هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ على قراءة فتح ميم يوم ، والتصريح بمدار

الأمر أعنى وضع الثياب في هذا الحين دون ما قبل وما بعد لما أن التجرد عن الثياب فيه لأجل القيلولة لقلة

زمانها كما ينبىء عنه إيراد الحين مضافا إلى فعل حادث متقضى ووقوعها في النهار الذى هو مئنة لكثرة الورود

والصدور ومظنة لظهور الأحوال وبروز الأمور ليس من التحقق والاطراد بمنزلة ما في الوقتين المذكورين فان

تحقق المدار فيهما أمر معروف لا يحتاج إلى التصريح به ه

﴿ وَمَنْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ﴾ ضرورة أنه وقت التجرد عن لباس اليقظة والاتحاف بثياب النوم وكثيرا

ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيرها لمن لا يغتسل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم مما

ذكر في حيز بيان حكمة مشروعية الاستئذان في الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبلية والبعدية

المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق في الوقت الممتد المتخلل بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرفا

ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالا عاديا بالصلاتين المذكورتين وعدم التعرض للامر بالاستئذان في الباقي

(١) بفتح القاف وتسكينها غير جائز إلا في الضرورة اه شباب اه منه

من الوقت الممتد إما لانفهامه بعد الأمر بالاستئذان في الاوقات المذكورة من باب الاولى ، واما لندرة الوارد فيه جدا كما قيل ، وقيل إن ذلك لجرى العادة على أن من ورد فيه لا يرد حتى يعلم أهل البيت لما في الورد ودخول البيت فيه من دون اعلام أهله من التهمة ما لا يخفى \*

وقوله تعالى (ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ) خير مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه (لَكُمْ) متعلق بمحذوف وقع صفة له أى هن ثلاث عورات كائنة لكم ، والعورة الخلال ومنه عور الفارس وعور المكان إذا اختل حاله والأعور المختل العين ، وعورة الانسان سواته وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق في ظهورها من العار أى المذمة ، وضميرهن المحذوف للاوقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هي ثلاث أوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هي أوقات ثلاث عورات أولا حذف فيه ، وإطلاق العورات على الاوقات المذكورة المشتمة عليها للبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان في تلك الاوقات \*

وقرأ أبو بكر . وحمة . والكسائي (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الاوقات المذكورة ، وكونه منصوبا باضمار أئني . وقرأ الاعمش (عورات) بفتح الواو وهى لغة هذيل بن مدركة . وبنى تميم (لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ) أى على الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم (جُنَاحٌ) أى فى الدخول بغير استئذان (بِعَدْنٍ) أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهى الاوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وإرادها بعنوان البعدية مع أن كل وقت من تلك الاوقات قبل كل عورة من العورات كما انها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذى هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنما تصور فى فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا فى إرشاد العقل السليم ، وظاهره أنه لا حرج فى الدخول بغير استئذان فى الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر المعنى السابق للبعدية والقبالية ، ومقتضى ما قدمنا ثبوت الحرج فى ذلك فيكون كما استئذنى مما ذكره

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لئني أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان فى العورات الثلاث هم المالك والمراهقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون فى الحقيقة فيما مر كان الظاهر ههنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتضرا عليه ، ولعل اختيار ما فى النظم الجليل لرعاية المبالغة فى الإذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفي الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة \*

والظاهر أن المراد بالجناح الإثم الشرعى ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل المالك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان فى تلك العورات مع أنه لا تزور وأزرة وزر أخرى وثبوته للمالك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور فى حقهم الإثم الشرعى \* وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حيثئذ لتركم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى اشكال ثبوته للصغار ولا مدفع له إلا بالتزام القول بان التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الأئمة

ويرد على القول بان ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد بالجناح الاثم العرفي الذي مرجه ترك الاولى والاخلاق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للكف وغير المكلف مما لا كلام فيه فكان المعنى ليس عليكم ايها المؤمنون جناح في دخولهم عليكم بعدن اترككم تعليمهم وتمكينكم اياهم منه المفضى إلى الوقوف على ما تأنى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جناح في ذلك لا خلاهم بالادب المفضى إلى الوقوف على ما تأنى ذنوب الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعلون منه. ولا يأتي ذلك تقدم الامر السابق ولا ما في الارشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فانه دقيق ● وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى: (يا ايها الذين آمنوا لا تَدْخُلُوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأذوا وتسلبوا على أهلها) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث وذلك على خلافه. ومن ذهب اليه قال: إنها في الصبيان ومالك المدخول عليه وآية الاستئذان في الاحرار البالغين ومالك الغير في حكمهم فلا منافاة ايتزم النسخ. ثم اعلم أن نفي الجناح بعدن على من ذكر ليس على عمومه فانه متى تحقق أوطن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع المالك والمراهقين من الاحرار عليها فكشف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجه أو أمته إلى غير ذلك لا يذنب الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في إحدى العورات الثلاث أو في غيرها والامر بالاستئذان فيها ونفي الجناح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضى الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها. هذا وفي الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعة اختياره وعليه اقتصر أبو البقاء وهو أن التقدير ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد استئذانهم فيمن فحذف الفاعل وحرف الجر فيق بعد استئذانهم ثم حذف المصدر فصار بعدن، وعليه ثقل مؤنة الكلام في الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا. والجمهور على ما سمعت أو لا في معناها، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين في ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها، وفي الكشف أنها إذا رفع (ثلاث) كانت في محل رفع على الوصف والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقررا للاستئذان في تلك الاحوال خاصة، وقال في ذلك صاحب التقریب: إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه فاذا وصف به (ثلاث عورات) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كأن التقدير ليستأذنتكم هؤلاء في ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان. ويدفعه وجه استفادة من علم المعاني أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو منتف إذ لم يعلم الا ان هذا. والثاني جعل الحكم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود. والثالث أن الامر بالاستئذان في المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها أو لم توصف فيضيق الوصف. وأما إذا وصف المرفوع فيزول الدوافع لانه ابتداء تعليم أى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وصفة للخبر المقصود ولم يتقيد أمر الاستئذان به فليتأمل فانه دقيق جليل انتهى، وتعقب بان الوجهين الاخيرين ساقطان لا طائل تحتهما والاول هو الوجه. فان قيل: هو مشترك الا لزام قيل: قد تقدم في قوله تعالى (ليستأذنتكم) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من اجزائه كما هي كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه بل قيل هو في نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي: إن المقصود الاولى الاستئذان في الاوقات مخصوصة ورفع الحرج في غيرها

تابع له لقرول المحدث رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوددت أن الله عز وجل نهى آباءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن ثم انطلق إلى النبي ﷺ وقد نزلت الآية. وفي الكشف أنه جئ به أي بالكلام الدال على رفع الحرج أعني (ليس عليكم) الخ على رفع (ثلاث) مؤكداً للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استثناءً وأما إذا جرد وصفاً فيفوت هذا المعنى وهذا أيضاً من الدرر التي انتهى تأمل ولا تغفل.

وقوله تعالى ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص في ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة. وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا في الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بانها عورات. وقوله عز وجل ﴿بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ جوز أن يكون مبتدأ وخبراً ومتعلق الجار كرون خاص حذف للدلالة ما قبله عليه أي بعضكم طائف على بعض، وجوز أن يكون معمولاً لفعل محذوف أي يطوف بعضكم على بعض، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون)، وتعقبه في البحر بأنه إن أراد أنه بدل من (طوافون) نفسه فلا يجوز لأنه يصير التقديرهم بعضكم على بعض وهو معنى لا يصح وإن أراد أنه بدل من الضمير فيه فلا يصح أيضاً إن قدر الضمير ضمير غيبة لتقديرهم لأنه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أنهم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيردعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنهم طوافون يدل على أنهم طائفون فيتعارضان، وقيل: بقدر أنهم طوافون ويراد بأنهم المخاطبون والغيب من الممالك والصبيان وهو كما ترى، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التي قبلها وكونها مبينة مؤكدة، ولا يخفى عليك ما تضمنته من جبر قلوب الممالك بجعلهم بعضهم المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية. وقرأ ابن أبي عمير (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم ﴿كَذَلِكَ﴾ إشارة إلى مصدر الفعل الذي بعد على ما مر تفصيله في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفي غيره أيضاً أي مثل ذلك التبيين ﴿يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ﴾ الدالة على ما فيه فعمكم وصلاحكم أي ينزلها مبينة واضحة الدلالة لأنه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة، وقيل: بين على الاحكام. وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا •

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ مبالغ في العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ ٥٨﴾ في جميع أفاعيله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشاً ومعاداً •

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ لما بين سبحانه آتفا حكم الاطعام من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان في غير الاوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يترحم عليهم وإن كانوا اجانب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام في (الاطعام) للعود إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسماً للبالغ أي إذا بلغ الاطفال الاحرار الاجانب ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ إذا أرادوا الدخول عليكم ﴿كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أي الذين ذكروا من قبلهم في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتنا غير يبرتكم حتى تستأذنوا وتسلبوا على أهلها) وجوز أن تكون القلبية باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر في النظم الجليل بقريته ذكر البلوغ وحكم الطفولية أي الذين بلغوا من قبلهم. وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر •



وتمقب بأن المراد بالتشبيه بيان كيفية استئذان هؤلاء. وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيبه باستئذان المعهودين عند السامع، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء، ما لا يتخطر ببال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المعهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم، فلمنى فليستأذنا استئذاناً كأنما مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبنا فصل فيما سلف، وكون المراد بالاطفال الاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد، وقال بعض الأجلة: المراد بهم ما يعم الاحرار والمماليك فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيده لهذه الآية، وقال في البحر (منكم) أى من أولادكم وأقربائكم.

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبيرة. وأخرج عن سعيد بن منصور أنه قال: يستأذن الرجل على أمه فانما زلت (وإذا بلغ الاطعام منكم الحلم) في ذلك. وأخرج سعيد بن منصور. والبخارى في الادب. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استأذن على أختي؟ قال: نعم قلت: إنها في حجرى وأنا أنفق عليها وإنما معى في البيت أستأذن عليها؟ قال: نعم إن الله تعالى يقول (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم) الآية فلم بأسر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنا كما استأذن الذين من قبلهم) فالأذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين، وروى عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال: آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الاذن وإنى لأمر جارتى يعنى زوجته أن تستأذن على، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبيرة روى عنه يقولون: هى منسوخة لا والله ما هى منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها، وعن الشعبي ليست منسوخة فليل له: إن الناس لا يعملون بها فقال: الله تعالى المستعان، وقيل: ذلك مختص بعدم الرضا وعدم باب يفاق كما كان في العصر الاول ﴿كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٩﴾ الكلام فيه كالذى سبق، والتكرير للتاكيد والمبالغة في طلب الاستئذان، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو مما يقوى امر التاكيد والمبالغة ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ أى العجائز وهو جمع قاعد كقواعد وطامث فلا يؤنث لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التاء فيه كالمذكورة أو هو شاذ، قال ابن السكيت: امرأة قاعد قعدت عن الحيض، وقال ابن قتيبة: سميت العجائز قواعد لأنهن يكثرن القعود لكبر سنهن، وقال ابن ربيعة: لقعودهن عن الاستمتاع حيث أسبن ولم يبق لهن طمع في الأزواج فقوله تعالى: ﴿الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ أى لا يطمعن فيه لكبرهن صفة كاشفة ﴿فَلَيْسَ عَلَيْنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ أى الثياب الظاهرة التى لا يفضى وضعها لكشف العورة كالجلباب والرداء والقناع الذى فوق الحمار.

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال: في مصحف أبي بن كعب. ومصحف ابن مسعود (فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبن) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود. وابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها كانا يقرأن كذلك، ولعله لذلك اقتصر بعض في تفسير الثياب على الجلباب، والجملة خبر (القواعد) والفاء إما لأن اللام في القواعد موصولة بمعنى اللاتى وإما لأنها موصولة بالموصول. وقوله

تعالى: ﴿غَيْرُ مَتَّبِرَّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى من قولهم: سفينة بارح لا غطاء عليها، والتبرج سعة العين بحيث يرى بياضها محيطاً بسوادها كله لا يغيب منه شيء، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تكشف المرأة للرجال بابتداء زينتها وإظهار مجامعها، وأبست الزينة مأخوذة في مفهومه حتى يقال: إن ذكر الزينة من باب التجريد، والظاهر أن الباء للتعدية، وقيل زائدة في المفعول لأنهم يفسرون التبرج بمتود، وفي القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية أسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما في لفظ التبرج من الأشعار، والتذكير لإفادة الشياخ وأن زينة ما وإن دقت داخله في الحكم أى غير مظاهرات زينة بما أمر باخفائه في قوله تعالى (ولا يبدن زينتهن) \* ﴿وَأَنْ يَسْتَمْفِفْنَ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواب ﴿خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾ من الوضع إبعده من التهمة فإكل ساقطة لاقطة، وذكر ابن المنير للآية معنى استحسنته الطيبي فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب \* على لا حب لا يهتدى بمناره \* أى لا نار فيه فيهتدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لمن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استعفافهن عن وضع الثياب خير لهن فما ظنك بذوات الزينة من الشواب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستعفاف إيذاناً بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿وَأَنَّ سَمِيحٌ﴾ مبالغ فى سماع جميع ما يسمع فيسمع بما يجرى بينهن وبين الرجال من المقالة ﴿عليه ٦٠﴾ فيعلم سبحانه مقاصدهن. وفيه من الترهيب ما لا يخفى \*

﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ فى كتاب الزهراوى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الطوائف كانوا يتحرجون من مؤاكلة الاصحاح حذاراً من استفذارهم لإيام وخوفاً من تآذيبهم بأفهامهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطاب الطعام فإذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم أو إلى بعض من ساجم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتحرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غيره ولعل أهله كارهون لذلك. وكذا كانوا يتحرجون من الأكل من أموال الذين كانوا إذا خرجوا إلى الغزو وخلفوا هؤلاء الضعفاء. فى بيوتهم ودفعوا إليهم مفاتيحها وأذنوا لهم أن يأكلوا مما فيها مخافة أن لا يكون أذنهم عن طيب نفس منهم \*

وكان غير هؤلاء أيضاً يتحرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فمن عكرمة كانت الأنصار فى أنفسها قرابة فكانت لا تأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشيء من الطعام فيتخرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والحرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بعضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشيء ثم أطلق على الضيق وعلى الائتم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء حرج فى أكلهم مع الاصحاح، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك مما لا يخفى، و (على) على معناها فى جميع

ذلك ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) تخرج المسلمون عن مؤاكلة الأعمى لأنه لا يبصر موضع الطعام الطيب والأعرج لأنه لا يستطيع المزاحة على الطعام والمرضى لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تحتب الأكل مع أهل هذه الأعدار لمكان جولان يد الأعمى وانبساط جلسة الأعرج وعدم خلو المريض من رائحة تؤذى أو جرح ينض أو أنف يذن فنزلت . ومن ذهب إلى هذا جعل ( على ) بمعنى فى أى إيس فى مؤاكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لمكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لاجابة إلى أن يقدّر محذوف بعد قوله تعالى ( حرج ) حسبا أشير إليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة ( وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ) حرج ( أَنْ تَأْكُلُوا ) أنتم وهم معكم ( مِنْ يَوْمِ تَكُونُ ) الخ ، والى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الإسلام ثم قال : وتعميم الخطاب للطوائف المدكورة أيضا بأباه ما قبله وما بعده فان الخطاب فيهما لغير أولئك الطوائف حتما ولعل ما تقدم أولى ، وأما تعميم الخطاب فلا أقول به أصلا ، وعن ابن زيد . والحسن . وذهب إليه الجبائى وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنفى عن أهل العذر هو الحرج فى القعود عن الجهاد وغيره بما رخص لهم فيه . والحرج المنفى عن بعدهم الحرج فى الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشف : والكلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين فى أن كلا منفى عنه الحرج ، ومثاله أن يستفتى مسافر عن الاضطرار فى رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك بإحاج أن تقدم الحلق على النحر وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غرابة بعد الجامع بادية النظر أزاله بأن الغرض لما كان بيان الحكم كفاء الحوادث والحادثتان وإن تباينت كل التباين إذا تقارنتا فى الوقوع والاحتياج إلى البيان قرب الجامع بينهما ولا كذلك إذا كان الكلام فى غير معرض الاتقاء والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء فى تصور ما كافى فى الجامعية كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملامته لما بعده قد عرفت وجهها ، وأما ملامته لما قبله فغير لازمة إذ لم يطف عليه ، وربما يقال فى وجه ذكر نفى الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه بما رخص لهم فيه أثناء بيان الاستئذان ونحوه : إن نفى الحرج عنهم بذلك مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ لترك ذلك فلهم القعود عن الجهاد ونحوه من غير استئذان ولا إذن كما أن للمهالك والصبيان الدخول فى البيوت فى غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا إذن من أهل البيت ، ومثل هذا يكفى وجهها فى توسيط جملة أثناء جعل ظاهرة التناسب ، ويرد عليه شىء عسى أن يدفع بالتأمل ، وإنما لم يذكر الحرج فى قوله تعالى ( ولا على أنفسكم ) بان يقال : ولا على أنفسكم حرجا كفاء بذكره فيما مر والأدخول محل الحذف ، ولم يكتب بمرج واحد بان يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفعاً لتوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخر الإشارة إلى مغايرته للذكور ولا تقدر فى دلالاته عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى ( على أنفسكم ) كما فى الكشف عليكم وعلى من فى مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما فى الكشف إشارة إلى فائدة إقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الزاهبين إلى بيوت القرابات ومن في مثل حالهم وهم الأصداء حرج ه  
وقيل : إن فائدة اقحامها الإشارة إلى أن الأكل المذكور مع أنه لا حرج فيه لا يخل بقدر من له شأن وهو وجه  
حسن دقيق لا يلزمه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة ظاهراً ، وكان منشاؤه كثرة اقحام النفس في ذوى  
الشأن ، ومن ذلك قوله تعالى ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ولم يقل سبحانه كتب ربكم عليه الرحمة ، وقوله  
عز وجل في الحديث القدسي « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي » دون أن يقول جل وعلا : إني حرمت  
الظلم على إلى غير ذلك مما يعرفه المتتبع المنصف ، وما قيل من أن فائدة الاقحام الإشارة إلى أن التجنب عن  
الأكل المذكور لا يخلو عن رعاية حظ النفس مع خفائه لا يلائم إلا بعض الروايات السابقة في سبب  
النزول ، ونحو ما قيل من أنها اقحمت للإشارة إلى أن نفى الحرج عن المخاطبين في الأكل من البيوت المذكورة  
لدوائهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعداء في الأكل منها فإنه استوفى مع المخاطبين وذوهم بهم إليها ،  
والتعرض لنفى الحرج عنهم في أكلهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لظاهر التسوية بينه وبين قرانائه  
كما في قوله تعالى ( يكلم الناس في المهد وكهلاً ) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت  
أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذاكر جمع أنها داخله في بيوت المخاطبين ، فقد روى أبو داود . وابن ماجه  
« أنت ومالك لأبيك » وفي حديث رواه الشيخان . وغيرهما « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده  
من كسبه » وقال بعضهم : المراد ببيوت المخاطبين بيوت أولادهم وأضافها إليهم لمزيد اختصاصها بهم كما  
يشهد به الشرع والعرف ، وقيل . المعنى أن تأكلوا من بيوتكم من مال أولادكم وأزواجكم الذين هم في  
بيوتكم ومن جملة عيالكم وهو كما ترى ( أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم ) وقرأ حمزة بكسر الهمزة  
والميم ، والكسائي . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم ( أو بيوت أخواتكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت  
أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتكم مفاتيحه ) أى أو ما تحت  
أيديكم وتصرفكم من بستان أو ماشية وكالة أو حفظا وهو الذى يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه  
غير واحد أنه قال : ذاك وكيل الرجل وقيمه في ضيعته وماشيته فلا بأس عليه أن يأكل من ثمر حائطه  
ويشرب من لبن ماشيته ولا يحمل ولا يدخر . وقال السدى : هو الرجل يولى طعام غيره ويقوم عليه  
فلا بأس أن يأكل منه \*

وقال ابن جرير : هو الزمن يسلم إليه مفتاح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولى اليتيم الذى  
له التصرف بماله فإنه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفتاح على جميع ذلك كناية عن كون الشيء  
تحت يد الشخص وتصرفه . والعطف على ما أشرنا إليه على ما بعد ( من ) وعن قتادة أن المراد بما ملكتكم  
مفاتيحه العبيد فالعطف على ما بعد ( بيوت ) والتقدير أو بيوت الذين ملكتكم مفاتيحهم . وكان ملك المفتاح  
لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف بما يتوصل إليه بالمفتاح أولاً ومثله كثير ، وهو ترشيح لجرى  
العبيد بجرى الجهاد من الأموال المشعر به استعمال ما فيهم ، ولا يخفى عليك بعد هذا القول وأنه يندرج  
بيوت العبيد في قوله تعالى ( بيوتكم ) لأن العبد لملك له ، وإرادة المعتوقين منهم بقرينة ( ملكتم ) بلفظ الماضى  
كما لا ينبغي أن يلتفت إليه . وقرأ ابن جبير ( ملكتم ) بضم الميم وكسر اللام مشددة ( ومفاتيحه ) بياء بعد

التاء جمع مفتاح . وقرأ فنادة . وهرون عن أبي عمرو (مفتاحه) بالافراد وهو آلة الفتح وكذا المفتاح كما في القاموس ، وقال الراغب : المفتاح والمفتاح ما يفتح به وجمعه مفاتيح ومفاتيح . وفي بعض الكتب أن جمع مفتاح مفاتيح وجمع مفاتيح مفاتيح (أَوْ صَدِيقَتِكُمْ) أي أو بيوت صديقتكم وهو من يصدق في مودتك وتصدق في مودته يقع على الواحد والجمع ، والمراد به هنا الجمع ، وقيل: المفرد، وسر التعبير به دون أصدقائكم الإشارة الى قلة الأصدقاء حتى قيل :

صاد الصديق وكاف الكيمياء معا لا يوجدان فدع عن نفسك الطمعا

ونقل عن هشام بن عبد الملك أنه قال : نلت مانات حتى الخلافة وأعرزني صديق لأحتشم منه، وقيل: إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الاثنية . ورفع الحرج في الأكل من بيت الصديق لأنه أَرْضَى بالتبسط وأمر به من كثير من ذوى القرباة ؛ وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنمين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والأمهات فقالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) ه وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأنس والثقة والانبساط ورفع الحشمة بمنزلة النفس والأب والأخ ، وقيل لأفلاطون: من أحب اليك أخوك أم صديقك؟ فقال : لأحب أخى إلا إذا كان صديقى، وقد كان السلف ينبسطون بأكل أصدقائهم من بيوتهم ولو كانوا غيبا . يحكى عن الحسن أنه دخل داره وإذ حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلا من تحت سريره فيها الخبيص وأطايب الأظمة وهم مكبون عليها يأكلون قهلمت أساري ووجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم هكذا وجدناهم يريد كبراء الصحابة ومن لقيهم من البدرين ، وكان الرجل منهم يدخل دار صديقه وهو غائب فيسأل جاريته كيسه فيأخذ ماشاء فإذا حضر مولاهما فاخبرته أعتقها سرورا بذلك، وهذا شيء قد كان .

• إذا الناس ناس والزمان زمان \* وأما اليوم فقد طوى فيما أعلم بساطه واضمحل الأمر لله تعالى فسطاطه وعفت آثاره وأفلت أقراره وصار الصديق اسما للعدو الذى يخفى عداوته وينتظرك حرب الزمان وغارته فأه ثم أه ولا حول ولا قوة إلا بالله ه

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

ثم إن نقي الحرج في الأكل المذكور مشروط بما إذا علم الأكل رضا صاحب المال باذن صريح أو قريته، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الأكل من مال الأجنبي والعدو أيضا فلا يكون للتخصيص وجه لأن تخصيص هؤلاء لا اعتبار التبسط بينهم فلا مفهوم له ، وقال أبو مسلم : هذا في الأقارب الكفرة أباح سبحانه في هذه الآية ما حظره في قوله سبحانه : ( لا تجدد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ) وليس بشيء ، وقيل : كان ذلك في صدر الاسلام ثم نسخ بقوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه » وقوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما « لا يهلبن أحد ماشية أحد إلا باذنه » ، وقوله تعالى : ( لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ) الآية ، وقوله عز وجل : ( لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ) فانهم إذا منعوا من منزله ﷺ إلا بالشرط المذكور وهو عليه الصلاة والسلام أكرم الناس وأقلهم حجبا بغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى •

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولا ، واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لا قطع بسرقة مال المحارم مطلقا لافرق في ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنهم فلا يكون ما لهم محرزا وبمجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كلف في الشهية المدترمة للحد ، وبحت فيه بأن درء الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضا أنه يستلزم أن لا تقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقة مال صديقه انقلب عدوا ، وتعب بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعا لحركة الدال حكى ذلك حميد الحزاني (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعا) أي مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو في الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافا للقراء ، ودل عليه هنا لمقابله بقوله تعالى : (أو اشتاتا) فانه عطف عليه داخل في حكمه وهو جمع شت على أنه صفة كالخق يقال : أمرشت أي متفرق أو على أنه في الأصل مصدر وصف به مبالغة . والآية على ما ذهب أكثر المفسرين كلام مستأنف مسوق لبيان حكم آخر من جنس ما بين يديه ، وقد نزلت على ماري بن عيسى بن عباس . والضحاك . وقناة في بني ليث بن عمرو بن كنانة تخرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لا يأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفا يأكل معه فان لم يجد من يؤاكله لم يأكل شيئا وربما فقد الرجل منهم والطعام بين يديه لا يتناوله من الصباح إلى الرواح وربما كانت معه الإبل الحفل فلا يشرب من ألبانها حتى يجد من يشاربه فاذا أمسى ولم يجد أحدا أكل ، قيل : وهذا التخرج سنة موروثه من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتسدي له أكيلا فاني لست آكله وحدي

وفي الحديث «شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفده» وهذا الهم لا عتياده بخلا بالقرى ونفى الجناح عن وقوعه أحيانا بيانا لأنه لا إثم فيه ولا يذم به شرعا كما ذمته به الجاهلية فلا حاجة إلى القول بان الوعيد في الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالأكل وحده فانه يقتضى أن كلامها على الانفراد غير منهي عنه وليس كذلك ، والقول بانهم أهل لسان لا يخفى عليهم مثله ولكن لمحجى الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطا لواجه له لأن هؤلاء المتخرجين لم يتمسكوا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أو توهم لاعبرة به ، ولا شك أن اجتماع الأيدي على الطعام سنة فتركه بغير داع مذممة انتهى . وعن عكرمة . وأبي صالح أنها نزلت في قوم من الأنصار كانوا إذا نزل بهم ضيف لا يأكلون إلا معه فرخص لهم أن يأكلوا كيف شاؤوا ، وقيل : كان الغني يدخل على الفقير من ذوى قرابته وصدقاته فيدعوه إلى طعامه فيقول : إنى لا تخرج أن آكل معك وأنا غني وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبي : كانوا إذا اجتمعوا لياكلوا طعاما عزلوا للاعشى ونحوه طعاما على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب • وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفا أن يزيد أحدهم على الآخر في الأكل أو أن يحصل من الاجتماع ما ينفر أو يؤذى فنزلت لنفي وجوب ذلك ، وأياما كان فامةيرة لعوموم اللفظ لالتحوص السبب ، وقيل : الآية من تممة ما قبلها على معنى أنها وقعت جرابا لسؤال نشأ منه كأن سائلا يقول : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأهل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فاجيب بقوله تعالى: (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً) أى مجتمعين مع أهل تلك البيوت في الأكل أو أشتاتاً أى متفرقين بأن يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت وما لطف نفى الحرج فيما اتسعت دائرته ونفى الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنسكات لا يجب اطرادها كذا قيل قدبره .

(فَإِذَا دَخَلْتُمْ) شروع في بيان الأدب الذى ينبغي رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه (يَبُوتًا) أى من البيوت المذكورة كما يؤذن به الفاء (فَسَلُّوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ) أى على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى في شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجاءة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضكم على بعض نظير قوله تعالى: (فاقتلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالأنفس لتزايدهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفى الاتصاف فى التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر الذى اقتضى إباحة الأكل من تلك البيوت الممدودة وأن ذلك إنما كان لأنها بالنسبة إلى الداخل كبت نفسه للقربة ونحوها ، وقيل: المراد السلام على أهلها على أبلغ وجه لأن المسلم إذا ردت تحيته عليه فكانه سلم على نفسه كما أن القاتل لاستحقاقه القتل بفعله كما أنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال فى الآية: هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله تعالى الصالحين فحمل البيوت فيها على المساجد والسلام على الأنفس على ظاهره ، وقيل: المراد بيوت المخاطبين وأهلهم ، وذكر أن الرجل إذا دخل على أهله سن له أن يقول: السلام عليكم تحية من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحداً فليقل السلام علينا من ربنا وروى هنا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد بيوت بيوت الكفار وذكر أن داخلها وكذا داخل البيوت الخالية يقول ما سمعت آتفا عن ابن عباس ، وقيل يقول على الكفار يقول: السلام على من اتبع الهدى ، ولا يخفى المناسب للمقام ، والسلام بمعنى السلامة من الآفات ، وقيل: اسم من أسماه عز وجل وقد مر الكلام فى ذلك على أتم وجه فتذكره .

(تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) أى ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلقان بمحذوف وقع صفة لتحية ، وجوز أن يتعلق بتحية فانها طلب الحياة وهى من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حيالك الله تعالى أى أعطاك سبحانه الحياة ثم عمم لكل دعاء ، وانتصابها على المصدرية لسلبوا على طريق فقدت جلوساً فكانه قيل فسلوا تسليماً أو فحيوا تحية (مُبَارَكَةٌ) بورك فيها بالاجر كما روى عن مقاتل ، قال الضحاك:

فى السلام عشر حسنات ومع الرحمة عشرون ومع البركات ثلاثون (طَيِّبَةٌ) تطيبها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر فى سلامه ، وعن بعض السلف يزادته كما مر آتفا ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: ما أخذت التشهد الا من كتاب الله تعالى سمعت الله تعالى يقول (فاذا دخلتم بيوتا فسلوا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد فى الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله •

(كَذَلِكَ يبينُ اللهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) تكرر لمزيد التأكيد ، وفى ذلك تفخيم فخييم للاحكام المختمة به (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) مافى تضاعفها من الشرائع والاحكام وتعملون بوجها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفي تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تدليل الأولين بما يوجهها من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الاجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) وختماها بقوله عز وجل (كذلك بين الله لكم الآيات) ثم جعل تبارك وتعالى ختام الختم قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الخ دلالة على أن ملائكة ذلك كله والمنفتح بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه تأملت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون اشارته ﷺ ولهذا الدقيقة اورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردى قدس سره في باب سير المرید مع الشيخ ونبه بذلك أن كل ما يرسمه من أمور الدين فهو أمر جامع \*

وقال شيخ الاسلام: إن هذا استئناف جيء به في اواخر الاحكام السابقة تقريرا لها وتأكيذا لوجوب مراعاتها وتكفيلا لها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الايمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبرا للمبتدأ مع تضمنه له طعنا تقريرا لما قبله وتمهيدا لما بعده، وإذنا بأنه حقيق بأن يجعل قربنا للايمان المذكور منتظما في سلكه فقولہ تعالى ﴿ وَإِذَا كُنَّاؤُا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ الخ معطوف على (آمنوا) داخل معه في حيز الصلة وبذلك يصح الحمل ، والحصر باعتبار السكالات أي إنما السكالمون في الايمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم واطاعوا في جميع الاحكام التي من جنسها ما فصل من قبل من الاحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة في الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الانفاق كما كانوا معه عليه الصلاة والسلام على أمرهم يجب اجتماعهم في شأنه كالجمعة والاعياد والحروب وغيرها من الامور الداعية إلى الاجتماع لغرض من الاغراض ، وعن ابن زيد أن الامر الجامع الجهاد ، وقال الضحاك : وان سلام : هو كل صلاة فيها خطبة كالجمعة والعيد والاسسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعيد ، ولا يخفى أن الأولى العموم وإن كانت الآية نازلة في حفر الخندق ولعل ما ذكر من باب التمثيل ، ووصف الامر بالجمع مع أنه سبب له للمبالغة ، والظاهر أن ذلك من المجاز العقلي ، وجزآن يكون هناك استعارة مكنية .

وقرأ الباقى (على أمر جميع) وهو بمعنى جامع أو مجموع له على الحذف والايصال ﴿ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ عنه ﷺ ﴿ حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ عليه الصلاة والسلام في الذهاب فياذن لهم به فيذهبون فالغاية هي الاذن الحاصل بعد الاستئذان والاقصصار على الاستئذان لانه الذى يتم من قبلهم وهو المعتبر في كمال الايات لا الاذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره في ذلك لما أنه كالمصدق لصحته والمميز للمخلص عن المناق فان ديدنه التسلل للفرار ، ولتعظيم ما في الذهاب بغير اذنه عليه الصلاة والسلام من الجنابة ولتنبيه على ذلك عقب سبحانه بقوله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ فقد جعل فيه المستأذنين هم المؤمنون عكس الاول دلالة على انها متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم انه كالمصدق لصحة الايمانين وكذلك من اسم الاشارة لدلالته على أن استئصال الايمانين لذلك ﴿ فَأَذَأَسْتَأْذِنُوكَ ﴾ بيان لما هو وظفته صلى الله عليه وسلم في هذا الباب اثر بيان ماهو وظيفة المؤمنين ، والماء لترتيب ما بعدها على ما قبلها أى بعد ما تحقق أن الكلمتين في الايمان هم المستأذنون فانما استأذنونك ﴿ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ ﴾ أى لبعض أمرهم المهم وخطبهم المسلم



﴿قَدْذَنَّ لَمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ تفويض للامر إلى رأيه ﷺ ، واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الأصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : يجوز ذلك مطلقا للنبى وغيره من العباد ، وقال أبو عبد الله الجبائي : يجوز ذلك للنبى خاصة في أحد قوله ، وقد نقل عن الامام الشافعى عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقر . والجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الامدى : والمختار الجواز دون الوقوع ، وقد اطلت الكلام في هذا المقام فراجع . والذى أميل اليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم بترويا لا تشهيا ويكون التفويض حينئذ كالامر بالاجتهاد ، والاليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله ﷺ أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصاحبة . وذكر بعض الفضلاء أنه لاخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت ترويا بل الخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق ، وأنت تعلم أنه بعد التقييد لا يكون ما نحن فيه من محل النزاع ، ومن الغريب ما قيل : إن المراد من شئت منهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه ولا يخفى ما فيه ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَهُمْ اللَّهُ﴾ فان الاستئذان وإن كان لعذر قوى لا يخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للببادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا للاذن ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ﴾ . مبالغ في مغفرة فرطات العباد ﴿رَحِيمٌ ٦٢﴾ مبالغ في افاضة شايب الرحمة عليهم ، والجملة تعليل للمغفرة الموعودة في ضمن الاستغفار لهم ، وقد بالغ جل شأنه في الاحتفال برسوله صلوات الله تعالى وسلامه عليه فجعل سبحانه الاستئذان للذهاب عنه ذنبا محتاجا للاستغفار فضلا عن الذهاب بدون اذن ورتب الاذن على الاستئذان لبعض شأنهم لا على الاستئذان . مطلقا ولا على الاستئذان لآى أمرهما كان أو غير مهم ومع ذلك عاق الاذنب بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى (إنما المؤمنون) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة . وفي أحكام القرآن للجلال السيوطى أن في الآية دليلا على وجوب استئذانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الانصراف عنه عليه الصلاة والسلام في كل أمر يجتمعون عليه ، قال الحسن : وغير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الأئمة مثله في ذلك لما فيه من أدب الدين وأدب النفس ، وقال ابن الفرس : لاخلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعو به إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقيل يلزمه الاستئذان سواء كان امامه الأمير أم غيره أخذامن الآية وروى ذلك عن مكحول . والزهرى ﴿لَا تَجْعَلُوا دَعَاَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاتفات لابرز مزيد الاعتناء بشأنه أى لا تقيسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام اياكم على دعاء بعضهم بعضا في حال من الأحوال وأمر من الأمور التي من جملتها المسامحة فيه الرجوع عن مجلسه عليه الصلاة والسلام بغير استئذان فان ذلك من المحرمات ، وإلى نحو هذا ذهب أبو مسلم واختاره المبرد . والقفال ، وقيل : المعنى لا تحسبوا دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم كدعاء بعضهم

على بعض فتعرضوا لسخطه ودعائه عليكم عليه الصلاة والسلام بمخالفة أمره والرجوع عن مجلسه بغیر استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ مما جاء في بعض الروایات عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما وروى عن الشعبي . وتعقبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه بإياه ( بینکم ) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عن وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فرما أجابه وبرما رده فإن دعاءه صلى الله تعالی عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل تعرضوا لدعائه لكم بامثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تعرضوا لدعائه عليكم بضد ذلك ولا يخفى وجه تقرير الجملة لما قبالا على هذين القولين ؛ لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بانه قد صح أنه صلى الله تعالی عليه وسلم سأل الله تعالی في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنعمة ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعقب بانه كيف يرد وقد قال الله تعالی : ( ادعوني استجب لكم ) وفي الحديث « إن الله تعالی لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الامام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير ما طالب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالی عليه وسلم عوضا من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزلزال والفتن » كما في أبي داود فاذا كانت الفتنة سببا لصرف عذاب الآخرة عن الأمة فلا يقال : ما أجاب دعاءه ﷺ لأن عدم استجابته أن لا يعطى ما سأل أولا يعوض عنه ما هو خير منه ، والمراد بالمنع في الحديث منع ذلك بخصوصه لعدم استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتام الكلام في هذا المقام بطاب من محله • وقيل : المعنى لا تجعلا زناه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضهم بعضا باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بلقبه المعظم مثل يائي الله ويارسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت • أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعیم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون : يا محمد يا ابا القاسم فنهام الله تعالی عن ذلك بقوله سبحانه ( لا تجعلا ) الآية اعظاما لنبیه ﷺ فقالوا : يائي الله يارسول الله ، وروى نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبیر . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن للسيوطی أن في هذا النهی تحريم نداءه ﷺ باسمه •

والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسی أن من جملة المنهى عنه النداء بيا ابن عبد الله فانه مما ينادى به العرب بعضهم بعضا . وتعقب هذا القول بأن الآية عليه لا تلائم السباق واللاحق • وقال بعضهم : وجه الارتباط بمقابلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان ينبغي أن يكون بقولهم : يارسول الله اننا نستأذنك ونحوه ، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إياه ﷺ ينبغي أن يكون بنحو يارسول الله لا بنحو يا محمد ، ويكفي هذا القدر من الارتباط بمقابل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما ياتي التعظيم اللائق بشأنه العظيم ﷺ ، نعم الأظهر في معنى الآية أن ذكرناه أولا لاجل الخفي . وقرأ الحسن . ويعقوب في رواية ( نييكم ) بنون مفتوحة وباء مكسورة وباء آخر الحروف مشددة بدل ( بينكم ) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من ( الرسول ) ولم يجعل نعمته له لأنه مضاف إلى الضمير والمضاف اليه في رتبة العلم ( م - ۲۹ - ج - ۱۸ - تفسير روح المعاني )

وہو اعرف من المعرف بأل ويشترط في التمتع أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز التمتع لأن (الرسول) قد صار علما بالغبلة كآليت للكعبة فقد تساوى في التعريف.

(قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ) وعيد لمن هر بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدرج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة قد الكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما الكثير مفهوم من سياق السلام كما في قول زهير:

أخى نفة لاهلك الخزماله وليكنه قد هلك الممال نائله

فان سياق السلام المدح يفهم منه ذلك أي قد علم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية

(لَوْذَا) أي ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعاف أو لإحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير إليه بأصبعه التي تلي الإبهام فيأذن له النبي ﷺ يشير إليه بيده وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس في المسجد فكان إذا استأذن رجل من المسلمين قام المناق إلى جنبه يستتره حتى يخرج فأذن الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل يلوذه إرادة أنه من أتباعه. ونصب (لوذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل الملاوذين وهو مصدر لاوذا لعدم قلب واوه ياء تبعا لفعله ولو كان مصدر لاوذا لقال كما في ما

وقرأ يزيد بن قطيب (لوذا) بفتح اللام فاحتمل أن يكون مصدر لاوذا ولم تقلب واوه ياء لأنه لا كسرة قبلها فهو كطواف مصدر طاف، واحتمل أن يكون مصدر لاوذا وفتحة اللام لأجل فتحة الواو، والغاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من عليه تعالى باحوالهم فانه بما يوجب الحذر البتة، والمخالفة كما قال الراغب: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله والأكثر استعمالها بدون عن فيقال خالف زيد عمرا وإذا استعملت بعن فذلك على تضمين معنى الاعراض. وقيل الخروج أي يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدى يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التباعد والحيد كأنه قيل الذين يجيدون عن أمره بالمخالفة وهو أبلغ من أن يقال: يخالفون أمره وقيل على تضمين معنى الصد، وقيل إذا عدى بعن يراد به الصد دون تضمين ويتعدى إلى مفعول بنفسه يقال: خالف زيدا عن الأمر أي صد عنه والمفعول عليه هنا محذوف أي يخالفون المؤمنين أي يصدونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تقييح حال المخالف وتعظيم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى إلى فيقال خالف إليه إذا أقبل نحوه.

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمعنى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ريح وأطعمته عن جوع. وقال أبو عبيدة: والأخنس: هي زائدة أي يخالفون (أمره) وضمير أمره لله عز وجل فان الأمر له سبحانه في الحقيقة أو للرسول ﷺ فانه المقصود بالذكر، والأمر له قيل الطلب أو الشأن أو ما يعمهما، ولا يخفى أن في تجويز كل على كل من الاحتمالين في الضمير نظرا فلا تغفل. وقرئ: (يخالفون) بالتحديد أي يخالفون أنفسهم عن أمره

﴿أَنْ تُصِيَهُمْ فَتْنَةً﴾ أى بلاء ومحنة فى الدنيا كما روى عن مجاهد. وعن ابن عباس تفسير الفتنة بالقتل. وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه تفسيرها بتسليط سلطان جائر، وعن السدى. ومقاتل تفسيرها بالكفر والأول أولى. (أَوْ يُصِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٦٣) أى فى الآخرة. وقبل فى الدنيا، والمراد بالعذاب الأليم القتل والفتنة مادونه وليس بشئ. وكلمة أولمغ الخلو دون الجمع. وإعادة الفعل صريحاً للاعتناء بالتهديد والتحذير. وشاع الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب فإنه تعالى أوجب فيها على مخالفة الأمر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الأمر وهو دال على كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب، وأيضاً بناءً على حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذلك إما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما فى قولك فليحذر الشاتم للأمر أن يضربه ولا فضاء فى ترك غير الواجب \*.

وهذا الأمر أعمى (فليحذر) بخصوصه مستعمل فى الإيجاب إذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب أو إباحته، وأيضاً اشعار الآية بوجود الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب على أنه لو حل الأمر المذكور على أنه للندب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عمالم يعلم أولم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضى إلى وقوعه فى الجملة سفة غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم النير المائل، وأياما كان يندفع ما يقال: لانسلم أن قوله تعالى (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ كفى فى المطلوب على ما قررنا استعماله فى الندب أيضاً، والقول بأن معنى مخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيقته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلاً فيحمل على غيره بعيد جداً، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتثال والايان بالمأمور به فلا يترك إلى ذلك إلا بدائل. واعترض بأنه بعد هذا القيل والقيل لا يدل على أن جميع الأوامر حقيقة فى الوجوب لإطلاق الأمر.

وأجيب بأن (أمره) مصدر مضاف، وهو يفيد العموم حيث فقدت قرينة العهد على أن الإطلاق كافى فى المطلوب، وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضاً لم يترتب التهديد على مخالفة مطلق الأمر. وقال بعض الأجلة: لا قائل بالفصل فى صيغ الأمر بأن بعضها للوجوب وبعضها لغيره. وزعم بعضهم أن الاستدلال لا يتم إذا أريد بالأمر الطاب، ولو فسر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدلتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجباً علينا ولا قائل به. والزمخشرى فسره بالدين والطاعة \*.

وقال صاحب الكشاف: إن الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب مشهور سواء فسر بما ذكر لأن الطاعة امتثال الأمر القولى أو فسر على الحقيقة، وأما إذا جعل إشارة إلى ما سبق من الأمر الجامع ومعنى (يخالفون عن أمره) ينصرفون عنه فلا وليس بالوجه وإن آثره جمع لفوات المبالغة والتناول الأولى والعدول عن الحقيقة فى لفظ الأمر ثم المخالفة من غير ضرورة انتهى، وهذا الذى آثره جمع ذكره الطيبى عن البغوى ثم قال: هذا هو التفسير الذى عليه التعويل ويساعد عليه النظم والتأويل لأن الأمر حينئذ بمعنى الشأن واحد الأمور، ويانه إن ما قبله حديث فى الأمر الجامع وهو الأمر الذى يجمع عايه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بغير الأذن وأمر بالاستغفار فى حق من فارقه بالأذن لأن

قوله تعالى : ( وأذن لمن شئت منهم ) يؤذن أن القوم ثلاث فرق المأذون في الذهاب بعد الاستئذان والمتخلف عنه ثم المتخلف إما أن يدوم في مجلسه عليه الصلاة والسلام ولم يذهب وهم المؤمنون المخلصون أو يتسلل لو اذوا وهم المنافقون وقوله تعالى : ( فليحذر ) الخ مترتب على القسم الثالث على سبيل الوعيد والفعل المضارع يفيد معنى الدأب والعادة وقد أقيم المظهر موضع المضمرة علة لاستحقاقهم فتنه الدارين انتهى ، وقد كشف عن بعض ما فيه صاحب الكشف نعم قيل عليه : إن فوات المبالغة والتناول لا يقاوم العهد ولا عدول عن الحقيقة لأن الأمر حقيقة في الحادثة وكذا المخالفة فيما ذكر ولو سلم فهو مشترك الإلزام فإن الأمر ليس حقيقة في الأمر العام وقوله : بلا ضرورة ممنوع فإن إضافة العهد صارقة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فإن الإلغائية لا شبهة فيها فإن تهديد من لم يمثل أمره عليه الصلاة والسلام أشد من تركه بلا إذن وكون الأمر حقيقة في الطلب هو الأصح في الأصول والمخالفة المقارنة للأمر لا شبهة أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الإلزام ليس يتام لأن أمره إذا عم يشمل الأمر الجامع بمعنى الطلب أيضا وعهد الإضافة ليس بمتعين حتى يعد صارفا كذا قيل وفيه بحث فتأمل ، وقد يقال بناء على كون الأمر المذكور إشارة إلى الأمر الجامع : إنه جرى بأو في قوله ( أن تصيهم فتنه أو يصيهم عذاب اليم ) لما أن الأمر الجامع إما أن يكون أمرا دينويا كالتشاور في الأمور الحربية فالانصراف عنه مظنة إصابتها المحنة الدنيوية بالنصرفين وإما أن يكون أمرا دينيا كإقامة الجمعة التي فيها تعظيم شعائر الإسلام فالانصراف عنه مظنة إصابتها العذاب الاخرى \*  
و بالجملة لا استدلال بالآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدل بها ، وقد سمعت شيئا من الكلام في ذلك وتماه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الأصول ( **أَلَا إِنَّ اللَّهَ مَأَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ) من الموجودات بأسرها خلقا وملكا وتصرفا إيجادا وإعداما بدئا وإعادة للأحد غيره شركة أو استقلالا ( **قَدِيرٌ عَلِيمٌ** )  
أيها المكلفون من الأحوال والأوضاع التي من جعلتها الموافقة والمخالفة والإخلاص والتفان ودخول المناقنين مع أن الخطاب فيما قبل الدؤمين بطريق التغليب ، وقوله تعالى ( **وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ** ) خاص بالمناقنين وهو مفعول به عطف على ( ما أنتم ) أى يعلم يوم يرجع المنافقون المخالفون للأمر إليه عز وجل للجزاء والعقاب \*  
وتعليق عليه بيوم رجوعهم لا يرجعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستازم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآ كده ، وفيه إشعار بان علمه جل وعلا بنفس رجوعهم من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان قطعا . ويجوز أن يكون الخطاب السابق خاصا بهم أيضا فيتحقق التفاتان التفات من الغيبة إلى الخطاب في ( أنتم ) والتفات من الخطاب إلى الغيبة في ( يرجعون ) والعطف على حاله . وجوز أن يكون على مقدر أى ما أنتم عليه الآن ويوم الخ فإن الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والتبوت . وقيل : يجوز أن يكون ( يوم ) ظرفا لمخذوف يعطف على ما قبله أى وسيحاسبهم يوم أو نحو ذلك ولا أرى اختصاصه بالوجه الثاني في الخطاب \*  
وفي البحر بعد ذكر الوجهين فيه والظاهر عطف ( يوم ) على ( ما أنتم عليه ) وقال ابن عطية : يجوز أن يكون التقدير والعلم بظهوركم أو نحو هذا يوم فيكون ( يوم ) نصبا على الظرفية بمخذوف وقد للتحقيق وفيها الاحتمالان المتقدمان آفاه ، وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من

الاحتمالات في (أنتم نورجعون) وقرأ ابن يعمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يرجعون) مبنيًا بالفعل (فبينهم بما عملوا) أي بعملهم أو بالذي عملوه من الأعمال السيئة التي من جعلتها مخالفة الأمر فيرتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فيبينهم بما عملوا خيراً أو شراً فيرتب سبحانه على ذلك ما يليق به إن خيراً فخير وإن شراً فشر ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٦٤) لا يخفى عليه شيء من الاشياء . والجملة تدبيل مقرر لما قبله، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم ، وتقديم الظرف لرعاية رؤس الآي . وقيل وفيه بحث: إنه لتحصّر على معنى والله عليم بكل شيء . لا لبعض الاشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن حذا حذوهم حفظنا الله تعالى والمسلمين مما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نتهدى به إذا دلهم ليل الجهالات هذا \*

(ومن باب الاشارة في الآيات) ما قيل في قوله تعالى (لم تر أن الله يزجي سحابا) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الاربعة وتركيب الانسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينيه وأذنيه ومثلا وينزل من سماء العقل الفياض برحقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عن من يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الالهية (يكادسنا برقه) نور تجليه (بذهب الابصار) بأن يعطها عن الابصار وبني أصحابها عنها لما أن الادراك بنوره فوق الادراك بنور الابصار (يقال الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحر ونهار الصحو أو ايل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجمال أو نحو ذلك . وقيل : يزجي سحاب المعاصي إلى أن يترام فترى مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سحاب (وعصى آدم) مطر (ثما اجتياه) ربه وينزل من سماء القلوب من جبال القسرة فيها من برد القهر يقلب الله ليل المعصية لمن يشاء إلى نهار الطاعة وبالعكس (والله خلق كل دابة من ماء) تقدم الكلام في الماء (فمنهم من يشى على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يشى على رجليه) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة لكن فيما يتعلق به خاصة منهما وهم صنف من الكاملين سكنوا زوايا الخمول ولم يخاطبوا الناس ولم يشتغلوا بالارشاد (ومنهم من يشى على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره منهما وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخاطبواهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمريدين بذلك أيضا (بخاق الله ما يشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يشى على أكثر كالكاملين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملكوت وما حده لكل أمة من الأمم ونوع من أنواع المخلوقات فعاملوا بعد أن عملوا في أنفسهم ما يليق بهم كل أمة وكل نوع بما حده (كل قد علم صلاته وتسبيحه) \*

وفي قوله تعالى (ويقولون آمنا بالله وبالرسول) الآيات اشارة إلى أحوال المذكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلبا وقالباً وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) اشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المسكشافات ونحوها، قال أبو عثمان : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول (وإن تطيعوه تهتدوا) وفي قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه) اشارة إلى أنه لا يذعن للبريد الاستبداد بشيء قال عبدالله الرازي قال قوم من أصحاب أبي عثمان لأبي عثمان أوصنا فقال عليكم بالاجتماع على الدين وإياكم

ومخالفة الاكابر والدخول في شيء من الطاعات الا باذنهم ومشورتهم وواسوا المحتاجين بما أمكنكم فاذا فعلتم أرجو ان لا يضيع الله تعالى لكم سعياً (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ ما فيه ، وذكر أن الشيخ في جه اعتمه كالنبي في أمته فينبغي أن يحترم في مخاطبته ويميز على غيره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قال أبو سعيد الخزاز: الفتنه اسبغ النعم مع الاستدراج، وقال الجنيد قدس سره: قسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر ، وقال بعضهم: طبع على القلوب والعذاب الاليم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولا يرجى الاخيره .

### ﴿ سورة الفرقان ٢٥ ﴾

أطلق الجمهور القول بمكيته، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقناة هي مكية الاثلاث آيات نزلت بالمدينة وهي (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفوراً رحيمًا) ، وقال الضحاك: هي مدينة الأولى إلى قوله تعالى (ولا نشورا) فهو مكي ، وعدد آياتها سبع وسبعون آية بلا خلاف كما ذكره الطبرسي والداني في كتاب العدد ، ولما ذكر جل وعلا في آخر السورة السابقة وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ ومدح المتابعين وحذر المخالفين افتتح سبحانه هذه السورة بما يدل على تعاليه جل شأنه عما سواه في ذاته وصفاته وأفعاله أو على كثرة خيره تعالى ودوامه ، وأنه أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً اطعاعاً خيره وتحذيراً من عقابه جل شأنه وفي هذه السورة أيضاً من تأكيد ما في السابقة من مدح الرسول ﷺ ما فيها فقال تبارك وتعالى: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ (١) أي تعالى جل شأنه في ذاته وصفاته وأفعاله على أموجه وأبلغه كما يشعر به اسناد صيغة التفاعل اليه تعالى وهذا الفعل لا يسند في الاغلب إلى غيره تعالى ومثله - تعالى - ولا يتصرف فلا يجي . منه مضارع ولا أمر ولا ولا في الاغلب أيضاً والافتقار قرأ أبي كما سيأتي إن شاء الله تعالى تباركت الأرض ومن حولها ، وجاء كما في الكشف تباركت النخلة أبي تعالت ، وحكي الاصمعي أن اعرابياً صعد رابية فقال لاصحابه: تباركت عليكم ، وقال الشاعر :

ه إلى الجذع جذع النخلة المباركة ه وقال الخليل : معنى تبارك تجدد ، وقال الضحاك : تعظيم وهو قريب من قريب ، وعن الحسن . والنخعي أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتكاثره وهي احدي روايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ثانيتهما أن المعنى لم يزل ، ولا يزال وتحقيق ذلك أن تبارك من البركة وهي في الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقى بركه على الأرض واعتبر فيه معنى الزوم فقيل براكه الحرب وبروؤها للمكان الذي يلزمه الابطال وسمى محبس الماء بركة كسدره ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهى في الشيء . ثبوت الماء في البركة ، وقيل : لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهى يصدر من حيث لا يحس وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة : فمن اعتبر معنى الزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال : المعنى لم يزل ولا يزال وأنحو ذلك ، ومن اعتبر معنى التزايد انقسم إلى طائفتين فطائفة جعلوه باعتبار كمال الذات في نفسها ونقصان ما سواها ففسروا ذلك

بالتعالى ونحوه وطائفة جعلوه باعتبار كمال الفعل ففسروه بتزايد الخير وتكاثره ولا اعتبار للتغير المبني على اعتبار معنى الزوم لقلّة فائدة الكلام عليه وعدم مناسبة ذلك المعنى لما بعد، ومن هناردد الجمهور المعنى بين ما ذكرناه أولا وماروى عن الحسن ومن معه، وترتيب وصفه تعالى بقوله سبحانه (تبارك) بالمعنى الاول على انزاله جل شأنه الفرقان لما أنه ناطق بعلو شأنه سبحانه وسمو صفاته وابتداء أفعاله على أساس الحكم والمصالح وخلوها عن شائبة الخلل بالكيفية وترتيب ذلك بالمعنى الثاني عليه لما فيه من الخير الكثير لأنه هداية ورحمة للعالمين، وفيه ما يتنظم به أمر المعاش والمعاد وكلا المعنيين مناسب للمقام ورجح الاول بأنه أنسب به لمكان قوله تعالى: ( ليكون للعالمين نذيرا ) فقد قال الطيبي في اختصاص النذير دون البشر سلوك طريقة براعة الاستهلال والايدان بأن هذه السورة مشتملة على ذكر المعاندين المتخذين لله تعالى ولدا وشريكا الطاعنين (في كتيبه ورسله واليوم الآخر)، وهذا المعنى يؤيد تأويل تبارك بتزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله جل وعلا لافادته صفة الجلال والهيبة وايدانه من أول الأمر بتعالیه سبحانه عما يقرب الظالمون علوا كبيرا وهو من الحسن بمكان، و(الفرقان) مصدر فرق الشيء من الشيء وعنه إذا فصله، ويقال أيضا كما ذكره الراغب فرقت بين الشيئين إذا فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر أو بفصل تدركه البصيرة، والتفريق بمعناه إلا أنه يدل على التكثير دونه، وقيل إن الفرق في المعاني والتفريق في الأجسام والمراد به القرآن واطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان أو بين الحق والباطل لما فيه من الإعجاز أو لكونه مفصولا بعبءه عن بعض في نفسه أو في الانزال حيث لم ينزل دفعة كسائر الكتب، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية في ذلك فهو مصدر بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، ويجوز أن يكون ذلك من باب هي اقبال وادبار فلا تغفل \*

والمراد بعبده نبينا محمد ﷺ وإبراده عليه الصلاة والسلام بذلك العنوان لتشريفه والايدان بكونه صلوات الله تعالى وسلامه عليه في أقصى مراتب العبودية والتنبيه على أن الرسول لا يكون لإعباد المرسل ردا على النصارى، وقيل: المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لأنها كلها فرقت بين الحق والباطل وبعده المجلس الشامل لجميع من نزلت عليهم، وأيد بقراءة ابن الزبير (على عبادته)، ولا يخفى ما في ذلك من البعد، والمراد بالعباد في قراءة ابن الزبير الرسول عليه الصلاة والسلام وأتمته، والانزال كما يضاف إلى الرسول ﷺ يضاف إلى أمته كما في قوله تعالى (لقد أنزلنا اليك) لأنه واصل اليهم ونزوله لأجلهم فكأنه منزل عليهم وإن كان إنزاله حقيقة عليه عليه الصلاة والسلام، وقيل: المراد بالجمع هو ﷺ وعبر عنه به تعظيما، وضير يكون عائدا على عبده، وقيل على (الفرقان) وإسناد الانذار اليه مجاز، وقيل على الموصول الذي هو عبارة عنه تعالى، ورجح بأنه العمدة المسند اليه الفعل والانذار من صفاته عز وجل كما في قوله تعالى (إنا كنا منذرين) وقيل على التنزيل المفهوم من (نزل)، والمتبادر إلى الفهم هو الأول وهو الذي يقتضيه ما بعد، والنذير صفة مشبهة بمعنى منذر \*

وجوز أن يكون مصدرا بمعنى انذار بالكبر بمعنى انكار وحكم الاخبار بالمصدر شهير، والانذار إخبار فيه تحريف ويقابله التبشير ولم يتعرض له لمرآفا، والمراد بالعالمين عند جمع من العالمين الإنس والجن من عاصره ﷺ إلى يوم القيامة. ويؤيده قراءة ابن الزبير للعالمين للجن والإنس وإرساله ﷺ اليهم معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكره، وكذا الملائكة عليهم السلام كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه ورد على من



خالف ذلك، وادعى بمصهم دلالة الآية عليه لان العالم ماسوى الله تعالى وصفاته العلى فيشمل الملائكة عليهم السلام، وصيغة جمع العقلاء للتغليب أو جمع بمد تخصيصه بالعقلاء •  
 ومن قال كالبارزى: إنه عليه الصلاة والسلام أرسل حتى إلى الجمادات بعد جعلها مدركة لظاهر خبر مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة لم يخصص، واكتفى بالتغليب وقائمة الارسلان للمعصوم وغير المكلف طلب اذعانها لشرفه عليه الصلاة والسلام ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا على سائر المرسلين عليهم السلام •  
 وتقديم الجار والمجرور على متعلقه للتشويق ومراعاة الفواصل وللحصر أيضا على القول الاول فى العالمين، وإبراز تنزيل الفرقان فى معرض الصلوة التى حقها أن تكون معلومة الثبوت للوصول عند السامع مع انكار الكفرة له لاجرائه مجرى المعلوم المسلم تنبيها على قوة دلائله وكونه بحيث لا يكاد يجهله أحد كقوله تعالى ( لا ريب فيه ) وكذا يقال فى نظائره من الصلوات التى ينسكرها الكفرة : وقال بعضهم : لا حاجة لما ذكر إذ يكفى فى الصلوة أن تكون معلومة للسامع المخاطب بها ولا يلزم أن تكون معلومة لكل سامع، والمخاطب بها هانها رسول الله ﷺ وهو عليه الصلاة والسلام عالم بثبوتها للوصول، وفى شرح التسهيل أنه لا يلزم فيها أن تكون معلومة، وإن تعريف الموصول كتعريف ال يكون للمعبد والجنس وأنه قد تكون صلته مهمة للتعظيم كما فى قوله :

فان أستطع أغلب وأن يغلب الهوى فثقل الذى لا قيت يغلب صاحبه

وما ذكر أولا من تنزيلها منزلة المعلوم أبلغ لكونه كناية عما ذكر مناسبة للرد على من أنكر النبوة وتوحيد الله تعالى (الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) أى له سبحانه خاصة دون غيره لا استقلال ولا اشتراكا السلطان القاهر والاستيلاء الباهر عليهما المستلزم للقدرة التامة والتصرف الكلى فيهما وفيما فيهما إيجادا واعدادا واحياء وامانة وأمرانها حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح، ومحل الموصول الرفع على أنه خير لمبتدأ محذوف، والجملة مستأنفة مقررة لما قبلها أو على أنه نعت للموصول الاول أو بيان له أو بدل منه، وما بينهما ليس باجنبي لانه من تمام الصلوة ومتعلق بها فلا يضر الفصل به بين التابع والمتبوع كما فى البحر أو جعله الرفع أو النصب على المدح بتقدير هو أو أمدح •

واختار الطيبي أن محل الرفع على الابدال وعلاه بقوله لأن من حق الصلوة أن تكون معلومة عند المخاطب وتلك الصلوة لم تكن معلومة عند المعاندين فأبدل (الذى له) الخ بيانا وتفسيرا وهو بعيد من مثله وسبحان من لا يعاب عليه شئ (وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا) أى لم ينزل أحدا منزلة الولد، وقيل أى لم يكن له ولد كما يزعم الذين يقولون فى حق المسيح وعزير. والملائكة عليهم السلام ما يقولون فسبحان الله عما يصفون، والجملة معطوفة على ما قبلها من الجملة الظرفية وكذا قوله تعالى (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ) أى ملك السموات والارض، وأفرد بالذكر مع أن ما ذكر من اختصاص ملكهما به تعالى مستلزم له قطعاً للتصريح بطلان زعم النبوة القائلين بتمدد الآلهة والرد فى محورهم وتوسيط نفى اتخاذ الولد بينهما للتنبيه على استقلاله وأصائه

والاحتراز عن توهم كونه تنمة للاول (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) أى احدثه احدثانا جاريا على سنن التقدير والتسوية حسبا اقتضته إرادته المبنية على الحكم البالغه كخلاقة الانسان من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة (فَقَدَرَهُ) أى هياه لما أراد به من الخصائص والأفعال اللاتفة به (تَقْدِيرًا ٣) بديعا لا يقادر قدره ولا يبلغ كنهه كتهيئة الانسان للفهم والادراك والنظر والتدبر في أمور المعاد والمعاش واستنباط الصنائع المتنوعة ومزاولة الأعمال المختلفة إلى غير ذلك فلا تكرر في الآية لما ظهر من أن التقدير الدال عليه الخلق بمعنى التسوية والمعبر عنه بلفظه بمعنى التهيئة وهما غيران والخالق على هذا على حقيقته ، ويجوز أن يكون الخالق مجازا بل منقولاً عرفيا في معنى الأحداث والايجاد غير ملاحظ فيه التقدير وان لم يخجل عنه ولهذا صح التجوز ويكون التصريح بالتقدير دلالة على أن كل واحد مقصود بالذات فكأنه قيل وأوجد كل شيء. فقدره في إيجاده لم يوجده متفاوتا بل أوجده متناصفا متناصبا، وقيل التقدير الثاني هو التقدير للبقاء إلى الأجل المسمى فكأنه قيل وأوجد كل شيء على سنن التقدير فادامه إلى الأجل المسمى والقول الأول مختار الزجاج وهو كما في الكشف أظهر والفاء عالية للتعقيب مع الترتيب \*

وزعم بعضهم أن في الكلام قلبا وهو على ما فيه لا يدفع لزوم التكرار بدون أحد الاوجه المذكورة كما لا يخفى، وجملة (خلق) الخ عطف على ما تقدم وفيها رد على التنوية القائلين بان خالق الشر غير خالق الخير ولا يضرب كونه معلوما عما تقدم لانها تنفيذ فائدة جديدة لما فيها من الزيادة، وقيل: هي رد على من يعتقد اعتقاد المعتزلة في أفعال الحيوانات الاختيارية. وفي ارشاد العقل السليم انها جارية بحرى الميل لما قبلها من اجل المنتظمة في سلك الصلة فان خلقه تعالى لجميع الاشياء على النمط البديع كما يقتضى استقلاله تعالى باصنافه بصفات الالوهية يقتضى انتظام كل ماسواه كائنا ما كان تحت ملكوته الفاهر بحيث لا يتخذ من ذلك شئ ومن كان كذلك كيف يتوهم كونه ولدا له سبحانه أو شريكا في ملكه عز وجل ، وذكر الطيبي أن قوله تعالى : (له ملك السموات والأرض) توطئة وتهديد لقوله سبحانه : (لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك) وأردف بقوله تعالى: (وخلق كل شئ) لما أنب كونه سبحانه بديع السموات والأرض وفاطرهما وما لكها منافع لا تتأخذ الولد والشريك قال تعالى: (بديع السموات والأرض أى يكون له ولد) الآية ، وقد يقال : إن هذه الجملة تصريح بما علم قبل ليكون التشنيع على المشركين بقوله سبحانه : (وَآتَخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ) أظهر، وضمير (اتخذوا) للمشركين المفهوم من قوله تعالى : (ولم يكن له شريك في الملك أو من المقام ، وقوله سبحانه : (نزيرا) ، وقال الكرماني : للكفار وهم مندرجون في قوله تعالى: (للعالمين) والمراد حكاية باطلهم في أمر التوحيد والتبوة وإظهار بطلانها بعد أن بين سبحانه حقيقة الحق في مطلع السورة الكريمة أى اتخذوا لأنفسهم متجاوزين الله تعالى الذى ذكر بهض شؤنه العظيمة آلهة لا يقدرون على خلق شئ من الأشياء وهم مخلوقون لله تعالى أو هم يخلقهم عبدتهم بالبحث والتصوير ، وزجج المعنى الاول بأن الكلام عليه أشمل ولا يختص بالأصنام بخلافه على الثاني ويكون التعبير بالمصارع عليه في (يخلقون) المبني للفعول اشاطة (يخلقون) المبني للفاعل مع استحضار الحال الماضية ، وزجج المعنى الثاني بأنه أنسب بالمقام لأن الذين أنذروهم نبينا ﷺ

شفاها عدة الأصنام وأن الأحكام الآتية أوفقها، نعم فيه تفسير الخلق بالافتعال كما في قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) لأنه الذي يصح نسبه لعيره عز وجل وكذا الخلق بمعنى التقدير كما في قول زهير:

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

والتبادر منه إيجاد الشيء مقدرا بمقدار كما هو المراد من سابقه، وتفسيره بذلك أيضا كما فعل الزمخشري بعيد كذا قيل: وتعقب بأنه يجوز أن يراد منه هذا التبادر والأصنام بذواتها وصورها وأشكالها مخلوقة لله تعالى عند أهل الحق لأن أفعال العباد وما يرتب عليها وينشأ منها من الآثار مخلوقة له عز وجل عندهم كما حقق

بل لو قيل بتعين هذه الإرادة على ذلك الوجه لم يبعد، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾

ليبين حالهم بعد خلقهم ووجودهم، والمراد لا يقدرون على التصرف في ضر ما ليدفعوه عن أنفسهم ولا ينفع ما حتى يجلبوه إليهم، ولما كان دفع الضر أهم أفدرا ولا يعجزهم عنه، وقيل: (لأنفسهم) ليدل على غاية عجزهم لأن

من لا يقدر على ذلك في حق نفسه فلأن لا يقدر عليه في حق غيره من باب أولى. ومن خص الأحكام في الأصنام قال: إن هذا لبيان ما لم يدل عليه ما قبله من مراتب عجزهم وضعفهم فإن بعض المخلوقين العاجزين عن

الخلق ربما يملك دفع الضر وجلب النفع في الجملة كالحبوان، وقد يقال: التصرف في الضر والنفع بالدفع والجلب على الإطلاق ليس على الحقيقة إلا لله عز وجل كما ينبي عنه قوله سبحانه عليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (قل لا أملك

لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ أي لا يقدرون

على التصرف في شيء منها بإماتة الأحياء وإحياء الموتى في الدنيا وبموتهم في الآخرة للتصريح بعجزهم عن كل واحد بما ذكر على التفصيل والتنبيه على أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع ذلك، وتقديم الموت للمناسبة

الضر المقدم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ﴾ القائلون - كما أخرجه جمع عن قتادة - هم مشركو العرب

لجميع الكفار بقرينة ادعاء إغاثة بعض أهل الكتاب له صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سمي منهم في بعض الروايات النضر بن الحرث. وعبد الله بن أمية. ونوفل بن خويلد، ويجوز أن يراد غلاتهم كهؤلاء ومن

ضامهم، وروى عن ابن عباس ما يؤيده، وروى عن الكلبي. ومقاتل أن القائل هو النضر والجمع لمشايعة

الباقيين له في ذلك، ومن خص ضميرهم بما في حيز الصلة والأيذان بأن ما نفروها به كفر عظيم، وفي كلمة (هذا) حط

لرتبة المشار إليه أي قالوا ما هذا إلا كذب مصروف عن وجهه ﴿اَفْتَرَاهُ﴾ يريدون أنه اخترعه رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينزل عليه عليه الصلاة والسلام ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ﴾ أي على افتراءه واختراعه أو على

الافك ﴿قَوْمٌ آخِرُونَ﴾ يمتنون اليهود بأن يلقوا إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبار الأمم الدارجة

وهو عليه الصلاة والسلام يعبر عنها ببارته، وقيل: هم عداس، وقيل: عائش مولى حويطب بن عبدالمزني. ويسار مولى العلاء بن الحضرمي. وجبر مولى عامر وكانوا كتابيين يقرؤون التوراة أسلوا وكان الرسول

صلى الله تعالى عليه وسلم يتعمدهم فقبل ما قيل، وقال المبرد: عنوانا بقوم آخرين المزمين لأن آخر لا يكون إلا من جنس الأول، وفيه أن الاشتراك في الوصف غير لازم ألا ترى قوله تعالى: (فئة نقاتل في سبيل الله وأخرى

(كَافِرَةٌ) (فَقَدَّ جَاءُوا) أي الذين كفروا كما هو الظاهر (ظُلْمًا) منصوب بجماء وان جاء وأتى يستعملان في معنى فعل فيتعديان تعديته كما قال الكسائي، واختار هذا الوجه الطبرسي وأشد قول طرفه :  
على غير ذنب جثته غير أنني نشدت فلم أغفل حمله معبد

وقال الزجاج : منصوب بنزع الخافض فهو من باب الحذف والايصال، وجوز أبو البقاء كونه حالا أي ظالمين، والأول أولى، والتونين فيه للتفخيم أي جاؤا بما قالوا ظلماً هائلاً عظيماً لا يقادر قدره حيث جعلوا الحق البحت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إفسكاً مفرى من قبل البشر وهو من جهة نظمه الرائق وطرازه الفائق بحيث لو اجتمعت الانس والجن على مباراته لهجروا عن الايات بمثل آية من آياته ومن جهة اشتماله على الحكم الخفية والاحكام المستتعبة للسماعات الدينية والدينية والامور الغيبية بحيث لا تناله عقول البشر ولا تحيط بفهمه القوي والقدرة، وكذا التونين في (وَزُورًا) أي وكذباً عظيماً لا يباغ غايته حيث قالوا ما لا احتمال فيه للصدق أصلاً، وسمى الكذب زوراً لازوره أي ميله عن جهة الحق والفاء ترتيب ما بعدها على ما قبلها لكن لا على أنها أمران متغايران حقيقة يقع أحدهما تقيب الآخر أو يحصل بسببه بل على أن الثاني عين الأول حقيقة وإنما الترتيب بحسب التباين الاعتباري، وقد اتفق ذلك المعنى فإن ما جاءه من الظلم والزور هو عين ما حكي عنهم لكانه لما كان مغاير له في المفهوم وأظهر منه بطلاناً ترتب عليه بالفاء ترتيب اللازم على المازوم تهويلاً لأمره كما قاله شيخ الاسلام، وقيل : ضمير (جاؤا) عائد على قوم آخرين، والجملة من مقول الكفار وأرادوا أن أولئك المعينين جاءوا ظلماً بإعانتهم وزوراً بما أعانوا به وهو كما ترى

(وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) بعد ما جعلوا الحق الذي لا يحيد عنه إفكاً مختلفاً باعانة البشر بينوا على زعمهم الفاسد كيفية الاعانة، وتقدم الكلام في أساطير وهي خبر مبتدأ محذوف أي هذه أو هو أو هي أساطير، وقوله تعالى (اَكْتَتَبَهَا) خبر ثان، وقيل : حال بتقدير قد . وتعقب بأن عامل الحال إذا كان معنوياً لا يجوز حذفه كما في المعنى، وفيه أنه غير مسلم كما في شرحه، وجوز أن يكون (أساطير) مبتدأ وجملة (اكتتبتها) الخبر ومرادهم كتبها لنفسه والاسناد مجازي كما في بنى الأمير المدينة، والمراد أمر بكتابتها أو يقال حقيقة اكتتبت أمر بالكتابة فقد شاع افتعل بهذا المعنى كاحتجم وافتصد إذا أمر بالحجامة والقص، وقيل قالوا ذلك لأنهم أنه يكتب حقيقة أو لمحض الافتراء عليه عليه الصلاة والسلام بناء على علمهم أنه لم يكن يكتب ﷺ، وقيل : مرادهم جمعها من كتب الشيء جمعه والجمهور على الأول \*

وقرأ طلحة (اكتتبتها) بنياً للفعول والأصل اكتتبتها له كاتب فحذف اللام وأفضى الفعل إلى الضمير فصار اكتتبتها إياه كاتب ثم حذف الفاعل لعدم تماق الغرض العلمى بخصوصه فبنى الفعل للفعول وأسند للضمير فانقلب مرفوعاً مستتراً بعد أن كان منصوباً بارزاً، وهذا مبنى على جواز إقامة المفعول الغير الصريح مقام الفاعل مع وجود الصريح وهو هنا ضمير الاساطير وهو الذي ارتضاه الرضى . وغيره، وجمهور البصريين على عدم الجواز وتعين المفعول الصريح للإقامة فيقال عندهم : اكتتبتها، وعليه قول الفرزدق :

ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجوداً إذا هب الرياح الزعازع  
 بنصب الرجال وعلى الأول كان حق التركيب اختيره الرجال بالرفع فان الأصل اختاره من الرجال مختار  
 وظاهر أنه إذا عمل فيه ما تقدم بصير إلى ما ذكر ﴿فَهِيَ تَمَلَّى عَلَيْهِ﴾ أي تاتي تلك الاساطير عليه بعد اكتتابها  
 ليحفظها من أفواه من يليها عليه من ذلك المكتتب لكونه أمياً لا يقدر على أن يتلقاها منه بالقرائة فالاملاء الالقاء  
 للحفظ بعد الكتابة استعاوة لا الالقاء للكتابة كما هو المعروف حتى يقال: إن الظاهر العكس بأن يقال: أمليت  
 عليه فهو يكتبها أو المعنى أراد اكتتابها أو طلب كتابتها فأمليت عليه أي عليه نفسه أو على كاتبه فالاملاء  
 حينئذ باق على ظاهره . وقراء طلحة . وعيسى تنلى بالتاء بدل الميم ﴿بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ أي دائماً أو قبل انتشار  
 الناس وحين يأتون إلى مساكنهم وعنوا بذلك أنها تملى عليه خفية لئلا يقف الناس على حقيقة الحال، وهذه  
 جراءة عظيمة منهم قائلهم الله تعالى أنى يؤفكون، وعن الحسن أن (اكتتبها) الخ من قول الله عز وجل يكذبهم  
 به، وإنما يستقيم أن لو افتتحت الهزمة في (اكتتبها) للاستفهام الذي هو في معنى الإنكار، ووجه أن يكون نحو  
 قول حضرمي بن عامر وقد خرج يتحدث في مجلس قوم وهو في حلتين له فقال جزء بن سنان بن مؤلة: والله  
 إن حضرمياً لجلد لموت أخيه إن ورثه :

أفرح أن أرزا الكرام وأن أورث زوداً (١) شهايصاً نبلاً

من آيات، وحق للحسن على ما في الكشف أن يقف على الأولين ﴿قُلْ﴾ لهم ردا عليهم وتحقياً للحق  
 ﴿أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وصفه تعالى بإحاطة علمه بجميع المعلومات الخفية والجليلة  
 المعلومة من باب أولى للايدان بانطواء ما أنزله على أسرار مطوية عن عقول البشر مع ما فيه من التعريض  
 بمجازاتهم بجناياتهم المحكية التي هي من جملة معلوماته تعالى أي ليس ذلك كما تزعمون بل هو أمر سماوى أنزله  
 الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه شيء من الاشياء وأودع فيه فنون الحكم والامرار على وجه بديع لا تحوم  
 حوله الافهام حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته وأخبركم بمغيبات مستقبلية وأمور مكنونة لا يهتدى  
 اليها ولا يوقف إلا بتوفيق الله تعالى العليم الخبير عليها، وإذا أرادوا بكرة وأصيلاً خفية عن الناس ازداد  
 موقع السر حسناء، وأما التذييل بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ فهو للتنبية على أنهم استوجبوا العذاب  
 على ما هم عليه من الجنايات المحكية لكن آخر عنهم لما أنه سبحانه أزل وأبدأ مستمر على المغفرة والرحمة  
 المستبتمتين للتأخير فكانه قيل إنه جل وعلا متصف بالمغفرة والرحمة على الاستمرار فلذلك لا يجعل عقوبتكم  
 على ما أتم عليه مع كمال استجابته إياها وغاية قدرته سبحانه عليها ولولا ذلك لصب عليكم العذاب صبا، وذكر  
 الطيبي أن فيه على هذا الوجه معنى التعجب كما في قوله تعالى: (لقد استكبروا في أنفسهم وعثوا كبيراً) ●  
 وجوز أن يكون الكلام كناية عن الاقتدار العظيم على عقوبتهم لأنه لا يوصف بالمغفرة والرحمة إلا  
 القادر على العقوبة، وفي إثارها تمييز لهم ونعي على فعلهم يعني أنكم فيما أتم عليه بحيث يتصدى لعذابكم من  
 صفته المغفرة والرحمة وليس بذلك، وقال صاحب الفرائد: يمكن أن يقال: ذكر المغفرة والرحمة بعد ذلك لأجل

(١) الشصائص جمع شصوص وهي القليلة اللبن والنبلا جمع نبيل ككرم في كريم الصغار وتطلق على الكبار أمة

أن يعرفوا ان هذه الذنوب العظيمة المتجاوزة عن الحد مغفورة ان تابوا وأن رحمته واصلة اليهم بعدها وأن لا يأسوا من رحمته تعالى بما فرط منهم مع إصرارهم على ما هم عليه من المعاداة والمخاصمة الشديدة وهو كما ترى ﴿ وَقَالُوا مَالُ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾ الخ نزلت في جماعة من كفار قريش أخرج ابن أبي اسحق . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أن عتبة . وشيبة ابني ربيعة . وأبا سفيان بن حرب . والنضر بن الحرث . وأبا البجرتي . والاسود بن المطلب . وزمعة بن الاسود . والوليد بن المغيرة . وأبا جهل بن هشام . وعبد الله بن أبي أمية . وأميمة بن خلف . والمعاصي بن وائل . ونبيه بن الحجاج . ومنبه ابن الحجاج اجتمعوا فقال بعضهم لبعض : انبثوا إلى محمد ﷺ وكلموه وخاصموه حتى تصدروا منه فبعثوا اليه أن أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فجاهم عليه الصلاة والسلام فقالوا : يا محمد إنا بعثنا اليك لنعذر منك فان كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا وإن كنت تطلب الشرف فنحن نسودك وإن كنت تريد ملكا ملكناك فقال رسول الله ﷺ : « ما بي مما تقولون ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله تعالى بعثنى اليكم رسولا وأنزل علي كتابا وأمرني أن أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم فان تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه علي أصبر لأمر الله تعالى حتى يحكم الله عز وجل بيني وبينكم قالوا : يا محمد فان كنت غير قابل منا شيئا مما عرضنا عليك فسل لنفسك سل ربك أن يبعث مملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك وسله أن يجعل لك جنانا وقصورا من ذهب وفضة تغنيك عما تنبغي فانك تقوم بالاسواق وتلمس المعاش كأنتمسه حتى تعرف فضلك ومنزلتك من ربك إن كنت رسولا كما تزعم فقال لهم رسول الله ﷺ : « ما أنا بفاعل ما أنا بالذي يسأل ربه هذا وما بعثت اليكم بهذا ولكن الله تعالى بعثنى بشيرا ونذيرا فانزل الله تعالى في قولهم ذلك (وقالوا مال هذا الرسول) الخ »

وقد سبق هنا الحكاية جنائتهم المتعلقة بخصوص المنزل عليه الفرقان بعد حكاية جنائتهم التي تتعلق بالمنزل، وما استفهامية بمعنى إنكار الوقوع ونفيه في محل رفع على الابتداء والجار والمجرور بعدها متعلق بمحذوف خبر لها، وقد وقعت اللام مفصولة عن هذا المجرور بها في خط الامام وهي سنة متبعة، رعنا بالاشارة والتعبير بالرسول الاستهانة والتهمك، وحمله (ياكل الطعام) حال من (الرسول) والعاقل فيها ماعمل في الجار من معنى الاستقرار؛ وجوز أن يكون الجار والمجرور أي أي شيء، وأي سبب حصل لهذا الزاعم أنه رسول حال كونه يأكل الطعام كما نأكل ﴿ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ لا يتبناه الارزاق كما فعله على ترجيه الانكار والنقي إلى السبب فقط مع تحقق المسبب الذي هو مضمون الجملة الحالية . ومن الناس من جوز جعل الجملة استئنافية والاولى ما ذكرناه ومرادهم استبعاد الرسالة المنافية لأكل الطعام وطلب المعاش على زعمهم فكأنهم قالوا : إن صح ما يدعيه فإياه لم يأنف حاله حالنا وليس هذا الالعمهم وركاكة عقولهم وقصور أبصارهم على المحسوسات فان تميز الرسل عليهم السلام عما عداهم ليس بامور جسمانية وإنما هو بامور نفسانية أعني ما جبلهم الله تعالى عليه من السكال كما يشير اليه قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما الهكم إله واحد) واستدل بالآية على اباحة دخول الاسواق للعلماء وأهل الدين والصالح خلاقا لمن كرهه لهم .

﴿لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَهُ الْمَلَائِكَةِ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أَوْ يُلْقِي إِلَيْهِ كِتَابًا أَوْ تَنْزِيلًا لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴿﴾ تنزل عما تقدم كأنهم قالوا: إن لم توجد الخالصة بيننا وبينه في الأكل والتعيش فهلا يكون معه من يخالف فيهما يكون رده له في الإنذار فإن لم توجد فهلا يخالفنا في أحدهما وهو طلب المعاش إن يلقى إليه من السماء كتنزير يستظهر به ويرتفع احتياجه إلى التعيش بالكلية فإن لم يوجد فلا أقل من رفع الاحتياج في الجملة باتيان بستان يتعشى بربعه كما للدهاقين والمياسير من الناس. والزمخشري ذكر أنهم عنوا بقولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق) أنه كان يجب أن يكون ملكاً ثم نزلوا عن ملكيته إلى حجة ملك له يعينه ثم نزلوا عن ذلك إلى كونه مرفوداً بكنز ثم نزلوا فافتنوا بأن يكون له بستان يأكل منه ويرتزق، قيل الجملة الأخيرة فقط تنزل منهم وما قبل استئناف جواباً عما يقال كيف يخالف حاله صلى الله عليه وسلم حالكم وبأى شيء يحصل ذلك ويتبين عنكم ولا يخفى ما فيه ونصب (يكون) على جواب التحضيض، وقرئ (فيكون) بالرفع حكاه أبو معاذ، وخرج على أن يكون معطوف على (أنزل) لأنه لو وقع موقعه المضارع لكان مرفوعاً لأنك تقول ابتداء لولا ينزل بالرفع وقد عطف عليه (يلقى) و(تكون) وهما مرفوعان وأهو جواب التحضيض على اضمار هو أى فهو يكون، ولا يجوز في مثل هذا التركيب نصب (يلقى) وتكون بالعطف على يكون المنصوب لانهما في حكم المطلوب بالتحضيض لافي حكم الجواب. ولعل التعبير أولاً بالماضي مع أن الاصل في لولا التي للتحضيض أو العرض دخولها على المضارع لأن أنزال الملك مع قطع النظر عن أن يكون معه عليه الصلاة والسلام نذيراً أمر متحقق لم ينزل مدعيه صلى الله عليه وسلم فأخرجوا الكلام حسماً يدعيه عليه الصلاة والسلام وإن لم يكن مسلماً عندهم، وفيه نوع تمكيم منهم قائلهم الله تعالى بخلاف الالتقاء وحصول الجنة، ولعل في التعبير بالمضارع فيها وإن كان هو الاصل إشارة إلى الاستمرار التجديدي كأنهم طلبوا شيئاً لا ينفد، وذكر ابن هشام في المغنى عن الهروي أنه قال بمعنى لولا للاستفهام ومثل له بمثالين أحدهما قوله تعالى (لولا أنزل إليهم ملك) ، وتعمق ذلك بأنه معنى لم يذكره أكثر النحويين، والظاهر أنها في المثال المذكور مثلاً في قوله تعالى (لولا جاؤا عليه باربعة شهداء) ، وذكر أنها في ذلك للتوبيخ والتنديم وهى حينئذ تختص بالماضي، ولا يخفى أنه ان عنى بقوله تعالى (لولا أنزل إليهم ملك) ما وقع هنا فامر كونها فيه للتوبيخ والتنديم في غاية الخفاء فتدبر، وقرأ قتادة والاعمش (أو يكون) بالياء آخر الحروف، وقرأ زيد بن علي. وحزرة. والكسائي وابن وثاب. وطالحة. والاعمش (أأكل) بالنون استناداً للقول إلى ضمير الكفر القائلين ما ذكره ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ﴾ هم القائلون الأولون وإما وضع المظهر موضع ضميرهم تسجيلاً عليهم بالظلم فيما قالوه لكونه اضلالاً خارجاً عن حد الضلال مع ما فيه من نسبته صلى الله عليه وسلم إلى ما يشهد العقل والنقل ببراهمه أو إلى ما لا يصحح أن يكون متمسكاً لما يزعمون من نفي الرسالة، وقيل: يحتمل أن يكون المراد، وقال الحكماء في الظلم منهم وأياماً كان فالمراد أنهم قالوا للمؤمنين ﴿ان تَبْعُون﴾ أى ماتبعون ﴿الْأَرْجُلَ مَسْحُورًا﴾ ﴿٨﴾ سحر فغلب على عقله فالمراد بالسحر ما به اختلال العقل، وقيل: أصيب سحره أى رثته فاختل حاله كما يقال مرسوس أى أصيب رأسه، وقيل: يسحر بالطعام وبالشراب أى ينسذى أو ذا سحر أى رثة على أن مفعول للنسب وأرادوا أنه عليه الصلاة والسلام، بشر مثلهم، وقيل أى ذا سحر بكسر السين وعوا. قائلهم الله تعالى. ساحراً، ولا يظهر على مافي البحر التفسير الأول، وذكر أ هو الانسب بحالهم ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ استعظام

للباطل التي اجترأ على التفرد بها وتعجب منها أي انظر كيف قالوا في حقل الاقاويل العجيبة الخارجة عن المقول الجارية لغرابها مجرى الامثال واخترعوا لك تلك الصفات والاحوال الشاذة البعيدة من الواقع ﴿ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۙ ﴾ فبقوا متحيزين ضلالا لا يجدون في القدرح في نبوتك قولا يستقرون عليه وإن كان باطلا في نفسه فالعالم الأول سببية وتمعاق (ضلوا) غير منوى والفاء الثانية تفسيرية أفضلوا عن طريق الحق فلا يجدون طريقا موصلا اليه فان من اعتاد استعمال هذه الباطل لا يكاد يهتدى إلى استعمال المقدمات الحقة فالفاء في الموضوعين سببية وتمعاق (ضلوا) منوى ولعل الأول أولى، والمراد نفي ان يكون ما أتوا به قادحا في نبوته ﷺ ونفي أن يكون عندهم ما يصح للقدح قطعاً على أبلغ وجه فان القدرح فيها إنما يكون في القدرح بالمعجزات الدالة عليها وما أتوا به لا يفيد ذلك أصلاً وأنى لهم بما يفيد.

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْمَعُ لَكَ قُصُورًا ۗ ۝١٠ ﴾ أي تكثر خير الذي إن شاء وهب لك في الدنيا شيئاً خيراً لك مما اقترحوه وهو أن يجمع لك مثل ما وعدك في الآخرة من الجنات والقصور كذا في الكشاف، وعن مجاهد إن شاء جعل لك جنات في الآخرة وقصرراً في الدنيا ولا يخفى ما فيه، وقيل: المراد إن شاء جعل ذلك في الآخرة، ودخات (إن) على فعل المشيئة تنبهاً على أنه لا يتلذذ ذلك إلا برحمته تعالى وأنه معلق على محض مشيئته سبحانه وليس لأحد من العباد والعباد على الله عز وجل حق لافي الدنيا ولا في الآخرة، والأول ابلغ في تبيك الكفر والرد عليهم، ولا يدرك زعم ان عطية قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) كاستعماله إن شاء الله تعالى، والظاهر أن الإشارة إلى ما اقترحوه من الكنز والجنة وخيرية ما ذكر من الجنة لما فيه من تعدد الجنة وجريان الانهار والمسكن الرفيعة في تلك الجنان بأن يكون في كل منها مسكن أو في كل مسكن ومن الكنز لما انه مطلوب لذاته بالنسبة اليه وهو إنما يطلب لتحصيل مثل ذلك وهو أيضاً أظهر في الإبهة وأملأ لعيون الناس من الكنز، وعدم التعرض لجواب الاقتراح الاول لظهور منافاته للحكمة التشريعية وربما يعلم من كثير من الآيات كذا قيل \*

وفي إرشاد العقل السليم أن الإشارة إلى ما اقترحوه من أن يكون له ﷺ جنة يأكل منها (وجنات) بدل من (خيراً) محقق لخيريته مما قالوا الآن ذلك كان مطلقاً عن قيد التعدد وجريان الانهار، وتمليق ذلك بمشيئته تعالى للايدان بأن عدم الجعل لعدم المشيئة المبنية على الحكم والمصالح، وعدم التعرض لجواب الاقتراحين الاولين للتنبية على خروجهما عن دائرة العقل واستغنائهما عن الجواب لظهور بطلاهما ومنافتهما للحكمة التشريعية وإنما الذي له وجه في الجملة هو الاقتراح الأخير فانه غير منافي للحكمة بالسكية فان بعض الانبياء عليهم السلام قد أوتوا في الدنيا مع النبوة ملكاً عظيماً انتهى، وهذا الذي ذكره في الإشارة جملة الامام الزاوي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وما ذكر أولاً استظهره أبو حيان وحكاه عن مجاهد، وحكي عن ابن عباس أنها إشارة إلى ما عيروا به من أكل الطعام والمشى في الأسواق وقال: إنه بعيد، وحكاه الامام عن عكرمة وكان في بك تخنار ما اختاره صاحب الارشاد، والظاهر أن (يجعل) مجزوم فيكون معطرفاً على محل الجزاء الذي هو جعل وهو جزاء أيضاً وقد جرى به جملة استقبالية على الاصل في الجزاء، فقد ذكر أهل المعاني أن الاصل في جملة إن الشرطية أن تكونا فعليتين استقباليتين لفظاً كما أنهما مستقبلتان معنى، والعدل عن ذلك في اللفظ لا يكون اللانكتة \*



وكان التعبير على هذا بالجمتين الماضويتين لفظاً (إن شاء جعل) الخ لزيادة تبيك الكمار فيما اقترحوا من جنسه، ولما لم يقترحوا ما هو من جنس جعل القصور لم يسلك فيه ذلك المسلك فتدبر، وقيل: كان الظاهر بعد التعبير أولاً في الجزء بالماضي أن يعبر به هنا أيضاً ولكنه عدل إلى المضارع لأن جعل القصور في الجنان مستقبل بالنسبة إلى جعل الجنان، ثم أن هذا العطف يقتضى عدم دخول القصور في الخبر المبطل منه قوله سبحانه (جنات) وكان ما تقدم عن الكشف بيان لحاصل المعنى بمعونة السياق، وجوز أن يكون رفوعاً أذممت لامة في لام (لك) لكن ادغام المثليين إذا تحرك أولهما إنما هو مذهب أبي عمرو، والذي قرأ بالتسكين من السبعة هو: حمزة، والسكاساني، ونافع. وفي رواية محبوب عنه أنه قرأ بالرفع بلا ادغام وهي قراءة ابن عامر. وابن كثير، ومجاهد، وحيد، وأبي بكر، والعطف على هذه القراءة واحتمال الادغام عند ابن عطية على المعنى في (جعل) لأن جواب الشرط موضع استئناف الأيرى أن الجملة من المبتدأ والخبر قد تقع موقع جواب الشرط وقال الزمخشري: هو معطوف على (جعل) لأن الشرط إذا كان ماضياً جاز في جوابه الجزم والرفع كقول زهير في مدح هرم بن سنان:

وإن أتاه خليل (١) يوم مسغبة يقول لا غائب مالى ولا حرم

ومذهب سيديويه أن الجواب في مثل ذلك محذوف وأن المضارع المرفوع على نية التقديم، وذهب الكوفيون، والمبرد إلى أنه هو الجواب وأنه على حذف الفاء. والتركيب عند الجمهور فصيح سائغ في النثر كالشعر، وحكى أبو حيان عن بعض أصحابه أنه لا يجوز إلا في الضرورة إذ لم يحى إلا في الشعر، وتام الكلام في تحقيق المذهب في محله، وقال الجوفى: وأبو البقاء: الرفع على الاستئناف قيل وهو استئناف نحوى، والكلام وعند له <sup>بجمله</sup> يجعل تلك القصور في الآخرة ولذا عدل عن الماضى إلى المضارع الدال على الاستقبال، وقيل: هو استئناف بياني كان قائلاً يقول: كيف الحال في الآخرة؟ فقيل: يجعل لك فيها قصورا، وجعل بعضهم على الاستئناف هذا الجعل في الدنيا أيضاً على معنى إن شاء جعل لك في الدنيا جنات ويجعل لك في تلك الجنات قصورا إن تحققت الشرطية وهو كما ترى، وقيل: الرفع بالعطف على (تجرى) صفة بتقدير ويجعل فيها أى الجنات، وليس بشيء، وقرأ عبيد الله بن موسى. وطلحة بن سليمان (ويجعل) بالنصب على اضمار أن، ووجهه على ما نقل عن السيراني أن الشرط لما كان غير مجزوم أشبه الاستفهام، وقيل: لما كان غير واقع حال المشاركة أشبه النفي، وقد ذكر النصب بعده سيديويه، وقال إنه ضعيف، وقيل: الفعل مرفوع وفتح لامة اتباعاً للام (لك) فظهير ما قيل في قوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال

من أنه فتح راء غير اتباعاً لهزمة أن وهو أحد وجهين في البيت، ونظير الآية في هذه القراءة قول النابغة:

فان يملك أبو قابوس يملك ربيع الناس والشهر الحرام

وناخذ بمدّه بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنم

فانه يروى في ناخذ الجزم والرفع والنصب (بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ) انتقال إلى حكاية نوع آخر

(١) من الخلة بالفتح وهو القرأه منه

من أباطيلهم متعلق بأمر المعاد وما قبل كان متعلقاً بأمر التوحيد وأمر النبوة ولا يضر في ذلك العود إلى ما يتماق بالسكلام السابق واختلاف أساليب الحكاية لا اختلاف المحكي، وما ألطف تصدير حكاية ما يتعلق بالآخرة ببل الاتقالية • وقوله تعالى (وَاعْتَدْنَا مَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا ١١١) الخ لبيان ما لهم في الآخرة بسببه أي هيأنا لهم ناراً عظيمة شديدة الاشتعال شأنها كيت وكيت بسبب تكذيبهم بها على ما شره به ووضع الموصول موضع ضمير هم ولو سلك من كذب بها كائناً من كان وهم داخلون في ذلك دخولا أولياً، ووضع الساعة موضع ضميرها للمبالغة في التشنيع، وهذا الاعتداد وإن كان ليس بسبب تكذيبهم بها خاصة بل يشاركه في السببية له ارتكابهم الأباطيل في أمر التوحيد وأمر النبوة إلا أنه لما كانت الساعة نفسها هي العلة القريبة لدخولهم السعير أشير بما ذكر إلى سببية التكذيب بها لدخولها ولم تعرض للإشارة إلى سببية شيء آخر؛ وقيل إن من كذب بالساعة صار كالاسم لأنك المشركين والمكذبين برسول الله ﷺ والمكذبين بالساعة أي الجاهمين للأوصاف الثلاثة لأن التكذيب بها أخص صفاتهم القبيحة وأكثر دوراناً على ألسنتهم إذ من الكفار من يشارك ويكذب برسول الله ﷺ عابه الصلاة والسلام ولا يكذب بالساعة، فالمراد من يكذب بالساعة أولئك الصنف من الكفرة وهو ما ترى • وقيل: إن قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) عطف على قوله تعالى (قالوا ما لهذا الرسول) الخ واضراب عنه إلى أهو أعجب منه على معنى أن ذلك تكذيب للرسول ﷺ وهذا تكذيب لله سبحانه. وتعالى ففي صحيح البخاري عن النبي ﷺ قال « قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك - إلى قوله تعالى - فاما تكذيبه إياي فزعم أني لا أقدر أن أعيد بما كان » وظاهره أن أعجوبة التكذيب بالساعة لأنه تكذيب لله عز وجل ، وقال بعضهم: إن الأعجوبة لأنهم أنكروا قدرة الله تعالى على الإعادة مع ما شاهدوه في الانفس والأفاق وما ارتكبر في أوامهم من أن الإعادة أهون من الإبداء وليس ذلك لأنه تكذيب الله عز وجل فانهم لم يسموا أمر الساعة إلا من النبي ﷺ فهو تكذيب له عليه الصلاة والسلام فيه ، وأنت تعلم أن في الحديث إشارة إلى ما ارتضاه وقيل: اضراب عن ذلك على معنى أنوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة وأنكروها والحال أنا قد اعتدنا لمن كذب بها سعيراً فان جرائمهم على التكذيب بها وعدم خوفهم مما أعد لمن كذب بها من أنواع العذاب أعجب من القول السابق . وتعقب بأنه لا نسلم كون الجراءة على التكذيب بالساعة أعجب من الجراءة على القول السابق بعد ظهور المعجزة ولا نسلم أن انضمام عدم الخوف بما يترتب عليه إذا كان ذلك الترتيب في الساعة المكذب بها يفيد شيئاً وفيه تأمل ، وقيل : هو اضراب عن ذلك على معنى أنوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة التي أخبر بها جميع الأنبياء عليهم السلام فالجراءة على التكذيب بها جراءة على التكذيب بهم والجراءة على التكذيب بهم أعجب من الجراءة على القول السابق . وتعقب بأن مرادهم من القول السابق نفى نبوته عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وحاشاه ثم حاشاه من الكذب في دعواه إياها لعدم مخالفة حاله ﷺ حالهم واتصافه بما زعموا منافاة للرسالة وذلك موجود ومتحقق في جميع الأنبياء عليهم السلام، فتكذيبه ﷺ لذلك تكذيب لهم أيضاً فلا يكون التكذيب بالساعة على ما ذكر أعجب من تكذيب النبي ﷺ لاشتراك التكذبيين في كونهم في حكم تكذيب السكك ، وقيل : هو متصل بقوله تعالى ( تبارك الذي إن شاء ) الخ الواقع جواباً لهم والمنفي عن الوعد بالجنات والقصور في الآخرة مسرق لبيان أن ذلك لا يجدي نفعا على طريقة قول من قال :

عرجوا لنعم فحجروا دمنة الدار ماذا تحيون من نوى وأحجار

والمعنى أنهم لا يؤمنون بالساعة فكيف يقتنمون بهذا الجواب وكيف يصدقون بتعجيل مثل ما وعدك في الآخرة، وقيل: إضراب عن الجواب إلى بيان العلة الداعية لهم إلى التكذيب، والمعنى بل كذبوا بالساعة فقصرتم أنظارهم على الحظوظ الدنيوية وظنوا أن السكراة ليست إلا بالمال وجعلوا خلو يدك عنه ذريعة إلى تكذيبك، وقوله تعالى ﴿ إِذَا رَأَيْتَهُمْ ﴾ إلى آخره صفة للسعيير والتأنيث باعتبار النار، وقيل لأنه علم للجنم كما روى عن الحسن. وفيه أنه لو كان كذلك لامتنع دخول آل عليه ولمنع من الصرف للتأنيث والعديّة. • وأجيب بأن دخول آل للمعنى الصفة وهي تدخل الاعلام لذلك كالحسن. والعباس وبأنه صرف للتناسب ورعاية الفاصلة. أو تأويله بالمكان وتأنيثه هنا للتفنن، وإسناد الرؤية إليها حقيقة على ما هو الظاهر وكذا نسبة التغيظ والزيفر فيما بعد إذ لا امتناع في أن يخلق الله تعالى النار حية متناظرة زافرة على الكفار فلا حاجة إلى تأويل الظواهر الدالة على أن لها إدراكا كهذه الآية، وقوله تعالى ( يوم نقول للجنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ) وقوله ﷺ كما في صحيح البخاري « شكت النار إلى ربها فقالت: رب أكل بعضي بعضا فاذن لها بنفسين: نفس في الشتاء ونفس في الصيف » إلى غير ذلك، وإذا صح ما أخرجه الطبراني. وابن مردويه من طريق مكحول عن أبي أمامة قال « قال رسول الله ﷺ من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من بين عيني جهنم قالوا: يا رسول الله هل للجنم من عين؟ قال: نعم أما سمعت الله تعالى يقول ( إذا رأتهم من مكان بعيد ) فهل تراهم إلا بعينين » كان ما قلناه هو الصحيح. وإسنادها إليها لا إليهم للائذان بأن التغيظ والزيفر منها لميجان غضبا عليهم عند رؤيتها لإمام ( من مكان بعيد ) هو أقصى ما يمكن أن يرى منه، وروى أنه هنا مسيرة خمسمائة عام. وأخرج آدم بن أبي إياس في تفسيره عن ابن عباس أنه مسيرة مائة عام وحكي (١) ذلك عن السدي. والكلبي. وروى أيضا عن كعب، وقيل: مسيرة سنة وحكاها الطبرسي عن الإمام أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه، ونسبه في إرشاد العقل السليم إلى السدي. والكلبي ﴿ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا ﴾ أي صرت تغيظ. ليصح تعلق السماع به. وفي مفردات الراغب الغيظ أشد الغضب والتغيظ هو اظهار الغيظ. وقد يكون ذلك مع صوت مسموع كما في هذه الآية، وقيل: أريد بالسماع مطلق الإدراك كأنه قيل: أدر كوا لها تغيظًا ﴿ وَزَفِيرًا ١٢ ﴾ هو إخراج النفس بعد مده على ما في القاموس، وقال الراغب: هو ترديد النفس حتى تنتفخ الضلوع منه وشاع استعماله في نفس صوت ذلك النفس، ولا شبهة في أنه بما يتعلق به السماع ولذا استشكلوا تعلق السماع بالتغيظ. دون الزفير فأولوا لذلك بما سمعت، وقال بعضهم: إن ما ذكر من قبيل قوله: ورايت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا

وهو بتقدير سمعوا لها وأدر كوا تغيظا وزفيرا ويعاد كل إلى ما يناسبه. ومن الناس من قال: الكلام خارج مخرج المبالغة يجعل التغيظ مع أنه ليس من المسموعات مسموعا، والتونين فيه وفي ( زفيرا ) للتفخيم. • وقد جاء في الآثار ما يدل على شدة زفيرها أعادنا الله تعالى منها، ففي خبر أخرجه ابن جرير. وابن أبي حاتم

(١) حكاها الطبرسي في مجمع البيان اه منه

بِسند صحيح عن ابن عباس أنها تزم زفرة لا يبقى أحد إلا خاف . وأخرج ابن المنذر . وابن جرير . وغيرهما عن عبيد بن عمير أنه قال في قوله تعالى ( سمعوا لها ) الخ : إن جهنم لتزفر زفرة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا تزد فرائضه حتى إن إبراهيم عليه السلام ليجنو على ركبته ويقول : يا رب لا أسألك اليوم إلا نفسي . وأخرج أبو نعيم عن كعب قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد فنزلت الملائكة صفوفًا فيقول الله تعالى لجبريل عليه السلام : أنت بجهنم فأتى بها تقاد بسبعين الف زمام حتى إذا كانت من الخلائق على قدمائهما عام زفرت زفرة طارت لها أمددة الخلائق ثم زفرت ثانية فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جنأ لركبته ثم زفر الثالثة فتبغ القلوب الحناجر وتذهل العقول فيفزع كل امرئ إلى عمله حتى إن إبراهيم عليه السلام يقول : بخلتى لا أسألك إلا نفسي ويقول موسى عليه السلام : بتناجى لا أسألك إلا نفسي ويقول عيسى عليه السلام : بما أكرمتى لا أسألك إلا نفسي لا أسألك مريم التي ولدتني ومحمد ﷺ يقول : أمتى لا أسألك اليوم نفسى فيجيبه الجليل جل جلاله إن أو لياتى من أمك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فوعزنى لأقرن عينك ثم تقف الملائكة عليهم السلام بين يدى الله تعالى ينتظرون ما يؤمرون . وهذه الاخبار ظاهرة في أن النار هي التي تزفر وأن الزفير على حقيقته .

وزعم بعضهم أن زفيرها صوت لهيبها واشتعالها ، وقيل : إن كلام من الروية والتغيظ والزفير لزبانيتها ونسبته إليها على حذف المضاف ونقل ذلك عن الجبائي ، وقيل : إن قوله تعالى ( رأيتهم ) من قوله ﷺ إن المؤمن والكافر لا تترامى نارهما وقولهم : دورهم تترامى وتتناظر كان بعضها يرى بعضا على سبيل الاستمارة بالكناية والمجاز المرسل ، وجوز أن يكون من باب التمثيل ، وأياما كان فالمراد إذا كانت برأى منهم ، وقوله سبحانه : ( سمعوا لها تغيظا ) على تشبيه صوت غليانها بصوت المعتاظ وزفيره وفيه استمارة تصريحية أو مكنية وجوز أن تكون تمثيلية ، وقد ذكر هذا التأويل المضحى مقدما له ، وذكر بعض الأئمة أن هذا مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا البنية شرطا في الحياة .

وفي الكشف الاشبه أن ذلك ليس لأن البنية شرط ومن أين العلم بان بنية نار الآخرة بحيث لا تستعد للحياة بل لأنه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر من جعل الشيء المعروف جماديته حيا ناطقا فكان خيرا على خلاف المعتاد أو الحمل على المجاز التمثيلي الشائع في كلامهم لا سيما في كلام الله تعالى ورسله عليهم السلام وإذ لاح الوجه فكن الخائف في ترك الظاهر إلى هذا أو ذلك، وفتح هذا الباب لا يجر إلى مذهب الفلاسفة كما توهم صاحب الانتصاف ولا يخالف تعبدنا بالظواهر فإن ما يدعونه أيضا ليس بظاهر انتهى ، وأنت تعلم بعد الانهاض عن المناقشة فيما ذكر أن الحمل على الحقيقة هنا أبلغ في التحويل ولعله هو من أمر الخبر على خلاف المعتاد ، وهذا إن لم يصح الخبر السابق أما إذا صح فلا ينبغي العدول عما يقتضيه وليس لأحد قول مع قوله ﷺ فاه العلم بظاهر الكتاب وخافية ( وَإِذَا الْقَوَامُهَا مَكَانًا ) أى في مكان فهو منصوب على الظرفية (منها) حال منه لأنه في الأصل صفة ، وجوز تعلقه بالقوا .

وقوله تعالى ( ضَيِّقًا ) صفة لما كانا مقيدة لزيادة شدة الكرب مع الضيق كما أن الروح مع السعة وهو السر في وصف الجنة بأن عرضها السموات والارض . وأخرج ابن أبي حاتم عن يحيى بن أسيدان رسول الله ﷺ

سئل عن قوله تعالى ( وإذا ألقوا ) الخ فقال : والذي نفسى بيده إنهم ليستكبرون في النار كما يستكبره الوعد في الحائط، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها تضيق عليهم كما يضيق الزج في الرمح •  
 وقرأ الكلبي: الأسفلون يرغمهم اللهب والأعلون يحطمهم الداخولون فيردحون، وقرأ ابن كثير (ضيقاً) يسكون الياء •  
 ﴿مُقْرَنِينَ﴾ حال من ضمير (القوا) أى إذا القوا منها مكانا ضيقا حال كونهم مقرنين قد قرنت أيديهم إلى أعناقهم بالجوامع، وقيل: مقرنين مع الشياطين في السلاسل كل كافر مع شيطانه وفي أرجلهم الأصفاذ، وحكى عن الجبائي، وقرأ أبو شيبه صاحب معاذ بن جبيل (مقرنون) بالرفع ونسبها ابن خالويه إلى معاذ، ووجهها على ما في البحر كونه بدلا من ضمير (القوا) بدل نكرة من معرفة ﴿دَعَا هُنَالِكَ﴾ أى في ذلك المكان الهائل ﴿ثُبُوراً ١٣﴾ أى هلاكاً كما قال الضحاك. وقادة وهو مفعول (دعوا) أى نادوا ذلك فقالوا: يا ثبوره على معنى احضر فهذا وقتك، وجعل غير واحد النداء بمعنى التني فيتمنون الهلاك ليسلبوا ما هو أشد منه كما قيل أشد من الموت ما يتمنى معه الموت •

وجوز أبو البقاء نصب (ثبورا) على المصدرية لدعوا على معنى دعوا دعاء، وقيل: على المصدرية لفعل محذوف ومفعول (دعوا) مقدر أى دعوا من لا يجيبهم قائلين ثبورا ثبورا وكلا القولين كما ترى، ولا اختصاص لدعاء الثبور بكفرة الانس فانه يكون للشيطان أيضا. أخرج أحمد وابن أبي شيبه. وعبد بن حميد. والبخاري. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. وابن مردويه. والبيهقي في البعث بسند صحيح عن أنس قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن أول من يكسى حلة من النار إبليس فيضعها على حاجبيه ويسحبها من خلفه وذريته من بعده وهو ينادى يا ثبوره ويقولون يا ثبورهم حتى يقف على النار: فيقول يا ثبوره ويقولون يا ثبورهم» الحديث، وفي بعض الروايات أن أول من يقول ذلك إبليس ثم يتبعه أتباعه، وظاهره شمول الاتباع كفرة الانس والجن، ولا يتوهم اختصاص ذلك ببعض كفرة الانس بناء على داقيل: إن الآية نزلت في أبي جهل. وأصحابه لما لا يخفى، وقوله تعالى: ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً﴾ على تقدير قول إما منصوب على أنه حال من فاعل (دعوا) أى دعوا مقولا لهم ذلك حقيقة كما هو الظاهر بأن مخاطبتهم الملائكة لتنبئهم على خلود عذابهم وأنهم لا يجابون إلى ما يدعون أو لا ينالون ما يتمنون من الهلاك المنجي أو تمثيلا لهم وتصويرا لحالهم بحال من يقال له ذلك من غير أن يكون هناك قول وخطاب لما قيل أى دعوه حال كونهم أحقاء بأن يقال لهم ذلك، وإما لا محل له من الاعراب على أنه معطوف على ما قبله أى إذا القوا منها مكانا ضيقا دعوا ثبورا) فيقال لهم: لا تدعوا الخ، أو على أنه مستأنف وقع جوابا عن سؤال مقدر ينسحب عليه الكلام كأنه قيل: فماذا يكون عند دعائهم المذكور؟ فقيل: يقال لهم ذلك، والمراد به إقناطهم عما علقوا به أطماعهم. من الهلاك وتنبئهم على أن عذابهم الملقى لهم إلى ذلك أبدى لاختصاص لهم منه على أبلغ وجه حيث أشار إلى أن المخلص مما هم فيه من العذاب عادة غير مخلص وما يخلص غير يمكن فكأنه قيل: لا تدعوا اليوم هلاكا واحدا: لا يخلصكم ﴿وَأَدْعُوا ثُبُوراً﴾ وهلاكا (كثيرا ١٤) لا غاية لكثرة لتخلصوا به وأنى بالهلاك الكثير •

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره تعددت الاسباب والموت واحد وهذا معنى دقيق لم أعلم أن أحدا ذكره ، وقبل : وصف الثبور بالكثرة باعتبار كثرة الاعاظ المشعرة به فكأنه قيل : لا تقولوا يا ثبوراه فقط وقولوا يا ثبوراه ياهلاكاه يا بلاءه الهفاه إلى غير ذلك وهو كما ترى وقال شيخ الاسلام : وصفه بذلك بحسب كثرة الدعاء المتعلق به لا بحسب كثرة في نفسه فان ما يدعونه ثبور واحد في حد ذاته لكننه كلما تعلق به دعاء من تلك الأدعية الكثيرة صار كأنه ثبور مغاير لما تعلق به دعاء آخر ، وتحقيقه لا تدعوه دعاء واحدا ودعوه أدعية كثيرة فان ما أنتم فيه من العذاب لعابية شدته وطول مدته مستوجب لتكرير الدعاء في كل آن ، ثم قال : وهذا أدل على فظاعة العذاب وهو له من جعل تعدد الدعاء وتجده لتعدد العذاب بتعدد أنواعه وألوانه أو لتعددته بتجدد الجلود كما لا يخفى ، وأما ما قيل من أن المعنى إنكم وقعتم فيما ليس ثبوركم فيه واحدا وإنما هو ثبور كثير اما لأن العذاب أنواع واللوان كل نوع منها ثبور لشدته وفضاعته أو لأنهم كلما فضجت جلودهم بدلوها جلودا غير هافلا غاية هلاكهم فلا يلائم المقام كيف وهم إنما يدعون هلاكاً ينهى عذابهم وينجيهم منه فلا بد أن يكون الجواب إقناطهم عن ذلك ببيان استحاله ودوام ما يوجب استدعاء من العذاب الشديداً انتهى ، وتعقب القول بأن وصف الثبور بالكثرة بحسب كثرة الدعاء بأنه لا يناسب النظم وكذا كونه بحسب كثرة الاعاظ المشعرة بالثبور لأنه كان الظاهر أن يقال دعاء كثيراً ، وأما قيل الخ فهو لا يخلو عن بحث فتأمل •

وحكى على بن عيسى ما تبرك عن هذا الأمر أى ما صرفك عنه ، وجوز أن يكون الثبور في الآية من ذلك كأنهم ندموا على ما فعلوا فقالوا : واصرفه عن طاعة الله تعالى كما يقال : واندماها فاجيبوا بما أجيبوا ، وتقيد النهى والأمر باليوم لمزيد التحويل والتفضيح والتنبيه على أنه ليس كسائر الأيام المعهودة التي يخص من عذابها ثبور واحد ، ويجوز أن يكون ذلك لتذكيرهم بالساعة التي أصابهم ما أصابهم بسبب التكذيب بها فقيه زيادة إبلاهم ، وقرأ عمر بن محمد (ثبوراً) بفتح التاء في ثلاثها وفعل بفتح الفاء في المصادر قليل نحو القفول •

(قُلْ) تقريماً لهم وتهكياً بهم وتحسيراً على ما فاتهم ﴿ اذْكَ ﴾ إشارة إلى ما ذكر من السعير باعتبار اتصافها بما فصل من الأحوال الهائلة فإنها التي كثيراً ما تقابل الجنة ، وما فيه من معنى البعد للاشعار بكرهها في الغاية القاصية من المهول والفظاعة ، وقيل : إشارة إلى ما ذكر من الجنة والسكنى في قولهم : أو يلقى إليه كنز الخ •

وقيل : إلى الجنة والقصور المجمولة في الدنيا على تقدير المشيئة وكلا القولين لا يعول عليهما لاسباب الأخير أى اذك الذي ذكر من السعير التي اعدت لمن كذب بالساعة وشأنها كيت وكيت وشأن أهلها ذيت ذيت ﴿ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ أى وعدها المتقون لأن وعد تعدى لمفعولين وهذا المحذوف هو العائد على المرصول ، وإضافة الجنة إلى الخلد إن كانت نسبة الاضافة معلومة للدح فان المدح يكون بما هو معلوم ، وإن لم تكن معلومة فلا فائدة لخلود الجنة ، ولا يخدشه قوله تعالى : (خالدین) بعد لأنه للدلالة على خلود أهلها لا لخلودها في نفسها وإن تلازما أو أن ذلك للتمييز عن جنات الدنيا ، وقيل : إن جنة الخلد علم كجنة عدن ، والمراد بالمتقين المتصفون بطلق التقوى بالمرتبة الثانية أو الثالثة منها فقط ، ويدل عليه مقابلتهم بالكافرين في النظم الكريم ، وقيل : يجوز أن يراد الكاملون في التقوى ووعدها بإيام وعد دخولها ابتداء دون

سبق عذاب وهو مختص بهم وليس بذاك، والترديد والتفضيل في (خير) مع أنه لاشك في أنه لاخيرية في السعير للتحكم والتقريب كما أشرنا إليه ۰

وقال ابن عطية: حيث كان الكلام استفهاما جاز فيه، جرى لفظه التفضيل بين الجنة والسعير في الخبر لأن الموقف جائز له أن يوقف محاوره على ما شاء، ابرى هل يجيبه بالصراب أو بالخطأ، وإنما منع سيوية وغيره من التفضيل إذا كان الكلام خبرا لأن فيه مخالفة الواقع، وأما إذا كان استفهاما فذلك سائق، وقال أبو حيان: إن (خير) هنا ليس للدلالة على الافضلية بل هو على ما جرت به عادة العرب في بيان فضل الشيء، وخصوصيته بالفضل دون مقابلة كقول حسان: \* فشرخا لخيرك الفدا. \* وقرولهم الشقاء، احب اليك أم السعادة والعسل احلى من الخلل، وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام (السجن احب إلى) ولا اختصاص لذلك في استفهام أو خبره ۰ وما ذكر من أمثلة الخبر يرد على ابن عطية إلا أن يقيد الخبر الذي ادعى منع سيوية فيه بما لم يكن الحكم فيه واضحا، أما إذا كان الحكم فيه واضحا للسامع بحيث لا يتخلج في ذهنه ولا يتردد في الافضل فان التفضيل يجوز فيه، وقد تقدم تحقيق الكلام في هذا المقام وما أشرنا إليه هنا أولى بالاعتبار بما أشار ابن عطية وأبو حيان إليه \* (كَانَتْ) تلك الجنة ﴿لَهُمْ﴾ أى في علم الله تعالى أوفى اللوح أو المراد تكون على أنه وعد من أكرم الاكرمين عبر عنه بالماضى على طريق الاستمارة لتحقيق وقوعه فانه سبحانه لا يخلف الميعاد، وجوز أن يكون هذا باعتبار تقدم وعده تعالى في كتبه وعلى لسان رسله عليهم الصلاة والسلام إياهم بها ﴿جَزَاءً﴾ على أعمالهم بمقتضى الوعد لا بالايجاب ﴿وَصَيْرَاهُمْ﴾ بنقلون إليه، ولم يكتب بقوله تعالى (كانت لهم جزاء) لعدم استلزامه ذلك فقد يشيب الملك في الدنيا انسانا ببستان مثلا ولا يراه فضلا عن أن يسكن فيه، وجملة (كانت لهم) الخ على ما ذكره الطبرسي في موضع الحال من الضمير المحذوف العائد على الموصول في (وعد المتقون) بتقدير قد أو بدونه، وجوز أن تكون بدلا من (وعد المتقون) وتفسيرا له، وأن تكون استئنافا في موضع التعليل \*

وذكر الزمخشري ما يشعر بأن هذه الجملة تذييل لتذكير النعمة بما حولهم الله تعالى وطيب عيشهم في ذلك المكان الرافع على وجه يتضمن ضد ذلك لاضدادهم فكأنه قيل كانت لهم جزاء موفورا لا يدخل تحت الوصف ومصيرا أى مصيرا لا يقادر قدره وليس كمصير الكفرة المشار إليه بقوله سبحانه (وإذا لقوا منها مكانا ضيقا) ويعلم منه فائدة ذكر المصير مع ذكر الجزاء فتأمل، وقوله سبحانه ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ قيل استئناف وقع جوابا لسؤال النشأ بمقابلة حيث أفاد أن الجنة مسكن لهم والسكن في دار يحتاج إلى أشياء كثيرة لتطيب نفسه بسكنائها فكأن سائلا يقول: ما لهم إذا صاروا إليها وسكنوا فيها؟ فقيل لهم فيها ما يشاؤون، وقال الطبرسي: الجملة في موضع الحال من قوله تعالى (المتقون) وما هو صلة مبتدأ والعائد محذوف (لهم) خبره (فيها) متعلق بما يتعلق به أى كأن لهم فيها الذى يشاؤون من فنون الملاذ والمشتريات وأنواع النعيم الروحاني والجسماني، ولعل كل فريق منهم يقتنع بما أبيع له من درجات النعيم ويرى ما هو فيه ألد الأشياء ولا تمتد أعناق مغموم إلى ما فوق ذلك من المراتب العالية ولا يخاطر بباله ما يخاطر طلبه ولا يتأق له فلا يشاء آحاد المؤمنين رتبة الانبياء عليهم السلام ولا يعترضون للشفاقة لمن كتب عليه الخلود في النار ۰ مثلا فلا يلزم الحرمان ولا تساوى مراتب أهل الجنان، وعلى ضد هؤلاء ۰ فيما ذكر أهل النار فقد قال سبحانه فيهم (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) ۰

(عَالِدِينَ) حال من أحد ضمائرهم على ما قبل وظاهره عدم الترجيح، وقال بعض الافاضل: جملة حالا من الاول يقتضى كونها حالا مقدره ومن الثالث يوم تقييد المشيئة بها فخير الامور اوسطها، ورجح بعضهم الثالث لقربه والتقييد غير محمل بل مهم، وجوز كونها حالا من المتقين ولا يخفى حاله، وللبعض الاجلة ههنا كلام فيه بحث ذكره الحصى فى حواشى التصريح فليراجع (كَانَ) أى الوعد بما ذكر أو الموعدود المفهوم من الكلام فيشمل الوعد بالجنة وبحصول ما يشاؤون لهم فيها وبالخلود على الاول والجنة وحصول المرادات والخلود الموعدود بها على الثانى، وقال بعضهم: الضمير للخلود، وآخر لحصول ما يشاؤون لهم فيها أو له ولكن الجنة جزاء ومصيرا، والافراد باعتبار ما ذكر ويغنى عنه ما سمعت، والاكثرون على أنه لما يشاؤون وهو اسم كان وقوله تعالى (عَلَى رَبِّكَ) متعلق بها أو بحذوف وقع حالا من قوله سبحانه (وَعَدَاءٌ) وهو خبرها، ولم يجوز تعلق الجاربه سواء كان باقيا على مصدرته أو مؤولا باسم المفعول أى موعدا لما علمت من الخلاف فى مرجع الضمير بناء على منع تقديم معمول المصدر عليه وإن كان مؤولا بغيره أو كان المقدم ظرفا فيه خلاف، وجوز أن يكون (على ربك) متعلقا بحذوف هو الخبر (وعدا) مصدر امؤ كدا، والظاهر أن يجعل هو الخبر أى كان ذلك وعدا أو موعدا (مَسْئُولًا ١٦٦) أى حقيقا أن يسئل ويطلب لكونه بما يتنافس فيه المتنافسون أو سببا لحصول ذلك فمسئولته كناية عن كونه أمرا عظيما، ويجوز أن يراد كون الموعدود مسئولا حقيقة بمعنى يسأله الناس فى دعائهم بقولهم (ربنا وآتانا وعدتنا على سلك)، وقال سعيد بن أبى هلال: سمعت أبا حازم رضى الله تعالى عنه يقول: إذا كانت يوم القيامة يقول المؤمنون: ربنا عملنا لك بما أمرتنا فاجز لنا ما وعدتنا فذلك قوله تعالى: (وعدا مسئولا) •

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق سعيد هذا عن محمد بن كعب القرظى أنه قال فى الآية: إن الملائكة عليهم السلام لتسأل ذلك فى قولهم (ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم) والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفه ﷺ والاشعار بانه عليه الصلاة والسلام هو الفائز بمقام الوعد الكريم. واستشكلت الآية على مذهب الاشاعرة لأنها تدل على الوجوب على الله تعالى لمسكان (على) وعدمه لا يجب عليه سبحانه شئ لاستلزام ذلك سلب الاختيار وعدم استحقاق الحمد، وأجيب بأن الوجوب الذى تدل عليه الآية وجوب بمة تقتضى الوعد والممتنع لإيجاب الاجزاء والقسر من خارج لانه السالب للاختيار الموجب للفسدة دون إيجابه تعالى على نفسه شيئا بمقتضى وعده وكرمه فانه مسبوق بالارادة والوجوب الناشئ من الارادة لا يتنافى الاختيار، وهذا ظاهر إذا كان الوعد حادثا وأما إذا كان قديما فالسابقة والمسبوبة بحسب الذات وذلك لا يستلزم الحدوث، أو يقال: الحادث بالارادة تعلقه بالموعدود به فافهم (ويوم يحشرهم) نصب على أنه مفعول لمضمر مقدم معطوف على قوله تعالى (قل أذلك) الخ أى قبل لهم ذلك وأذكر لهم بعد التقريع والتحسير يوم يحشرهم الله عز وجل، والمزاد تكبيرهم بما فيه من الحوادث الهائلة على ما سمعت فى نظائره أو على أنه ظرف لمضمر مؤخر قد حذف للتنبيه على حال هولاء وفضاعة ما فيه والايذان بأن العبارة لا تحيط ببيان أى ويوم يحشرهم يكون من الاحوال والاهوال ما لا ينى ببيانه المقال •



وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر . وكثير من السبعة ( نحشرم ) بنون العظمة بطريق الالتفات من الغيبة إلى التكلم . وقرأ الاعرج ( يحشرم ) بكسر الشين ، قال صاحب اللوامح : في كل القرآن وهو القياس في الافعال المتعدية الثلاثية لأن يفعل بضم العين قد يكون من اللازم الذي هو فعل بضمها في الماضي ، وقال ابن عطية : وهي قابلة في الاستعمال قوية في القياس لأن يفعل بكسر العين في المتعدى أقيس من يفعل بضم العين ، وفيه كلام ذكره أبو حيان في البحر ﴿ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَظْفٌ عَلَى مَفْعُولٍ ﴾ ( يحشرم ) وليست الواو اللامية وجوز ذلك أبو البقاء ، والمراد بالموصول عند الضحاک . وعكرمة . والكلبي الاضنام بناء أن السياق فيها وينظفها الله تعالى الذي لا يعجزه شيء ، وقيل : تتكلم بلسان الحال وليس بذلك • وأخرج جماعة عن مجاهد أن المراد به الملائكة . وعيسى . وعزير . واضرابهم من العقلاء الذين عبدوا من دون الله سبحانه وتعالى وهو قول الجمهور على ما في البحر لأن السؤال والجواب يقتضيانه لاختصاصهما بالعقلاء عادة وإن كان الجاد ينطق يومئذ . وجاء فيما يشبه الاستفهام الآتي النص عليهم نحو قوله تعالى : ( ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ) وقوله سبحانه ( أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ) والظاهر أن المراد - بما - على هذا القول العقلاء المعبودون الذين ليس منهم إضلال كالملائكة والانبياء عليهم السلام لاما يشملهم والشياطين مثلاً فإن الجواب يأتي ذلك بظاهره كما لا يخفى ، وأطلقت ( ما ) على العقلاء إما على أنها تطاق عليهم حقيقة أو مجازاً أو باعتبار الوصف كأنه قيل : أو معبودهم ، وقال بعض الاجلة : المراد ما يسم العقلاء وغيرهم إما لأن كلمة ما موضوعة للكل كما بنى عنه أنك إذا رأيت شبحاً من بعيد تقول : ما هو؟ أو لأنه أريد بها الوصف فلا تختص حينئذ بغير العقلاء كما إذا أريد بها الذات أو لتغليب الأصنام على غيرها ما تنبيه على عدمهم عن استحقاق العبادة وتزليلهم في ذلك منزلة من لا علم ولا قدرة أو اعتباراً لغاية عبادتها وكثرتهم ( فَيَقُولُ ) أي الله عز وجل للمعبودين من دونه اثر حشر الكل تقريراً للعبدة وتبكياتهم • وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر ( فنقول ) بنون العظمة أيضاً ، ومن قرأ بمن عداهم هناك بالنون وهنا بالياء كان على قرأته هنا التفتاناً من التكلم إلى الغيبة ، وفي نون العظمة هناك إشارة إلى أن الحشر أمر عظيم • ﴿ مَا أَنْتُمْ إِلَّا عِبَادِي هَؤُلَاءِ ﴾ بأن دعوتهم إلى عبادتكم وإضافة ( عبادي ) قيل للترحم أو لتعظيم جرمهم لعبادة غير خالقهم أو لتعظيم أمر إضلالهم بدعوتهم إلى عبادتهم مع كونهم عباداً لله عز وجل ( هؤؤلاء ) بدل منه ، وجوز أن يكون نعتاً له ﴿ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ۚ ﴾ أي عن السبيل بأنفسهم لا خلاصهم بالنظر الصحيح واعراضهم عن المرشد من كتاب أو رسول فحذف الجار وأوصل الفعل إلى المفعول كقولہ تعالى ( وهو يهدي السبيل ) والأصل إلى السبيل أو للسبيل • وذكر بعض الاجلة أنه لم يقل عن السبيل للبالغة فإن ضله بمعنى فقدته وضل عنه بمعنى خرج عنه . والاول ابلغ لانه يومئذ لا وجود له رأساً ، وتقديم الضميرين على الفعلين لما أن المراد بالسؤال التقريري هو المتصدى للفعل لانفسه ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية السؤال كأنه قيل : فماذا قالوا في الجواب ؟ فقيل قالوا : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ وكان الظاهر أن يعبر بالمضارع لمكان ( يقول ) اولاً ، وكان

العدول إلى الماضي للدلالة على تحقق التنزيه والتبرئة وأنه حالهم في الدنيا ، وقيل : للتنبيه على أن إجابته بهذا القول هو محل الاهتمام فإن بها التبيك والالزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها ، وسبحان إله التعجب مما قيل لهم إما لأنهم جمادات لاقدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظون وإما هو كناية عن كونهم موسومين بتساويحه تعالى وتوحيده فكيف يتأتى منهم إضلال عباده وإما هو على ظاهره من التنزيه والمراد تنزيهه تعالى عن الأضداد ، وهو على سائر الأوجه جواب إجمالي إلا أن في كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين ، وقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا ﴾ الخ كالتأكيد لذلك والتفصيل له .

وجمل الطائي قولهم : ( سبجانك ) توطئة وتمهيد للجواب لقولهم : ( ما كان ) الخ أي ماصح والاستقام لنا ﴿ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أي أولياء على أن ( من ) مزيدة لتأكيد النفي . ويحسن زيادتها بعد النفي والمنقضي وإن كان ( كان ) لكن هذا معمول معمولها فينسخ النفي عليه . والمراد نفي أن يكونوا هم مضلهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا : ماصح والاستقام لنا أن تتخذ متجاوزين إياك أولياء تعبدهم لما بنا من الحالة المنافية له فإني يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذنا وليا ، وجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فإن الولي كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أي أتباعه . وقرأ أبو عيسى الأسود القارئ ( ينبغي ) بالبناء للفعول . وقال ابن خالويه : زعم سيبويه أن ذلك لغة . وقرأ أبو الدرداء . وزيد بن ثابت . وأبو رجاء . ونصر بن علقمة . وزيد بن علي . وأخوه الباقر رضي الله تعالى عنهما . ومكحول . والحسن . وأبو جعفر . وحفص بن عبيد . والنخعي . والسلمي . وشيبة . وأبو بشر . والزعفراني ( يتخذ ) مبني للفعول . وخرج ذلك الزحشرى على أنه من اتخذ المتعدى إلى مفعولين والمفعول الأول ضهير المتكلم القائم مقام الفاعل والثاني « من أولياء » ومن تبعية لازمة أي أن يتخذونا بعض الأولياء ، ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لا تزاد في المفعول الثاني ، وعلة في الكشف بانه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك ، ومراده أنه إذا كان محمولا لا يراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك في الإرادة فلا يرد زيد حيوان فإن المحمول باق على عمومته مع خصوص الموضوع ، وقيل : مراده أن الاختلاف لا يناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك . والزحشرى لما نبي كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعض جاء الاشكال في تنكير « أولياء » فاجاب بانه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتبويج على الحقيقة \*

وقال السجستاني : المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فإن الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرًا ومخدوما . والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لأنك تقول : ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولى لأن من إتمام دخلت لأنها تنفي واحدا في معنى جميع ويقال : مامن أحد قائما ومامن رجل محبا لما يضره ولا يقال : ما قائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولو جاز هذا لجاز في « فما منكم من أحد عنه حاجزين »

مامنكم أحد عنه من حاجزين . وأجاز الفراء هذه القراءة عن ضعف وزعم أن (من أولياء) هو الاسم وما في «يتخذ» هو الخبر كأنه يجعله على القلب انتهى •

ونقل صاحب المطلع عن صاحب النظم أنه قال : الذي يوجب سقوط هذه القراءة أن من لا تدخل إلا على مفعول لامفعول دونه نحو قوله تعالى «وما كان لله أن يتخذ من ولد» فإذا كان قبل المفعول مفعول سواء لم يحسن دخولها كما في الآية على هذه القراءة . ولا يخفى عليك أن في الإقدام على القول بانها خطأ أو ساقطة مع روايتها عن سمعت من الأجلة خطرا عظيما ومنشأ ذلك الجهل ومفاسده لا تحصى . وذهب ابن جنى إلى جواز زيادة من في المفعول الثاني فيقال : ما اتخذت زيدا من وكيل على معنى ما اتخذته وكلا أى وكيل كان من أصناف الوكلاء . ومعنى الآية على هذا المنوال ما يذنب لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أى أولياء أى ما يقع عليه اسم الولاية . وجوز أن يكون «يتخذ» على هذه القراءة ماله مفعول واحد «ومن دونك» صلة «ومن أولياء» حال «من» زائدة وعزا هذا في البحر إلى ابن جنى . وجوز بعضهم كون (يتخذ) في القراءة المشهورة من اتخذ المتعدى لمفعولين ، وجعل أبو البقاء على هذا «من أولياء» المفعول الأول بزيادة من ومن دونك «المفعول الثاني وعلى كونه من المتعدى لوأحد يكون هذا حالا .

وقرأ الحجاج «أن يتخذ من دونك أولياء» فبلغ عاصما فقال : مقت المخدج أو ما علم أن فيها من . وقوله تعالى :

﴿وَلَسَنَ مَعْتَمِرِينَ وَأَبَاهُمْ﴾ الخ استدراك مسوق لبيان أنهم هم الضالون بعد بيان تزهمهم عن إضلالهم على أبلغ وجه كما سمعت ، وقد نعى عليهم سوء صنيعهم حيث جعلوا أسباب الهداية أسبابا للضلالة أى ما أضلناهم ولكن متعمتهم وآبائهم بأنواع النعم ليعرفوا حقها ويشكروها فاستغفروا في الشهوات وانهمكروا فيها ﴿حَتَّى تَسْأَلَ الدَّكَرَ﴾ أى غفلوا عن ذكرك والإيمان بك أو عن توحيدك أو عن التذكر لنعمك وآيات ألوهيتك ووحدةك . وفي البحر الذكر ما ذكر به الناس على السنة الأنبياء عليهم السلام أو المكتتب المنزلة أو القرآن ، ولا

يخفى ما في الأخير إذا قيل : بعموم الكفار والخير عنهم في الآية وشتمهم كفار هذه الأمة وغيرهم ﴿وَرَأَوْا﴾ أى فى عليك الأزل المتعلق بالأشياء على ما هي عليه فى أنفسها أو بما يصدر عنهم فيما لا يزال باختيارهم وسوء استعدادهم من الأعمال السيئة ﴿قَوْمًا بُورًا ١٨﴾ هالकिन على أن (بورا) مصدر وصف به الفاعل مبالغة ولذلك يستوى فيه الواحد والجمع ، وأنشدوا :

فلا تكفروا ما قد صنعنا إليكم وكافوا به فالكفر بور لصانعه

وقول ابن الزبيرى : يارسول الملك إن لسانى رائق ما فقت إذ أنا بور

أوجع بأثر كمود فى عائد (١) وتفسيره بهالकिन رواه ابن جرير . وغيره عن مجاهد ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن نافع بن الأزرق سأل عن ذلك فقال : هلكى بلفظة عمان وهم من اليمن ، وقيل : بورا فاسدين فى لغة الأزدو يقولون : أمر بأثر أى فاسد وبارت البضاعة إذا فسدت . وقال الحسن : بورا لاخير فيهم من قوهم : أرض بور أى متعطلة لآبات فيها ، وقيل : بورا عميان الحنق ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله على ما قال أبو السمود •

(١) وهى الحديثة النتاج من الطبا ، والأبل والخيل اهـ •

وقال الخفاجي: هي حال بتقدير قد أو معطوفة على مقدر أي كفروا وكانوا أو على ما قبلها، وقد شنع الزمخشري بما ذكر من السؤال والجواب على أهل السنة فقال: فيه كسر بين لقول من يزعم أن الله تعالى يضل عباده على الحقيقة حيث يقول سبحانه للمعبودين من دونه: أنتم أضللتم أم هم ضلوا بانفسهم فبغير وزن من اضلالهم ويستعبدون به أن يكونوا مضلين ويقولون: بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء. وآبائهم تفضل جواد كريم فخلعوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاكهم فإذا برأت الملائكة والرسول عليهم السلام أنفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه فهم لرهبهم الغنى العدل أشد تبرئة وتزبها منه. ولقد زهوه تعالى حين أضفوا اليه سبحانه التفضل بالنعمة والتمتع بها وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبورار إلى الكفرة فشرحوا الاضلال المجازي الذي أسنده الله تعالى إلى ذاته في قوله سبحانه (يضل من يشاء) ولو كان سبحانه هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أن يقولوا بل أنت أضللتم انتهى. وأجاب صاحب الفرائد عن قوله: فبغير وزن من اضلالهم الخ بانهم إمامتير والآنهم يستحقون العذاب باضلالهم ولم يكن منهم فوجب عليهم أن يقولوا ذلك ليندفع عنهم ما يستحقون به من العذاب وذلك أنهم مسؤولون عما يفعلون والله عز وجل لا يسأل عما يفعل فيلحق بهم نقصان إن ثبت عليهم ولا يمكن لحوقه به تعالى لأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعن قوله: ولقد زهوه حيث أضفوا الخ بأن قولهم ولا يكن معتهم الخ لا يتنافى نسبة الاضلال اليه سبحانه على الحقيقة وأيضاً ما يؤدي إلى الضلال إذا كان منه تعالى وكان معلوما له عز وجل أنهم يضلون به كان فيه مافي الاضلال بالحقيقة فوجب على مذهبه أنه لا يجوز عليه سبحانه مع أنهم نسبوه اليه سبحانه، وعن قوله: ولو كان تعالى هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أنت أضللتم بأن هذا غير مستقيم لأنه تعالى ما أسألهم الا عن أحد الامرين وما ذكر لا يصح جواباً له بل هو جواب ان قال: من أضلهم انتهى، وذكر في الكشف جواباً عن الاخير أنه ليس السؤال عن تعيين من أضل لأنه تعالى عالم به وإنما هو سؤال تقرير على نحو «أأنت قلت للناس» فلو قالوا: أنت أضللتم لم يطابق وإنما الجواب «أجابوا به كما أجب عيسى عليه السلام بقوله «سبحانك ما يكون لي» الخ وقد اقتدى بالامام في ذلك، وذكر أيضاً قبل هذا الجواب أنه لوقيل: إن في «معتهم وآبائهم» ما يدل على أنه تعالى الفاعل الحقيقي للاضلال وأنه لا ينسب اليه سبحانه أدباً لكان وجهها ولا ينبغي أن يكون ذلك بعد التسليم المقصود من الجواب بمعتهم الخ بأن يكون المراد الجواب بانتم أضللتم لكن عدل عنه إلى مافي النظم الجليل أدباً لأن الجواب بذلك مما لا يقتضيه السياق كما لا يخفى ه وقال ابن المنير: إن جواب المسؤلين بما ذكر يدل على معتقد الموافق لما عليه أهل الحق لأن أهل الحق يمتقدون أن الله تعالى وإن خلق الضلال إلا أن للعباد اختياراً فيه وعندهم أن كل فعل اختياري له نسبتان إن نظر إلى كونه مخلوقاً فهو منسوب إلى الله تعالى وإن نظر إلى كونه مختاراً للعبدهو منسوب للعبد وهؤلاء المجبيون نسبته للنسيان أي الانهماك في الشهوات الذي يشأ عنه النسيان إلى الكفرة لأنهم اختاروه لانفسهم فصدقت نسبتة اليهم ونسبوا السبب الذي اقتضى نسيانهم وانهماكهم في الشهوات إلى الله تعالى وهو استدراجهم ببطلانهم عليهم وصحبها صبا فلتنافى بين معتقد أهل الحق ومضمون ما قالوا في الجواب بل هم متواطئون على أمر واحد انتهى • ولا يخفى ما في بيان الترافق من النظر، وقد يقال: حيث كان المراد من الاستفهام تقرير المشرकिन وعلم

المستهمین بذلك مما لا ينبغي أن ينكر لاسيما إذا كانوا الملائكة والانبيا عليهم السلام جىء بالجواب متضمنا ذلك على أنهم وجه مشتق على تحقق الامر فى منشأ ضلالهم كل ذلك للاعتناء براده تعالى من تقريرهم وتبكيتهم ولذا لم يكتبوا فى الجواب بهم ضلوا بل افتتحوا بالتمسح ثم نفوا عن أنفسهم الاضلال على وجه من المبالغة ليس وراءه وراءهم أفادوا أنهم ضلوا بعد تحقق ما ينبغي أن يكون ذريعة لهم إلى الاهتداء من تمسحهم بأنواع النعم وذلك من أقبح الضلال ونهوا على زيادة قبحه فوق ما ذكره بالتعبير عنه بنسيان الذكر ثم ذكروا منشأ ضلالهم والاصل الاصيل فيه بقولهم (وكانوا قوما بورا) أما على معنى كانوا فى نفس الامر قوما فاسدين وإن شئت قلت هالكين ونحوه مما تقدم فظهروا على حسب ما كانوا لأن ما فى نفس الامر لا يتغير أو على معنى كانوا فى العلم التابع للعلوم فى نفسه كذلك فظهروا على حسب ذلك لئلا يازم الانقلاب المحال، وحاصله أن منشأ ضلالهم فساد استعدادهم فى نفسه من غير مدخلة للغير فى التأثير فيه وهذا شأن جميع ماهيات الاشياء فى أنفسها فإن مدخلة الغير إنما هى فى نحو وجودها الخارجى لا غير، وإلى هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصفوية وشيد أركانها الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة فى أكثر كتبه فان كان مقبولا فلا بأس فى تحريج الآية الكريمة عليه فتدبر، وقوله تعالى (قَدْ كَذَّبْتُمْ) حكاية لاحتجاجه تعالى على العبدية بطريق تلوين الخطاب وصرفه عن المعبودين عند تمام جوابهم وتوجيهه إلى العبدية مبالغة فى تقريرهم وتبكيتهم على تقدير قول مرتب على الجواب أى فقال الله تعالى عند ذلك: قد كذبكم المعبودون أيها الكفرة، وقال بعض الاجلة الغاء فصيحة مثلها فى قول عباس بن الاحنف :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

والتقدير هنا قلنا أو قال تعالى إن قلتم انهم آلهة فقد كذبوكم (بِمَا تَقُولُونَ) أى فى قولكم على ان الباء بمعنى فى وما مصدرية والجار والمجرور متعلق بالفعل والقول بمعنى المقول، ويجوز أن تكون ما موصولة والعاوند مهذوف أى فى الذى تقولونه، وجوز أن تكون الباء صلة والمجرور بدل اشتغال من الضمير المنصوب فى كذبوكم، والمراد بقولهم أنهم آلهة أو هؤلاء أضلونا، وتعقب بأن تكذيبهم فى هذا القول لا تملق له بما بعده من عدم استطاعتهم للصراف والنصر أصلا وإنما الذى يستتبعه تكذيبهم فى زعمهم أنهم آلهتهم وناصرهم وفيه نظر كما سنشير اليه قريبا إن شاء الله تعالى، وقيل: الخطاب للمعبودين أى فقد كذبكم العابدون أيها المعبودون فى قولكم سبحانه ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء حيث زعموا أنكم آلهة، والمراد الحكيم على أولئك المكذبين بالكفر على وجه فيه استزادة غيظا للمعبودين عليهم وجعله مفرعا عليه ماسياتى إن شاء الله تعالى والفاء أيضا فصيحة، والجملة جزء باعتبار الاخبار، وقيل: هو خطاب للمؤمنين فى الدنيا أى فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفرة فى الدنيا فيما تقولونه من التوحيد وجيء بالكلام ليفرح عليه ما بعد وكلا القولين كما ترى والثانى أبعدهما، وقرأ أبو حيوية (يقولون) بالياء آخر الحروف وهى رواية عن ابن كثير. وقيل: والخطاب فى (كذبوكم) للعابدين وضمير الجمع فيه وفى (يقولون) للمعبودين أى فقد كذبكم أيها العبدية المعبودون بزعمكم بقولهم سبحانه الخ والياء لللباسة أو الاستماتة، وفيه أيضا القولان السابقان أى فقد كذبكم أيها المعبودون العبدية بقولهم إنكم آلهة أو فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفار فى التوحيد بقولهم. إن هؤلاء المحكى عنهم آلهة

﴿فَاتَسْتَطِيعُونَ﴾ ای فَمَا تَمْلِكُونَ اِیْهَا الْعِبْدَةَ ﴿صِرْفًا﴾ اِیْ دَفْعًا لِلْعَذَابِ عَنْ اَنْفُسِكُمْ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجُوهِ بِمَا یَعْرَبُ عَنْهُ التَّنْكِیْرُ اِیْ لَا بِالذَّاتِ وَلَا بِالْوَاسِطَةِ ، وَقِیْلَ : حِیْلَةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ : اِنَّهُ یَلْصِقُ فِیْ اَمُوْرِهِ اِیْ یَحْتَمِلُ فِیْهَا ، وَقِیْلَ : تَوْبَةٌ ، وَقِیْلَ : فِدِیَّةٌ وَالْاَوَّلُ اَظْهَرُ فَاِنْ اَصْلُ الصِّرْفِ رَدُّ الشَّیْءِ مِنْ حَالَتِهِ اِلَى اُخْرٰی وَاِطْلَاقُهُ عَلٰی الْحِیْلَةِ اَوْ التَّوْبَةِ اَوْ الْفِدِیَّةِ بِمَجَازٍ ، وَالْمُرَادُ فَمَا تَمْلِكُونَ دَفْعًا لِلْعَذَابِ قَبْلَ حُلُوْلِهِ ﴿وَلَا نَصْرًا﴾ اِیْ فِرْدًا مِنْ اَفْرَادِ النَّصْرِ اِیْ الْعَوْنِ لَا مِنْ جِهَةٍ اَنْفُسِكُمْ وَلَا مِنْ جِهَةٍ غَیْرِكُمْ بَعْدَ حُلُوْلِهِ ، وَقِیْلَ : نَصْرًا جَمْعُ نَاصِرٍ كَصَحْبٍ جَمْعُ صَاحِبٍ وَیَسْبِیْهِ ، وَالْقَاءُ لِتَرْتِیْبِ عَدَمِ الْاِسْتِطَاعَةِ عَلٰی مَاقِبَلِهَا مِنَ التَّنْكِیْبِ لِسَبَبِ لَاعْلٰی مَعْنٰی اَنْهُ لَوْلَا لَوْجِدَتْ الْاِسْتِطَاعَةُ حَقِیْقَةً بَلْ یَزْعَمُهُمْ حَيْثُ كَانُوْا یَزْعَمُوْنَ اَنْهُمْ یَدْفَعُوْنَ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَیَنْصِرُوْنَهُمْ وَفِیْهِ ضَرْبٌ تَهْكِمُ بِهِمْ ، وَالْمُرَادُ مِنَ التَّنْكِیْبِ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِ مَا ذَكَرْتُ تَكْذِیْبِهِمْ بِقَوْلِهِمْ اَنْهُمْ اَلٰهَةٌ ، وَیَجُوزُ اَنْ یُرَادَ بِهِ تَكْذِیْبُهُمْ بِقَوْلِهِمْ : هُوَلَا اَصْلُوْنَا وَهُوَ مُتَضَمِّنٌ نَفٰی كُوْنَهُمْ اَلٰهَةٌ وَبِذَلِكَ یَتِمُّ اَمْرُ التَّرْتِیْبِ ه

وَقَرَأْ عَلٰی كَرَمِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَجْهَهُ وَاَكْثَرَ السَّبْعَةِ (یَسْتَطِيعُونَ) بِالْاِیَّامِ التَّحْتِیَّةِ اِیْ فَمَا یَسْتَطِیْعُ اَلٰهَتُكُمْ دَفْعًا لِلْعَذَابِ عَنْكُمْ ، وَقِیْلَ حِیْلَةٌ لِدَفْعِهِ ، وَقِیْلَ فِدِیَّةٌ عَنْكُمْ وَلَا نَصْرًا لَكُمْ ، وَقِیْلَ فِی مَعْنٰی الْاٰیَةِ عَلٰی تَقْدِیْرِ كَوْنِ الْخُطَابِ السَّابِقِ لِلْمُؤْمِنِیْنَ اِنَّهُ سَبِحَانَهُ اَرَادَ اَنْ هُوَلَا الْكُفْرَةَ شَدِیْدُو الشَّكِیْمَةِ فِی التَّنْكِیْبِ الْمَوْجِبِ لِلْعَذَابِ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ اَنْتُمْ صِرْفِهِمْ عَنْهُ وَلَا نَصْرًا لَكُمْ فِیْمَا یَصِیْبُهُمْ مِمَّا یَسْتَوْجِبُهُ مِنَ الْعَذَابِ هَذَا عَلٰی قِرَاةِ حَفْصٍ (تَسْتَطِيعُونَ) بِالْاِیَّامِ الْفَوْقِیَّةِ ؛ وَاَمَّا عَلٰی قِرَاةِ الْجَمَاعَةِ (یَسْتَطِيعُونَ) بِالْاِیَّامِ فَالْمَعْنٰی مَا یَسْتَطِيعُونَ صِرْفًا لَآنْفُسِهِمْ عَمَّامٌ عَلَيْهِ وَلَا نَصْرًا لَهَا فِیْمَا اسْتَوْجِبُوْهُ بِتَكْذِیْبِهِمْ مِنَ الْعَذَابِ اَوْ فَمَا یَسْتَطِيعُونَ صِرْفَكُمْ عَنِ الْحَقِّ الَّذِیْ اَنْتُمْ عَلَيْهِ وَلَا نَصْرًا لَآنْفُسِهِمْ مِنَ الْعَذَابِ اَنْتُمْ هُوَ كَمَا تَرٰی ﴿وَمَنْ یَظْلَمْ﴾ اِیْ یَكْفُرْ ﴿مِنْكُمْ﴾ اِیْهَا الْمُكَلَّفُونَ وَیَعْبُدُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِلٰهَا اٰخَرَ كُوْلَا الْكُفْرَةَ ﴿نَذِقْهُ﴾ فِی الْاٰخِرَةِ ﴿عَذَابًا كَبِیْرًا ۱۹﴾ لَا یَقَادِرُ قَدْرُهُ وَهُوَ عَذَابُ النَّارِ ، وَقَرِئَ (یَذِقْهُ) عَلٰی اَنْ الضَّمِیْرُ لِلّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَقِیْلَ : لِمَصْدَرٍ یَظْلَمُ اِیْ یَذِقُهُ الظُّلْمَ وَالْاِسْتِغْنَاءَ مَجَازِی ، وَتَفْسِیْرُ الظُّلْمِ بِالْكَفْرِ هُوَ الْمُرَوِّیُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، وَالْحَسَنُ وَابْنُ جَرِیْجٍ . وَاَیَّدُ اَنْ الْمَقَامَ یَقْتَضِیْهِ فَاِنْ الْكَلَامُ فِی الْكَفْرِ وَوَعْدُهُ مِنْ مَفْتَحِ السُّورَةِ ، وَجُوزُ اَنْ یُرَادَ بِهِ مَا یَعْبُدُ الشَّرْكَ وَسَائِرَ الْمَعَاصِیِ وَالْوَعْدُ بِالْعَذَابِ لَا یُنَافِی الْعَفْوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى غَیْرِ الْمُشْرِكِ لَمَّا حَقَّقَ فِی مَوْضِعِهِ . وَاخْتَارَ الطَّبْرِیُّ التَّفْسِیْرَ الْاَوَّلَ وَجَعَلَ الْخُطَابَ لِلْكَفَّارِ اَبْضًا لِاَنَّ الْكَلَامَ فِیهِمْ مِنْ اَوَّلٍ وَقَدْ سَبَقَ (فَقَدْ كَذَبْتُمْ) وَهَذِهِ الْاٰیَةُ لَمَّا یَجْرٰی عَلَيْهِمْ مِنَ الْاِهْوَالِ وَالنَّكَمِ لَمَّا لَدُنْ قَوْلِهِ تَعَالٰی (اِذَا رَاْتَهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِیْدٍ) وَمَعْنٰی (وَمَنْ یَظْلَمْ) حِیْنَئِذٍ یَدْمُ عَلٰی الظُّلْمِ ، وَفِی الْكَشْفِ الْوَجْهَانَ الْخُطَابِ عَامٌ وَالظُّلْمُ الْكَفْرُ (وَمَنْ یَظْلَمْ) مَظْهَرٌ اَقْبَمَ مَقَامَ الْمُضْمَرِّ تَنْبِیْهُ اَعْلٰی تَوْغَلُّهُمْ فِی الْكَفْرِ وَتَجَاوُزُهُمْ حُدُودَ الْاِنْفَاصِ وَالْعَدْلِ اِلَى مَحْضِ الْعِتْسَافِ وَالْجِدْلِ فِیْمَا رَمَوْا بِهِ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَكَانَ الْاَصْلُ فَلَا یَسْتَطِيعُونَ صِرْفًا وَلَا نَصْرًا وَنَذِیْقُهُمْ عَذَابًا كَبِیْرًا اَوْ نَذِیْقُكُمْ عَلٰی اَخْتِلَافِ الْقِرَاَتِیْنِ وَالْحَمْلِ عَلٰی مَنْ یَدْمُ عَلٰی الظُّلْمِ مِنْكُمْ لِيَخْتَصَّ الْخُطَابُ بِالْكَفَّارِ صَحِیْحٌ اَبْضًا وَلَسٰنُ تَفْوِثِهِ الذِّكْرَةَ الَّتِی ذَكَرْنَا اَنْتُمْ . وَلَا یَخْفٰی اَنْ كُوْنَهُ مِنْ اِقَامَةِ الْمَظْهَرِ مَقَامَ الْمُضْمَرِّ خِلَافَ الظَّاهِرِ فَمَا لَمْ ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّا اَنْهُمْ لِيَأْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَیَشْرَبُوْنَ مِنَ الْاَسْوَاقِ﴾ قِیْلَ هُوَ تَسْلِیَةٌ لَهُ عَنْ قَوْلِهِمْ مَا لَ هَذَا رَسُوْلٌ یَأْكُلُ الطَّعَامَ وَیَشْرَبُ مِنَ الْاَسْوَاقِ اَنْ لَكَ فِی سَائِرِ الرِّسَالِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ﷺ

أسوة حسنة فانهم كانوا كذلك، وقال الزجاج: احتجاج عليهم في قولهم ذلك كأنه قيل كذلك كان من خلا من الرسل يأكل الطعام ويمشى في الأسواق فكيف يكون محمد ﷺ بدعا من الرسل عليهم السلام. ورده الطيبي بأنه لا يساعد عليه النظم الجليل لأنه قد أجيب عن تعنتهم بقوله تعالى: (انظر كيف ضربوا لك الامثال) وتعقبه في الكشف بقوله: وهاائل أن يقول هذا جواب آخر كما أجيب هنالك من أوجه على ما نقل عن الامام وجعل قوله تعالى «بل كذبوا» جوابا ثالثا وعقبه بقوله تعالى «وأعدنا لمن كذب بالساعة» لمكان المناسبة وتسم الوعيد ثم أجابهم سبحانه جوابا آخر يتضمن التسلية أيضا وهذا يساعد عليه النظم الجليل، والجملة التي بعد الاقيل صفة ثانية لموصوف مقدر قبل «من المرسلين» والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا آتينا وماشين • وتعقب بأن فيه الفصل بين الموصوف والصفة بالا وقد رده أكثر النحاة كما في المغني، ومن هنا جعلها بعضهم صفة لموصوف مقدر بعد الا وذلك بدل ما حذف قبل وأقيمت صفته مقامه، والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا رجالا أو رسلا انهم الخ، وفيه الفصل بين البدل والمبدل منه وهو جائز عندهم. وقدر الفراء بعد الا من وهي تختمل أن تكون موصولة وأن تكون نكرة موصوفة، وجعل بعضهم الجملة في محل نصب بقول محذوف وجملة القول صفة أي الرجال أو رسلا قيل انهم الخ وهو كما ترى، وقال ابن الانباري: الجملة حالية والاستثناء من أعم الاحوال والتقدير الا وانهم. قال أبو حيان: وهو المختار، وقدر الواو بناء على أن الا كتماء في مثل هذه الجملة الحالية بالضمير غير فصيح، وربما يختار عدم التقدير ويمنع دعوى عدم الفصاحة أو يجعل ذلك على غير المقترن بالا لأنه في الحقيقة بدل، ووجه كسر إن وقوعها في الابتداء ووقوع اللام بعدها أيضا. وقرئ «وانهم» بالفتح على زيادة اللام بعدها وتقدير جار قبلها أي لانهم يأطون الخ. والمراد ما جعلناهم رسلا إلى الناس الا لكونهم مثلهم، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وابن مسعود. وعبد الرحمن بن عبد الله «يمشون» بتشديد الشين المفتوحة مع ضم الياء مبنيا للمفعول أي يشيهم حوائجهم أو الناس والتضخيم للتكثير كما في قول الهذلي: • يمشى بيننا حانوت خمر • وقرأ أبو عبد الرحمن السلسي كما في البحر «يمشون» بضم الياء والشين مع التشديد مبنيا للفاعل وهو مبالغة يمشى المخفف فهي مطابقة للقراءة المشهورة ولا يحتاج إلى تقدير يشيهم حوائجهم ونحوه. وأنشدوا قوله:

ومشى باغصان المياة وابتنى فلائص منها صعبة وذلول

وقوله (١) فقد تركت خزينة كل وغد يمشى بين خاتام وطاق

وفي بعض نسخ الكشف ما يدل على أنهم يظفر بهذه القراءة، وقوله تعالى (وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ بَرِيءُونَ) قيل تسلية له ﷺ أيضا لكن عن قولهم «أو يلقى اليه كثر أو تكون له جنة» أي وجعلنا أغنياءكم أيها الناس ابتلاء لفقرائكم لنظير هل يصبرون (وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ۝٣٠) أي عالما بالصواب فيما يتبلى با وغيره فلا يصدق صدرك ولا تستخفك أقاويلهم، وقيل تصوير له عليه الصلاة والسلام على ما قالوه واستبدعوه من أكله الطعام ومشيه في الأسواق بعد الاحتجاج عليهم بسائر الرسل، والكلام من تلوين الخطاب بتعميمه لسائر الرسل عليهم السلام بطريق التعليل على ما اختاره بعضهم، والمراد بالبعض الأول كغفار الامم واختصاصهم بالرسل مصحح لأن

(١) أنشده الازهرى قال أبو عمرو والعرب تسمى معدن الذهب خزينة وأراد بالخاتام الخاتم وبالطاق الطيلسان اهـ

یعدوا بعضاً منهم وبالبعض الثانی رسالہم علی معنی جملانا کل بعض معین من الامم فتنة لبعض معین من الرسل  
 كأنہ قیل وجعلنا کل امة مخصوصة من الامم الکافرة فتنة لرسولها المدین. وإنما لم یصرح بذلك تعویلاً علی  
 شهادة الحال، وحاصله جرت سقنا بموجب حکمتنا علی ابتلاء المرسلین باہم وبمناصبتہم لہم العداوة واطلاق  
 استنہم فیہم بالاقاویل الخارجة عن حد الانصاف وسلوکہم فی اذامہم کل مسنک لنعلم صبرہم اوہو خطاب  
 للناس كافة علی ما قبل وهو الظاہر، والبعض الاول اعم من الکفار والاغنیاء والاصحاء وغيرہم من یصلح ان  
 یكون فتنة والبعض الثانی اعم من الرسل والقراء والمرضى وغيرہم من یصلح ان یفتن. والکلام علیہ مفید  
 لتصبرہ ﷺ علی ما قالوہ وزیادۃ، وقیل: المراد بالبعض الاول من لامال لہ من المرسلین وبالبعض الثانی  
 اعمہم ویدخل فی ذلك نبینا ﷺ وأمتہ دخولا اولیاً فیکأنہ قیل جعلناک فتنة لامتک لانک لو کنت صاحب  
 کنوز وجنات لکان میلہم الیک وطاعتہم لک للدنیا أو ممزوجة بالدنیا وإنما بعثناک لامال لک لیكون طاعة من  
 یطیعک منهم خاصة لوجه الله تعالیٰ من غیر طمع دنیوی وكذا حال سائر من لامال لہ من المرسلین مع اعمہم  
 والظاهر عموم الخطاب والبعضین وهو الذی تقتضیہ الآثار والیہ ذهب ابن عطیة فقال: ذلك عام للؤمن  
 والکافر فالصحيح فتنة للریض والغنی فتنة للفقیر والرسول المخصوص بکرامة النبوة فتنة لاشراف الناس الکفار  
 فی عصرہ وكذلك العلماء وحکام العدل، وقد تلا ابن القاسم هذه الآية حین رأى اشهب انتهى. واختار ذلك  
 أبو حیان. ولا یضرب فیہ خصوص سبب النزول. فقد روى عن السکلي أنها نزلت فی أبي جہل. والولید بن المغيرة:  
 والعاصی بن وائل. ومن فی طبقتہم قالوا: إن أسلمنا وقد أسلم قبلنا عمار وصهيب. وبلال. وفلان. وفلان ترفعوا  
 علينا ادلالاً بالسابقة. والاستفہام إما فی حیز التعلیل للجعل ومعادله محذوف كما حذف فیما لا یصحی من الامثلة  
 والتقدير لنعلم أتصبرون أم لا یظهر مافی علمنا. وقریئة تقدير العلم تضمنت الفتنة یاه. ولأن لا یكون فی  
 حیز التعلیل وليس هناك معادل محذوف بأن یكون للترغیب والتحریر والمراد اصبروا فانی ابتليت بعضکم  
 ببعض. ويجوز أن لا یقدر معادل علی تقدير اعتبار التعلیل أيضا بأن یكون الخطاب للرسول علیہم السلام علی  
 ما سمعت. وجعل ابن عطیة الخطاب فیما سبق عاماً وفي «أتصبرون» خاصاً بالؤمنین الذین جعل امہال الکفار  
 فتنة لہم فی ضمن العموم السابق وقدر معادلاً فقال: كأنہ جعل امہال الکفار فتنة للمؤمنین ثم وقفہم أتصبرون  
 أم لا. وجعل قولہ تعالیٰ «وكان ربک بصیراً» وعدا للصابرین ووعیداً للعاصین. وجعلہم بعضہم وعدا للرسول ﷺ  
 بالاجر الجزیل لتصبرہ الجمیل مع مزید تشریف لہ علیہ الصلاة والسلام بالاتفات إلى اسم الرب مصافاً إلى  
 صبرہ ﷺ. وجوز أن یكون وعداً لاولئک المعاندين لہ علیہ الصلاة والسلام حی بہ اتماماً للتسلیة والتصبر  
 وليس بذلك. واستدل بالآیة علی القضاء والقدر فانہا أفادت أن أفعال العباد كعداوة الکفار وابتنائہم یعمل  
 الله تعالیٰ وارادته والفتنة بمعنی الابتلاء. وإن لم تكن من أفعال العباد إلا أنها مفضیة ومستلزمة لما هو منها. وفيہ  
 من الحفاء ما فیہ. وقولہ تعالیٰ ۛ

تم والحمد لله الجزء الثامن عشر من تفسیر روح المعانی ویلیہ إن شاء الله تعالیٰ

الجزء التاسع عشر وأوله « وقال الذین لا یرجون »



صحيفة	صحيفة
٢١	٢ (سورة المؤمنین)
تأویل قوله تعالى (وشجرة تخرج من طور سيناء)	٣ أقوال العلماء في معنى الحشوع وبيان ما ورد فيه من الأحاديث
٢٣ بيان النعم الواصلة إلى الانسان من جهة الحيوان	٤ بيان الآداب التي هي من الحشوع واختلف العلماء في الحشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها وبيان أن محل القلب
٢٤ شروع في بيان اهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدده سبحانه من النعم دعوة نوح قومه إلى توحيد الله وامتثالهم عن اجابته بعله مساواته لهم في البشرية	٤ بيان ان من صفات المؤمنين الاعراض عن اللغو
٢٥ دعاء نوح عليه السلام على قومه بالهلاك وابعاء الله اليه أن يصنع الفلك	٥ بيان أن من صفاتهم ايتاء الزكاة وبيان المراد بالزكاة
٢٦ أمر نوح بالدخول في الفلك وأن يأخذ من كل زوجين اثنين الا من سبق عليه القول	٦ بيان أن من صفاتهم حفظ فروجهم لإعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
٢٨ ارسال هود أو صالح عليهما السلام إلى عاد وثمود لدعوتهن إلى توحيد الله	٦ بيان أن المراد بما ملكت أيمانهم السريات وأن الآية خاصة بالرجال لأن النساء لا يجوز لهن التسرى بالاجماع
٢٩ بيان ما قاله اشراف قومه في رد رسالته بعله البشرية	٧ بيان أن من اتبغى الزيادة على أربع من الجرائز وما شاء من الاماء فهو متعد ويدخل في الاعتداء للواطئة والزنا ومواقعة البهائم لا يجوز للرجل وطء جارية امرأته وأبيه وأمه وأخته وأبنته النخ
٣١ استبعادهم وانكارهم للبعث	٧ الرد على الشيعة في تجويزهم نكاح المتعة
٣٢ ادعائهم أن لحياتة الاحياء الدنيا	٨ بحث في تحريم نكاح المتعة
٣٣ اهلاكم بالصيحة	٩ أدلة تحريم نكاح المتعة
٣٤ تأويل قوله تعالى (ثم أرسلنا رسالتنا نقرأ) أسراراً وصحياً وهو نوح عليهما السلام بالآيات	١٠ اختلاف العلماء في استئمانه الرجل يده
التسبيح والحجج الباهرة إلى فرعون وملكه	١١ من صفات المؤمنين حفظ الأمانات والعهود والمحافظة على الصلوات المكتوبة
٣٦ استكبار فرعون وملكه عن الايمان	١١ بيان المؤمنين الذين ذكرت أو صافهم هم الذين يرتون الفردوس
٣٧ بيان أن ولادة المسيح من غير أب دليل على دظم قدرة الله	١٢ ذكر مبدأ خلق الانسان
٣٨ تأويل قوله تعالى (وإنا إنما أرسلنا رسلنا بالبينات وبيان سبب هذا الايواء	١٤ تأويل قوله تعالى (ثم أنشأناه خلقاً آخر)
٣٩ أمر الرسل بالاكل من الطيبات والعمل الصالح	١٦ بيان ما آل الانسان في آخر عمره وبعد الموت
٤٠ تأويل قوله تعالى (وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون)	١٧ الاستدلال على البعث بخلق السموات السبع وانزال المساء من السماء منافع الانسان
٤٢ أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بان يترك الذين تفرقوا في الدين حتى يأتي وقت هلاكهم	١٩ ذكر وجوه المبالغات في قوله تعالى (وانا على ذهابه لقادرون)
٤٣ بيان أن ما أمد الله به المشركين من المال والذين استدرج لهم	
٤٥ بيان صفات الذين يسارعون في الخيرات	
٤٦ قوله تعالى (ولا تكلف نفساً إلا وسعها)	

صفحہ	صفحہ
۶۳	۴۶
طلب الكافر الرجعة إلى الدنيا عند معاينة العذاب	بيان أن للعباد صحائف تكتب فيها أعمالهم ويجازون بحسبها
۶۴	۴۷
ردعه عن طلب الرجعة واستبعاد وقوعها	بيان أن الكفار في غفلة عما ذكر من صحائف الأعمال ولهم أعمال من الكفر والمعاصي هم مستمررون على فعلها
۶۴	۴۷
انقطاع الانساب بين الكفار يوم القيامة	تاويل قوله تعالى ( حتى إذا أخذنا مترقيم بالعذاب إذا هم يجارون )
۶۵	۴۹
بيان عاقبة المؤمنين والكفار	انقطاع الكفار من الجحاة عند حلول العذاب بهم وبيان أن سببه كفرهم بإيات الله واستبارهم عنها فأخذنا الله من ذلك
۶۷	۵۰
توبيخ الكفار على تكذيبهم بإيات الله وادعائهم أنهم غلبت عليهم شقوتهم	انكار عدم تدبر الكفار للقرآن وانكار استبعادهم له
۶۸	۵۱
زجر الكفار عن الدعاء وتوابع ذلك	توبيخهم على انكار الرسول
۶۹	۵۱
تفسير قوله تعالى ( قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين )	توبيخهم على نسبتهم الجنون إلى الرسول
۷۱	۵۲
توبيخ الكفار على تغافلهم عن حكمة البعث	واثبات أنه جاهم بالحق ولكنهم انكروه
۷۲	۵۳
تفسير قوله تعالى ( وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين )	تاويل قوله تعالى ( ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن )
۷۳	۵۳
( ومن باب الإشارة )	تاويل قوله تعالى ( أم تسألهم خرجا فخرج ربك خير )
۷۴	۵۴
( سورة النور )	بيان أن الكفار بلغوا من العتوه بلغوا أنجاهم
۷۴	۵۵
اعراب قوله تعالى (سوره أنزلها وقرضناها	الله من العذاب للجوا فطغيانهم يعمهون
۷۵	۵۵
انزال الأحكام في هذه السورة واضحة	بيان أن الله أخذهم بالعذاب فما استكانوا له ولا نضرعوا
۷۶	۵۶
اعراب قوله تعالى ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة )	بيان أن الله وهب للانسان السمع والأبصار والأفئدة ليدرك بها الآيات التنزيلية والنوينية
۷۷	۵۷
بيان ما يضرب به الزاني وكيفية الضرب	انكار الكفار البعث كذاب من قبلهم من الامم واقامة الحجية عليهم واضطرارهم إلى الاعتراف والاقرار به
۷۸	۵۹
تعريف الزاني في اصطلاح الفقهاء	بيان أعظم برهان على وحدانية الله وعدم اتخاذه ولدا تعالى الله عن ذلك
۷۸	۶۰
بيان أن حكم الآية عام في المحصن وغيره	تقرر الدليل على وحدانية الله وبيان أن الآية هل هي حجة قطعية أو اقتناعية
۷۸	۶۰
لكنه نسخ في حق المحصن قطعا والدليل على ذلك	تاويل قوله تعالى ( قل رب اما ترى ما يوعدون )
۷۸	۶۲
اجماع الصحابة وجمهور السلف والائمة	أمر <small>عليه السلام</small> بالاستعاذة من هزات الشياطين
۷۸	
على أن المحصن يرحم بالحجارة حتى يموت	
۷۹	
خلافا للخوارج	
۷۹	
مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي عدم الجمع بين الجلد والرحم والردع بالخالف	
۸۰	
شروط الاحصان	
۸۱	
بيان أن الاسلام ليس شرطا في الاحصان	
۸۱	
والدليل على ذلك	
اختلاف العلماء في التفرغ هل هو من الحد أم لا	

صحيفة	صحيفة
هذا الكتاب	مذاهب الفقهاء في تعريف المرأة
١٠٢ بيان موقع قوله تعالى ( فان الله غفور رحيم ) مما قبله	٨٢ الكلام على حد العبد والامة
١٠٤ بيان حكم الغاذفين لأزواجهم	٨٢ اختلاف العلماء في جواز اقامة المولى الحد على عبده
١٠٥ بيان شهادات اللعان	٨٣ الدليل على عدم جواز الشفاعة في اسقاط الحد
١٠٦ بيان شروط اللعان	٨٤ بيان أنه لا يليق بالمؤمن أن ينكح إلا العفيفة الطاهرة
١٠٧ اختلاف الأئمة في اللعان هل هو شهادات مؤكدة وبالايمان أو هو أيمان مؤكدة وأدلة كل	٨٥ بيان أن ما ذكره المصنف في تأويل الآية لا ينافي ما ورد في سبب نزولها
١٠٧ يشترط في اللعان كون الغاذف في دار الاسلام وكون الغذف بصريح الزنا	٨٦ أقوال العلماء في تأويل الآية وبين المختار منها
١٠٨ اختلاف العلماء فيمن امتنع عن اللعان	٨٧ بيان أن تحريم نكاح الكافر للسلمة كان سنة ست
١٠٩ بيان أن لعان الزوج يقدم على لعان الزوجة	٨٩ بيان حكم الغذف
١١٠ بيان صفة اللعان	٨٩ بيان ما يتحقق به الاحصان وما يسقط به وذكر أقوال العلماء واختلافاتهم في ذلك
١١٠ بيان أن الحرمة لا تثبت الا بعد اللعان خلافا للشافعي حيث ثبت عنده بمجرد لعان الزوج	٩١ شرط الغذف أن يكون بصريح الزنا وبين الالفاظ التي يثبت بها الغذف
١١١ تأويل قوله تعالى ( ان الذين جاؤا بالافك )	٩٢ بيان أنه لا حد بالتمريض وبيان الفاظه
١١٢ حديث الافك	٩٢ بيان أن الشهود لا يشترط فيهم العدالة وإنما يشترط اجتماعهم في مجالس الحاكم فلو شهدوا متفرقين لم تقبل وحدوا حد الغذف
١١٤ اعتذار حسان بن ثابت عما نسب اليه من القول بالافك وما قاله في مدح السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها	٩٣ اختلاف العلماء في الغذف هل هو من حقوق الله أو من حقوق العبد وبين ثمرة هذا الخلاف
١١٥ بيان أن الذي تولى الافك هو عبد الله بن أبي بن سلول لعنه الله	٩٤ بيان الغذف لا يترقب على حضور المقدوف
١١٦ بيان من حد في الافك وما قيل في ذلك	٩٤ بيان من له المطالبة بحد الغذف للبت
١١٧ تأويل قوله تعالى ( لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا )	٩٥ اختلاف العلماء هل للولد المطالبة أبيه بغذف أمه أم لا ودليل ذلك
١١٩ تأويل قوله تعالى ( اذ تلقونه بالسنتكم ) الخ	٩٧ بيان أن الغذف من الكبائر
١٢١ اختلاف العلماء هل العلم بكون زوجة الرسول لا يجوز أن تكون فاجرة من الشروط العقلية للنسوة أو من الشروط الشرعية	٩٨ مذهب الحنفية أنه لا تقبل شهادة المحدود في قذف وان تاب إلا إذا كان كافرا قذف ثم أسلم وتوجيه ذلك وبيان أن الاستثناء في الآية عندهم من الجملة الأخيرة
١٢٢ وعبد من أحب شيوع الفاحشة في المؤمنين	٩٩ مذهب الشافعي قبول شهادة المحدود إذا تاب
١٢٣ نهي المؤمنين عن اتباع خطوات الشيطان	وبين الاستثناء عنده وبيان أقوال النحاة في ذلك وما جرى بينهم من المناقشات وتحقق المقام في ذلك وهو من نفاس
١٢٥ تفسير قوله تعالى ( ولا ياتلوا القرآن منكم والسعة ) الخ	

صفحة	صفحة
۱۴۵	۱۲۵
بيان انه يجوز لمن ابداه زيتنن للاطفال الذين لم يعرفوا العورة	الدليل على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل
۱۴۶	۱۲۷
نهي النساء عن الضرب بالأرجل لیسعم اصوات الخلاجل	لمن قاذف المحصنات في الدنيا والآخرة
۱۴۷	۱۲۷
بيان أن التوبة سبب للفلاح	بيان أن من رمى احدى أمهات المؤمنین بعد نزول هذه الآيات فهو كافر قطعاً
۱۴۷	۱۲۸
الامر بانكاح الايامی والصالحین من العبيد والاماء	بيان أنه لاخلاف في جواز لمن كفر معین تحقق موته على الكفر ويحرم لعن أبي طالب على القول بعمته كافر الخ
۱۴۸	۱۳۰
اختلاف العلماء هل الامر في الآبة للرجوب أو للذنب	تفسير قوله تعالى ( يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ) الخ
۱۴۸	۱۳۱
بيان ما ورد في وعد المتزوج بالغنى	شهادة الله تعالى لأهل البيت النبوی بالبراة من الاثك رضی الله تعالى عنهم
۱۵۰	۱۳۲
إرشاد العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم حتى يفتنهم الله من فضله	بيان ما ورد في فضل عائشة أم المؤمنین رضی الله تعالى عنها والرد على الروافض في زعمهم موتها على الكفر وعلى الشيعة في زعمهم خروجها من أمهات المؤمنین بعد وقعة الجمل
۱۵۰	۱۳۳
بيان أن النكاح معتبر بالاحكام الحنيفة وتفصيل ذلك الامر بما تآب من يستحق الكتابة من المملوكین	النهي عن دخول بيوت الاجانب قبل الاستئذان
۱۵۲	۱۳۴
ويبين معنى الكتابة شرعاً وما يترتب عليها اختلاف العلماء في الأمر في قوله تعالى (فكانت بهم)	بيان أن الصحيح تقديم التسليم على الاستئذان والدليل على ذلك
۱۵۴	۱۳۵
هل هو للرجوب أو للذنب	مشروعية الاستئذان للاعشى
۱۵۴	۱۳۷
بيان المراد بالخير في قوله (إن علمتم فيهم خيراً)	بيان حكم البيوت الخالية من أهلها
۱۵۵	۱۳۸
أمر الموالى بابتداء المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم	أمر المؤمنین بغض النظر عما يحرم النظر اليه
۱۵۶	۱۳۹
النهي عن اكراه الاماء على البغاء	الامر بحفظ الفرج عما لا يحل من الزنا والوراطة
۱۵۸	۱۴۰
بيان ارتفاع الأثم عن المكره ورجوعه الى المكره	أمر المؤمنات بغض النظر عما لا يحل لمن النظر اليه
۱۶۰	۱۴۰
بيان معنى النور والضياء في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة	أمرهن بحفظ فروجهن عما لا يحل لمن من الزنا والسحاق وبيان ما يحل لمن ابدأوه من الزينة وما لا يحل
۱۶۱	۱۴۱
اختلاف الفلاسفة في حقيقة النور ودر بعض المناخرين منهم عليهم	بيان عبورية الحرية والآلة
۱۶۳	۱۴۲
تفسير النور عند الفلاسفة باطلاق آخره وبيان المراد به في الآية الكريمة	بيان موارد الرخصة في ابداء الزينة
۱۶۵	۱۴۳
تاويل قوله تعالى (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح)	مذاهب العلماء في نظر العبد الى سيده
۱۶۶	۱۴۴
تفسير قوله تعالى (الزجاجة فانها كوكب دري)	مذاهب العلماء في دخول المحبوب والمختص على النساء
۱۶۹	
تاويل قوله تعالى ( نور على نور ) وبيان أقوال البلغاء في هذا المقام	
۱۷۳	
بيان أحوال من حصلت لهم الهداية بذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والبدنية	
۱۷۷	
بيان أن هؤلاء المهتدين لا تلهمهم تجارة ولا	

صحيفة

صحيفة

- عليهم في الاوقات الثلاث  
 ٢١٤ بيان العذر المرخص في ترك الاستئذان  
 ٢١٥ وجوب الاستئذان على الاطفال اذا باغوا  
 ٢١٦ تاويل قوله تعالى « والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا » الخ  
 ٢١٧ نفى الحرج عن الاعمى والاعرج والمرضى في اكلهم مع الاصحاء في بيوت آبائهم الخ  
 ٢٢٢ تاويل قوله تعالى ( فاذا دخلتم بيوتا فسلوا على أنفسكم )  
 ٢٢٤ النبي عن قيامن دعاء الرسول على دعاء بعض الناس وعيد من يتسأل بدون استئذان الرسول  
 ٢٢٦ الاستدلال بقوله تعالى ( فليحذر الذين يخافون عن أمره ) على أن الأمر للوجوب  
 ٢٢٩ ( ومن باب الاشارة في الآيات )  
 ٢٣٠ ( سورة الفرقان )  
 ٢٣٠ تاويل قوله تعالى ( تبارك الذي نزل القران على عبده )  
 ٢٣٣ حكاية اباطيل المشركين في أمر التوحيد والنبوة واطهار بطلانها  
 ٢٣٤ ادعاء المشركين أن القرآن افك افتراه الرسول وأعانه عليه اليهود والرد عليهم  
 ٢٣٥ ادعاؤهم أن القرآن اساطير الاولين الرد على هذه القرية  
 ٢٣٦ انكار بعضهم نبوته ﷺ بحجة أنه يأكل الطعام ويمشي في الاسواق  
 ٢٣٨ طلبهم أن ينزل عليه ملك أو يلقي اليه كنز ادعاؤهم انه مسحور والرد على هذه الاباطيل كلها  
 ٢٣٩ تفسير قوله تعالى : ( تبارك الذي انشأ جعل لك خيرا من ذلك جنات ) الخ  
 ٢٤٨ خطاب الله تعالى المعبودين من دونه بقوله أأنتم اضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل تقريبا للعبدة وتوبيخا لهم  
 ٢٤٩ جواب المعبودين من دون الله ماكان ينبغي لانا ان نتخذ من دونك اولياء  
 ٢٥٣ تفسير الصرف والنصر الواقفين في قوله تعالى ( فاتسطيعون صرقالانصر ) وله يتم الجزء

- يوع عن ذكر الله الخ  
 ١٧٩ بيان أن مآل أعمال البر التي يعدلها الكفار كصلة الرحم وسقاية الحاج وعمارة المسجد واعانة الماهوف كسراب بقيعة الخ  
 ١٨١ تاويل قوله تعالى ( أو كظلمات في بحر لجي ) الخ  
 ١٨٢ الكلام على « كاد » وهو مبتعث نفيس  
 ١٨٣ الكلام على الرقبة وشروطها  
 ١٨٥ ( ومن باب الاشارة في الآيات )  
 ١٨٦ تاويل قوله تعالى ( ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض )  
 ١٨٨ اختلاف العلماء في تسييح الطيور وغير هاهل هو حقيقي أو مجازي  
 ١٨٨ تاويل قوله تعالى ( هل قد علم صلاته وتسييحه )  
 ١٨٩ تاويل قوله تعالى ( ألم تر أن الله يزجي سحابا )  
 ١٩١ أقول الحكما في كيفية حصول المطر  
 ١٩٢ تفسير قوله تعالى ( يقلب الله الليل والنهار )  
 ١٩٢ تفسير قوله تعالى ( والله خلق كل دابة من ماء )  
 ١٩٤ بيان بعض أحوال الكفار  
 ١٩٥ بيان أن من أحوالم الاعراض اذا دعوا إلى الله ورسوله  
 ١٩٦ بيان أسباب هذا الاعراض  
 ١٩٧ بيان أن المؤمنين هم الذين اذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم قالوا سمعنا واطعنا  
 ١٩٨ تقرير ما تقدم من حسن حال المؤمنين والكلام على « ينقه »  
 ١٩٩ حكاية بعض أكاذيب الكفرة المناقذين مؤكدا بالايان والرد عليهم  
 ٢٠٠ الامر بطاعة الله ورسوله  
 ٢٠١ تاويل قوله تعالى ( وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ) الخ  
 ٢٠٣ الاستدلال بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الاربعة رضي الله تعالى عنهم وبيان أقوال الشيعة والرد عليهم في هذا المقام  
 ٢٠٨ بيان مآل الكفرة في الدنيا والآخرة  
 ٢١٠ أمر المؤمنين بان يأمروا الذين ملكت ايمانهم والذين لم يبلغوا الحلم بالاستئذان عند الدخول

