

رُوحُ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبِينِ

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



وَدَارُ
الْحَيَاءِ وَالزُّلْمِ الْعَرَبِيِّ

ببيروت - لبنان

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

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



دار النشر والتوزيع

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

المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

ولرؤ

لحمياء التراث العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورة الانبياء ٢١)

نزات 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 فخيمة ، فقد أخرج ابن مردويه . وأبو نعيم في الحلية . وابن عساكر عن عامر ابن ربيعة أنه نزل به رجل من العرب فآكرم عامر مشواه وكلم فيه رسول الله ﷺ فجاءه الرجل فقال: إنى استقطعت رسول الله ﷺ وأديا ما فى العرب واد أفضل منه وقد أردت أن أقطع لك منه قطعة تكون لك ولعقبك من بعدك فقال عامر: لا حاجة لى فى قطيعتك نزات اليوم سورة أذهلتنا عن الدنيا (اقتراب للناس) إلى آخره •

(بسم الله الرحمن الرحيم اقتراب للناس حسابهم) روى عن ابن عباس كما قال الامام . والقرطبي . والزنجشري أن المراد بالناس المشركون ويدل عليه ما ستمعه بعد إن شاء الله تعالى من الآيات فانها ظاهرة فى وصف المشركين، وقال بعض الاجلة: إن ما فيها من قبيل نسبة مالم لبعض إلى الكل فلا ينافى كون تعريفه للجنس، ووجه حسنه ههنا كون أولئك البعض هم الاكثرون وللاكثر حكم الكل شرعا وعرفا . ومن الناس من جوز ارادة الجنس والضمائر فيما بعد لمشركى أهل مكة وإن لم يتقدم ذكرهم فى هذه السورة وليس بابعد مما سبق ، 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 (اقتراب) 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 كما فى قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) القول بانها بمعنى إلى واقتصر عليه ، وفى الكشف المعنى على تقدير كونه صلة لا اقتراب اقتراب من الناس لأن معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم بحصل به الغرض 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 يجىء لذلك، قال الشمني: وفى الجنى الدانى مثل ابن مالك لانتهاى 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 الانتهاء، وغاية ما يقال في توجيه ذلك أن صاحب الكشف حملها على ابتداء الغاية لأنه أشهر معانيها حتى ذهب بعض النحاة إلى إرجاع 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 الجارة، والمشهور أن (اقتراب) بمعنى قرب كارتقب بمعنى رقب، وحكى في البحر أنه أبلغ منه لزيادة مبناه والمراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه وهو الساعة، ووجه إثارة بيان اقترابه مع أن الكلام مع المشركين المنكرين لأصل بعث الاموات ونفس احياء العظام الرفات فكان ظاهر ما يرضيه المقام أن يؤتى بما يفيد أصل الوقوع بدل الاقتراب وأن يسند ذلك إلى نفس الساعة لا إلى الحساب للإشارة إلى أن وقوع القيام وحصول بعث الاجساد والاجسام أمر ظاهر بلا تمويه وشيء واضح لا ريب فيه وأنه وصل في الظهور والجلال إلى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وأن الذي يرخى 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 العقول والاذهان وأن الذي قصد بيانه ههنا أنه دنا أو انه واقتراب زمانه فيكون الكلام مفصحا عن تحقق القيام الذي هو مقتضى المقام على وجه وجيه أكيد ونهج بديع سديد لا يخفى لطفه على من ألقى السمع وهو شهيد *

وجوز أن يكون الكلام مع المشركين السائين عن زمان الساعة المستعجابين لها استهزاء كما في قوله تعالى (فسينغضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا) فحينئذ يكون الاخبار عن الاقتراب على مقتضى الظاهر، وإثارة بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب سائر وقوع مستتبعات البعث كفتون العذاب وشجون العقاب للاشعار بأن مجرد اقتراب الحساب الذي هو من مبادئ العذاب ومقدماته كاف في التحذير عما هم عليه من الإنكار وواف بالردع عما هم عليه من العلو والاستكبار فكيف الحال في نفس العذاب والنكال • وذكر شيخ الاسلام مولانا أبو السعود عليه الرحمة أن إسناد ذلك إلى الحساب لا إلى الساعة لانسياق 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 الآخر 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 به أجلة المفسرين، وأنت خير بأن الشائع المستفيض اعتبار التوجه والاتيان من الزمان الى ذي الزمان لا بالعكس فذلك يوصف 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 وتهويل أمره ما لا يخفى لما فيه من تصوير ذلك بصورة شيء مقبل عليهم لا يزال يطلبهم فيصيدهم لا محالة 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 بعد بعده عنهم فانه في كل ساعة يكون أقرب اليهم منه في الساعة السابقة، واعتراض قول الزمخشري المراد من ذلك كون الباقي من مدة الدنيا أقل وأقصر مما مضى منها فانه كصباية الاناء ودردي الوعاء بانه لا تعلق 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 بمضى الاكثر من مدة الدنيا وإن أراد انه لا تعلق له بالمضى 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 .

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 اللثام المرتابين في أمر القيام لما فيه من بيان قربه الواقع في نفس الأمر اه فتدبر ، وقيل المراد اقتراب ذلك عند الله تعالى ، وتعقب بأنه لا عند الله عز وجل إذ لا نسبة للكائنات إليه عز وجل بالقرب والبعده ورد بأنه غفلة أو تغافل عن المراد فان المراد من عند الله في علمه الأزلي أو في حكمه وتقديره لا الدنو والاقتراب المعروف ، وعلى هذا يكون المراد من القرب تحققه في علمه تعالى أو تقديره .

وقال بعض الأفاضل : ليس المراد من كون القرب عند الله تعالى نسبه إليه سبحانه بأن يجعل هو عز وجل مدنوا منه ومقر بالإليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل المراد قرب الحساب للناس عند الله تعالى ، وحاصله أنه تعالى شأنه ابلوغ تأنيه إلى حد الكمال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب قريباً من الناس عند جنابه المتعال وإن كان بينه وبينهم أعوام وأحوال ، وعلى هذا يحمل قوله تعالى (يرونه بعيداً ونراه قريباً) وهذا المعنى يفيد وراة افادته تحقق الثبوت لا محالة أن المدة الباقية بينهم وبين الحساب شيء قليل في الحقيقة وما عليه الناس من استطالته واستكثاره فن التسويلات الشيطانية وأن اللائق بأصحاب البصيرة أن يعدوا تلك المدة قصيرة فيشمروا الذليل ليوم يكشف فيه عن ساق ويكون إلى الله تعالى شأنه المساق ، وقول شيخ الاسلام في الاعتراض على ما قيل أنه لا سبيل إلى اعتباره ههنا لأن قربته بالنسبة إليه تعالى بما لا يتصور فيه التجدد والتفاوت حتما 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 الأزلي فانه الذي لا يجري فيه التفاوت حتما وأما قرب الأشياء بعضها إلى بعض زمانا أو مكانا فلا ريب أنه يتجدد تعلقات علمه سبحانه بذلك فيعلمه على ما هو عليه مع كون صفة العلم نفسها قديمة على ما تقرر في موضعه اه . واختار بعضهم أن المراد بالعندية ما سمعته أولا وهو معنى شائع في الاستعمال وجعل التجدد باعتبار التعلق كما قيل بذلك في قوله تعالى (وكذلك بعثناهم لنعلم) الآية، وقيل المراد من اقترابه تحقق وقوعه لا محالة فان كل آت قريب والبعيد ما وقع ومضى ولذا قيل :

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

ولا بد أن يراد من تحقق وقوعه تحققه في نفسه لا تحققه في العلم الأزلي ليغاير القول السابق . وبعض الأفاضل قال : إنه على هذا الوجه عدم تعلقه بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي إلا أن يصار إلى القول بتجرد الصيغة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم : سبحانه من تقدس عن الأنداد وتنزه عن الأضداد فتأمل ولا تغفله وتقديم الجار والمجرور على الفاعل كما صرح به شيخ الاسلام للمسارة إلى إدخال الروعة فان نسبة الاقتراب

إلى المشركين من أول الأمر يسوؤهم ويورثهم رهبة وازعاجا من المقرب ، واعترض بأن هؤلاء المشركين لا يحصل لهم الترويع والازعاج لما استمع من غفلتهم واعراضهم وعدم اعتدادهم بالآيات النازلة عليهم فكيف يتأتى تعجيل المساءة . وأجيب بأن ذلك لا يقتضى أن لا يزعمهم الا نذار والتذكير ولا يرووهم التخويف والتحذير لجواز أن يحتاج في ذهنهم احتمال الصدق ولو مرجوحا فيحصل لهم الخوف والاشفاق •

وأيد بما ذكره بعض المفسرين من أنه لما نزلت (اقربت الساعة) قال الكفار فيما بينهم: إن هذا يزعم أن القيامة قد قربت فامسكوا عن بعض ما تعملون حتى ننظر ما هو كائن فلما تأخرت قالوا: ما نرى شيئا فنزلت (اقرب للناس حسابهم) فاشفقوا فانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا: يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به انتهى • وقال بعضهم في بيان ذلك: إن الاقتراب منبئ عن التوجه والاقبال نحو شيء فاذا قيل اقرب اشعران هناك أمرا مقبلا على شيء طالبا له من غير دلالة على خصوصية المقرب منه فاذا قيل بعد ذلك (لناس) دل على أن ذلك الأمر طالب لهم مقبل عليهم وهم هاربون منه فافاد أن المقرب بما يسوؤهم فيحصل لهم الخوف والاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما إذا قيل اقرب الحساب للناس فان كور اقبال الحساب نحوهم لا يفهم على ذلك التقدير إلا بعد ذكر للناس فتحقق فائدة التعجيل في التقديم بما لا شبهة فيه بل فيه فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك الأمر الهائل إلى كل مذهب إلى أن يذكر الفاعل ، ويمكن أيضا أن يقال في وجه تعجيل التهويل: إن جريان عادته الكريمة ﷺ على انذار المشركين وتحذيرهم وبيان ما يزعمهم يدل على أن ما بين اقترابه منهم شيء سيئ هائل فاذا قدم الجار يحصل التخويف بحيث يعلم من أول الأمر ان الكلام في حق المشركين الجارى عادته الكريمة عليه الصلاة والسلام على تحذيرهم بخلاف ما إذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقرب منه إلى أن يذكر الجار والمجرور القرينة المذكورة لا تدل على تعيين المقرب كما تدل على تعيين المقرب إذ من المعلوم من عادته الكريمة ﷺ أنه إذا تكلم في شأنهم يتكلم غالبا بما يسوؤهم لأنه عليه الصلاة والسلام يتكلم في غالب أحواله بما يسوؤهم وفرق بين العادتين ، ولا يقدح في تمامية المرام توقف تحقق نكته التقديم على ضم ضميمته العادة إذ يتم المراد بأن يكون للتقديم مدخل في حصول تلك النكته بحيث لو فات التقديم لهات النكته، وقد عرفت أن الأمر كذلك وليس في كلام الشيخ قدس سره ما يدل على أن المسارعة المذكورة حاصلة من التقديم وحده كذا قيل. ولك أن تقول: التقديم لتعجيل التخويف ولا ينافى ذلك عدم حصوله كما لا ينافى عدم حصول التخويف كون انزال الآيات للتخويف فافهم ، وجوز الزمخشري كون اللام تأكيذا لاضافة الحساب اليهم قال في الكشف: فالأصل اقرب حساب الناس لأن المقرب منه معلوم ثم اقرب للناس الحساب على أنه ظرف مستقر مقدم لا أنه يحتاج إلى مضاف مقدر حذف لأن المتأخر مفسر أى اقرب الحساب للناس الحساب كما زعم الطيبي وفي التقديم والتصريح باللام وتعريف الحساب مبالغات ليست في الأصل ثم اقرب للناس حسابهم فصارت اللام مؤكدة لمعنى الاختصاص الاضافى لا مجرد التأكيد كما في لا أباله وما ثنى فيه الظرف من نحو فيك زيد راغب فيك انتهى •

و ادعى الزمخشري أن هذا الوجه أغرب بناء على أن فيه مبالغات ونكته ليست في الوجه الأول و ادعى شيخ الاسلام انه مع كونه تعسفا تاما بمنزل عما يقتضيه المقام، ومبحث فيه أيضا أبو حيان وغيره ومن الناس من انتصر له وذب عنه، وبالجملة للعلما في ذلك مناظرة عظمى ومعرفة كبرى، والأولى بعد كل حساب جعل

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 وبعضه ما ذكره الامام الفسفي في بعض مؤلفاته حيث قال : قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعاة وكل موضع ذكر الله تعالى فيه الميزان أو الحساب أراد سبحانه به العدل انتهى . لكن المذكور في عامة المعتمبرات الكلامية أن أكثرهم ينفي الصراط وجميعهم ينفي الميزان ولم يتعرض فيها لفهم الحساب، والحق أن الحساب بمعنى المجازاة بما لا ينكره إلا المشركون (وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ) أى في غفلة عظيمة وجمالة فخيمة عنه ، وقيل الأولى التعميم أى في غفلة تامة وجمالة عامة من توحيدته تعالى والايان 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 أثر جهلهم وحقاقتهم لما كان مما يقع في يوم الحساب كان سببا للتعقيب المذكور انتهى .

وقد يقال : إن ظاهر التعقيب يقتضى ذلك، ومن غفل عن مجازاة الله تعالى له المراد من الحساب صدر منه كل ضلالة وركب متن كل جمالة، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبرا - لهم - وقوله سبحانه : (مُعْرَضُونَ ۱) أى عن الآيات والنذر الناطقة بذلك الداعية إلى الايمان به المنجى من المهالك خبر بعد خبر، واجتماع الغفلة والاعراض على ما أشرنا اليه مما لا غبار عليه، وللإشارة إلى تمكّنهم في الغفلة التي هي منشأ الاعراض المستمرجة . بالكلام على ما سمعت ، والجملة في موضع الحال من الناس، وقال الزمخشري : وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى أنهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون في عاقبتهم ولا يتفطنون لما ترجع اليه خاتمة أمرهم مع اقتضاء عقولهم انه لا بد من جزاء للحسن والسيء . ولذا إذا قرعت لهم العصا ونهروا عن سنة الغفلة ونظنوا لذلك بما يتلى عليهم من الآيات والنذر أعرضوا وسدوا أسماعهم ونفروا إلى آخر ما قاله وحاصله يتضمن دفع التناقى بين الغفلة التي هي عدم التنبيه والاعراض الذي يكون من التنبيه بأن الغفلة عن الحساب في أول أمرهم والاعراض بعد فرع عصا الانذار أو بأن الغفلة عن الحساب والاعراض عن التفكير في عاقبتهم وأمر خاتمتهم ، وفي الكشف أراد أن حالهم المستمرة الغفلة عن مقتضى الأدلة العقلية ثم إذا عارضتها الأدلة السمعية وأرشدوا لطريق النظر أعرضوا ، وفيه بيان فائدة إيراد الأول جملة ظرفية لما في حرف الظرف من الدلالة على التمكّن وإيراد الثانى وصفا منتقلا دالا على نوع تجدد ، ومنه يظهر ضعف الحمل 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 والاشاعة ينكرون ذلك أشد الانكار، وقال بعض الافاضل : يمكن أن يحمل الاعراض على الاتساع كما في قوله :

عطاء فتى تمكن فى المعالى واعرض فى المعالى واستطالا

وذكره بعض المفسرين في قوله تعالى (فلما نجما كم الى البرأ عرضتم) فيكون المعنى وهم متسعون في الغفلة مفرطون فيها • ويمكن أيضا ان يراد بالغفلة معنى الاهمال كما في قوله تعالى (وما كنا عن الخاق غافلين) فلاتناقى بين الوصفين •

(ما يأتيهم من ذكر) من طائفة نازلة من القرآن تذكروهم أكمل تذكير وتبين لهم الامر اتم تبين كأنها نفس الذكرة ، و(من) سيف خطيب وما بعدها مرفوع المحل على الفاعلية ، والقول بأنها تبعية بعيد ، و(من) في قوله تعالى (من ربهم) لا ابتداء الغاية مجازاً متعلقة بيأتيهم أو بمحذوف هو صفة لذكر ، وأياما كان فيه دلالة على فضله وشرفه وكال شناعة ما فعلوا به ، والتعرض لعنوان الربوبية لتشديد التشنيع (محدث) بالجر صفة لذكر .

وقرأ ابن أبي عبيدة بالرفع على أنه صفة له أيضا على المحل ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بالنصب على أنه حال منه بناء على وصفه بقوله تعالى (من ربهم) وقوله سبحانه (إلا استمعوه) استثناء مفرغ محله النصب على أنه حال من مفعول (يأتيهم) باضمار قد أو بدونه على الخلاف المشهور على ما قيل ، وقال نجم الأئمة الرضى : إذا كان الماضى بعد إلا فاكتفاؤه بالضمير من دون الواو قد أكثر نحو ما لقيته إلا أكرمى لأن دخول إلا فى الأغلب على الأسماء فهو بتأويل إلا مكرما فصار كالمضارع المثبت .

وجوز أن يكون حالا من المفعول لأنه حامل لضميره أيضا والمعنى لا ياباه وهو خلاف الظاهر ، وأبعد من ذلك ما قيل إنه يحتمل أن يكون صفة لذكر ، وكلمة (إلا) وإن كانت مانعة عند الجمهور إذ التفريغ فى الصفات غير جائز عندهم إلا أنه يجوز أن يقدر ذكر آخر بعد إلا فتجعل هذه الجملة صفة له ويكون ذلك بمنزلة وصف المذكور أى ما يأتيهم من ذكر إلا ذكر استمعوه ، وقوله تعالى (وهم يلعبون) حال من فاعل (استمعوه) وقوله سبحانه (لاهية قلوبهم) إما حال أخرى منه فتكون مترادفة أو حال من واو (يلعبون) فتكون متداخلة والمعنى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فى حال من الأحوال إلا حال استماعهم إياه لاعبين مستهزئين به لاهين عنه أو لاعبين به حال كون قلوبهم لاهية عنه .

وقرأ ابن أبي عبيدة وعيسى (لاهية) بالرفع على أنه خبر بعد خبر لهم ، والسرى فى اختلاف الخبرين لا يخفى ، و(لاهية) من لهى عن الشيء بالكسر لهما ولهايانا إذا سلا عنه وترك ذكره وأضرب عنه كما فى الصحاح . وفى الكشاف هى من لهى عنه إذا ذهل وغفل وحيث اعتبر فى الغفلة فيما مر أن لا يكون للغافل 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 يرفقوا للإيمان وبقوا فى غيابة الخزي والخذلان .

وأجيب بأن الوصف بذلك على تنزيل شعورهم لعدم انتفاعهم به منزلة عدم نظير ما قيل فى قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) وأنت تعلم أنه لا بأس أن يراد من الغفلة المذكورة فى تفسير لهى الترك والاعراض على ما تفصح عنه عبارة الصحاح ، وإنما لم يجعل ذلك من اللهى بمعنى اللعب على ما هو المشهور لأن تعقيب (يلعبون) بذلك حينئذ مما لا يناسب جزالة التنزيل ولا يوافق جلاله نظمه الجزيل وإن أمكن تصحيح معناه بنوع من التأويل ، والمراد بالحدوث الذى يستدعيه (محدث) التجدد وهو يقتضى المسبوقية بالعدم ، ووصف الذكرة بذلك باعتبار تنزيله لا باعتبار نفسه وإن صح ذلك بناء على حمل الذكر على الكلام اللفظى والقول بما شاع عن الأشاعرة من حدوثه ضرورة أنه مؤلف من الحروف والأصوات لأن الذى يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام بيان أنه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكير وتكرر على أسماعهم

كلمات التخويف والتخدير ونزات عليهم الآيات وقرعت لهم العصا ونهوا عن سنة الغفلة والجهالة عدد الحصاص
وارشدوا إلى طريق الحق مرارا لا يزيدم ذلك إلا فراراً ، وأما إن ذلك المنزل حادث أو قديم فما لا يتعلق
له بالمقام كما لا يخفى على ذوى الافهام . وجوز أن يكون المراد بالذكر الكلام النفسى واسناد الايمان اليه
بجاز 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 القائلون بقدم
اللفظى كالفنسى 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 اليكم ذكرا رسولا) ويدل عليه هنا
(هل هذا) الخ الآتى قريبا إن شاء الله تعالى وفيه نظر ، وبالجملة ليست الآية بما تقام حجة على رداهل السنة
ولو الحنابلة كما لا يخفى ﴿ وَأَسْرُوا النَّجْوَى ﴾ كلام مستأنف مسوق لبيان جناية اخرى من جناباتهم ،
و (النجوى) أسم من التناجى ولا تكون إلا سرا فعنى إسرارها المبالغة في إخفائها ، ويجوز أن تكون
مصدرا بمعنى التناجى فالمعنى أخفوا تناجيتهم بأن لم يتناجوا برأى من غيرهم ، وهذا على ما فى الكشف أظهر
وأحسن موقعا ، وقال أبو عبيدة : الاسرار من الاضداد ، ويحتمل أن يكون هنا بمعنى الاظهار ومنه قول الفرزدق :
فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسر الحرورى الذى كان أضمرنا
وانت تعلم أن الشائع فى الاستعمال معنى الاخفاء وإن قلنا إنه من الاضداد كما نص عليه التبريزى
ولا موجب للعدول 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 .
والاخفش . وغيرهما : هو فاعل (أسروا) والواو حرف دال على الجمعية كواو قائمون وتاء قامت وهذا
على لغة أكلونى البراغيث وهى لغة لأزد شنوءة قال شاعرهم : يلوموننى فى اشتراء النخيل أهلى وكلهم ألوم .
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 النجوى 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 يضر ، واختاره النحاس ، وهو على هذه الأقوال فى محل الرفع .
وجوز أن يكون فى محل النصب على الزم كما ذهب اليه الزجاج أو على اضمار أعنى كما ذهب اليه بعضهم ، وأن
يكون فى محل الجر على أن يكون نعنا (للناس) كما قال أبو البقاء أو بدلا منه كما قال الفراء وكلاهما كما ترى ، وقوله
تعالى ﴿ هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ الخ فى حيز النصب على أنه مفعول لقول مضمربعد الموصول وصلته هو جواب
عن سؤال نشأ ما قبله كأنه قيل ماذا قالوا فى نجواهم ؟ فقيل قالوا هل هذا الخ أو بدل من (أسروا) أو معطوف
عليه ، وقيل حال أى قائلين هل هذا الخ وهو مفعول لقول مضمربعد الموصول على ما اختاره النحاس ، وقيل
مفعول للنجوى نفسها لأنها فى معنى القول والمصدر المعرف يجوز إعماله الخليل . وسيبويه ، وقيل بدل منها
أى أسروا هذا الحديث ، و (هل) بمعنى النفي وليست للاستفهام التعجبى كما زعم أبو حيان ، والهمزة فى قوله
تعالى ﴿ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ ﴾ للانكار والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله سبحانه ﴿ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ ﴾

حال من فاعل تأتون مقررة الانكار مؤكدة الاستبعاد ، وأرادوا كما قيل ما هذا إلا بشر مثلكم أي من جنسكم وما أتى به سحر تعلمون ذلك فتأتونه وتحضرونه على وجه الاذعان والقبول وأنتم تعالون أنه سحر قالوه بناء على ما ارتكز في اعتقادهم الزائغ أن الرسول لا يكون إلا ملكا وأن كل ما يظهر على يد البشر من الخوارق من قبيل السحر ، وعنوا بالسحر ههنا القرآن ففي ذلك انكار لحقيقته على أبلغ وجه قائلهم الله تعالى أنى 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 ما تدعون حقا فاخبرونا بما أسررناه ، وردة في الكشف بأنه لا يساعده النظم ولا يناسب المبالغة في قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا) ولا في قوله سبحانه (أفتأتون) السحر (قال ربي يعلم القول في السماء والأرض) 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 . والاعمش . وطلحة . وابن أبي ليلى . وأيوب وخلف . وابن سعدان . وابن جبير الانطالي . وابن جرير ، وقرأ باقي السبعة (قل) على الأمر لئيبه ﷺ ، و(القول) عام يشمل السر والجره فاشاره على السر لإثبات علمه سبحانه به على النهج البرهاني مع ما فيه من الايدان بأن علمه تعالى بالأميرين على وتيرة واحدة لا تفاوت بينهما بالجلاء والخفاء قطعا كما في علوم الخلقه وفي الكشف أن بين السر والقول عموما وخصوصا من وجه والمناسب في هذا المقام تعميم القول ليشمل جهره وسره والاخفى 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 لنكتة تقتضيه هناك ولكل مقام مقال ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من القول أي كائنا في السماء والأرض ، وقوله سبحانه (وهو السميع) أي بجميع المسموعات (العايم) أي بجميع المعلومات ، وقيل أي المبالغ في العلم بالمسموعات والمعلومات ويدخل في ذلك أقوالهم وأفعالهم دخولا أوليا اعتراض تذييلي مقدر لمضمون ما قبله متضمن للوعيد بمجازاتهم على ما صدر منهم ، ويفهم من كلام البحر أن ما قبل متضمن ذلك أيضا (بل قالوا أضغاث أحلام) اضراب من جهته تعالى وانتقال من حكاية قولهم السابق إلى حكاية قول آخر مضطرب باطل أي لم يقتصروا على القول في حقه ﷺ هل هذا إلا بشر مثلكم وفي حق ما ظهر على يده من القرآن الكريم إنه سحر بل قالوا هو أي القرآن تخاليط الأحلام ثم اضربوا عنه فقالوا (بل أوتريه) من تلقاء نفسه من غير أن يكون له أصل أو شبهة أصل ثم اضربوا فقالوا (بل هو شاعر) وما أتى به شعر يخيل إلى السامع معاني لا حقيقة لها ، وهذا الاضطراب شأن المبطل المحجوج فانه لا يزال يتردد بين باطل وأبطل ويتذبذب بين فاسد وأفسد ، فبل الأولى كما نرى من كلامه عز وجل وهي انتقالية والمنتقل منه ما تقدم باعتبار خصوصه والآخرتان من كلامهم المحكى وهما ابطاليتان لترددهم وتحميرهم في تزويرهم وجملة المقول داخلة في النجوى ه

ويجوز أن تكون الأولى انتقالية والمنتقل منه ما تقدم بقطع النظر عن خصوصه والجملة غير داخلة في النجوى ، وكلا الوجهين وجيه وليس فيهما إلا اختلاف معنى بل ، وكون الأولى من الحكاية والاخيرتين من المحكي ولأمانع منه .

وجوز أن تكون الأولى من كلامهم وهي ابطالية أيضا متعلقة بقولهم هو سحر المدلول عليه بأفتاتون 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 أجيب أيضا بأنه اضراب في قولهم المحكي بالقول المقدر قبل قوله تعالى (هل هذا) الخ أو الذي تضمنه النجوى 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 الترقى لكن لم يقل هنا ترقيا إشارة إلى أن الترقى 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 تخاليط الكلام التي لا تنضبط لاشبه لها بوجه بالنظم الأنيق الذي أبكم كل منطق ، ثم ادعاء أنها مع كونها تخاليط مفتريات أبعد وأبعد لأن النظم بمادته وصورته من أتم القواطع دلالة على الصدق كيف وقد انضم إليه أد القائل عليه الصلاة والسلام علم عندهم في الأمانة والصدق ، والأخير هذيان المبرسمين لأنهم أعرف الناس بالتمييز بين المنظوم والمنثور طبعاً وبين ما يساق له الشعر وما سبق له هذا الكلام الذي لا يشبه بليغات خطبهم فضلا عن ذلك وبين محسنات الشعر ومحسنات هذا النثر هذا فيما يرجع إلى الصورة وحدها ، ثم إذا جئت إلى المادة وتركب الشعر من الخيالات والمعاني النازلة التي يهتدى إليها الاجلاف وهذامن اليقينية العقديّة والدينيّات العمليّة التي عليها مدار المعاد والمعاش وبها تتفاضل الاشراف فأظهر وأظهر ، هذا والقائل عليه الصلاة والتسليم بمن لا يتسهل له الشعر وان أراد خالطوه وذاقوه أربعين سنة اه ، •

وكون تركيب الشعر من الخيالات باعتبار الغالب فلا ينافيه قوله **وَيَسْبِقُونَ** «إن من الشعر لحكمة» لأنه باعتبار الندرة ويؤيده التأكيد 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 ذوا افتراءات كثيرة ، وليس في بل هنا على هذا الوجه إبطال بل اثبات للحكم الأول وزيادة عليه كما صرح بذلك الراغب ، وفي وقوعها للإبطال في كلام الله تعالى خلاف فائته ابن هشام ومثله بقوله تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون) وهم ابن مالك في شرح الكافية فنفاه ، والحق أن الإبطال إن كان لما صدر عن الغير فهو واقع في القرآن وإن كان لما صدر عنه تعالى فغير واقع بل هو محال لأنه بداء ، وربما يقال : مراد ابن مالك بالمنفي الضرب الثاني ، ثم إن هذا الوجه وإن كان فيه بعد لا يخلو عن حسن كما قيل فتدبر .

﴿ 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 ﴾ وقد روي النيسابوري غير هذا الشرط فقال أخذا 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 غاية أنه خارق للعادة وما كل خارق 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 سلمنا ولكن من جنس كلام الاوساط افتراه من عنده سلمنا أنه كلام فصيح لكنه 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 مهيب واسع، وأرادوا بالآية المشبه بها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الناقة 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 صلى الله عليه وسلم بالآيتين والعدول عن الظاهر فيما بعده إيهام إلى أن ما أتى به صلى الله عليه وسلم من عنده وما أتى به الأولون من الله تبارك وتعالى ففيه تعريض مناسب لما قبله من الافتراء قاله الخفاجي وذكر أن ما قيل ان العدول عن كما أتى به الأولون لأن مرادهم اقتراح آية مثل آية موسى وآية عيسى عليهما السلام لا غيرهما بما 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 الأوائلين 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 تحقيق كونها آية مسلمة بمثلاً تثبت الرسالة لا تنازع فيها ويترتب المقصود عليها، والقول بأن الإرسال المشبه به مصدر المجهول ومعناه كونه مرسلًا من الله تعالى بالآيات لا يسمن ولا يغني في توجيه التشبيه لأن ذلك مغاير للآيات أيضاً وإن لم ينفك عنه، وقيل يجوز أن يحمل النظم الكريم على أنه أريد كل واحد من الآيات والإرسال في كل واحد من طرفي التشبيه لكنه 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 وتحيرهم، وذكر بعض الأجلة أن مما يرجح الحمل على أن ما تقدم حكاية أقوالهم المضطربة هذه الحكاية لأنهم منعوا أولاً أن يكون الرسول بشراً وبتوا القول به وبنوا ما بنوا ثم سلموا أن الأولين كانوا ذوي آيات وطالبوه عاين 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 .

(ما آمنت قبلهم من قرية) كلام مستأنف مسوق لتكذيبهم فيما ينبيء عنه خاتمة مقالهم من الوعد الضمني بالايمان عند اتيان الآية المقترحة وبيان أنهم في اقتراح ذلك كالباحث عن حقه بظلمه

وإن في ترك الاجابة اليه ابقاء عليهم كيف لا ولو أعطوا ما اقترحوه مع عدم إيمانهم قطعا لاستصلوا
لجريان سنة الله تعالى شأنه في الامم السالفة على استئصال المقترحين منهم إذا أعطوا ما اقترحوه ثم لم يؤمنوا
وقد سبقت كلمته سبحانه أن هذه الأمة لا يعذبون بعذاب الاستئصال ، وهذا أولى بما قيل أنهم لما طعنوا في
القرآن وانه معجزة وبالغوا في ذلك حتى أخذوا من قوله تعالى (أفأتون السحر) إلى أن انتهوا إلى قوله
سبحانه (فليأتنا) الخ جرى بقوله عز وجل (ما آمنت) الخ تسلية له ﷺ في أن الانذار لا يجدي فيهم •
وأيا ما كان فقوله سبحانه (من قرية) على حذف المضاف أي من أهل قريه ، ومن مزيدة لتأكيد العموم
وما بعدها في محل الرفع على الفاعلية ، وقوله سبحانه (أَهْلَكْنَاهَا) في محل جر أو رفع صفة قرية ، والمراد
أهلكناها باهلاك أهلها لعدم إيمانهم بعد مجيء ما اقترحوه من الآيات ، وقيل القرية مجاز عن أهلها فلا حاجة
إلى تقدير المضاف .

واعترض بأن (أهلكناها) ياباه والاستخدام وإن كثر في الكلام خلاف الظاهر ، وقال بعضهم: لك أن
تقول إن اهلاكها كناية عن اهلاك أهلها وما ذكر أولا أولى ، والهمزة في قوله سبحانه (أَهْلَهُمْ يُؤْمِنُونَ ٦)
لانكار الوقوع والفاء للعطف اما على مقدر دخلته الهمزة فافادت إنكار وقوع إيمانهم ونفيه عقيب عدم
إيمان الاولين فالعنى أنهم لم يؤمن من امة من الامم المهلكة عند اعطاء ما اقترحوه من الآيات أم لم يؤمنوا فهو لاء
يؤمنون لو أعطوا ما اقترحوه أى مع انهم اعنى واطغى كما يفهم بمعونة السياق والعدول عن فهم لا يؤمنون أيضا
واما على (ما آمنت) على أن الفاء متقدمة على الهمزة في الاعتبار مفيدة لترتيب إنكار وقوع إيمانهم على عدم
إيمان الاولين وإنما قدمت عليها الهمزة لاقتضائها الصدارة ، وقوله عز وجل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ الْأَرْجَالَ ﴾
جواب لما زعموه من أن الرسول لا يكون الا ملكا المشار اليه بقولهم هل هذا الا بشر مثلكم الذى بنوا عليه
ما بنوا فهو متعلق بذلك وقدم عليه جواب قولهم (فليأتنا) لانهم قالوا ذلك بطريق التعجيز فلا بد من المسارعة
إلى رده وإبطاله ولأن في هذا الجواب نوع بسط يخل تقديمه بتجاوب النظم الكريم ، وقوله تعالى :

(نُوحِي إِلَيْهِمْ) استئناف مبين لكيفية الارسال ، 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 ما نوحى من الشرائع والاحكام وغيرهما من القصص وال اخبار فانوحى اليك من
غير فرق بينهما في حقيقة الوحي وحقية مدلوله كما لا فرق بينك وبينهم في البشرية فإلهم لا يفهمون أنك لست
بدعا من الرسل وإن ما ووحى اليك ليس مخالفا لما أوحى اليهم فيقولون ما يقولون ، وقال بعض الافاضل : إن
الجملة في محل نصب صفة مادحة 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 لَا تَعْلَمُونَ ٧) تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكفرة لتبكيتهم واستتر الهم عز رتبة
الاستبعاد والنكير 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 بالمستول عنه لامر آخر، والغناء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، وأهل الذكر أهل الكتاب كما روى عن الحسن وقتادة وغيرهما، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه أى إن كنتم لا تعلمون ما ذكر فاسألوا أيها الجهلة أهل الكتاب الواقفين على أحوال الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام لتزول شبهتكم، أمروا بذلك لأن أخبار الجحيم الغفير يفيد العلم في مثل ذلك لاسيما وهم كانوا يشايعون المشركين في عداوته صلى الله عليه وسلم ويشاورونهم في أمره عليه الصلاة والسلام ففيه من الدلالة على كمال وضوح الامر وقوة شأن النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يخفى، وعن ابن زيد أن أهل الذكر هم أهل القرآن. ورد ابن عطية بأنهم كانوا خصوهم منهم فكيف يؤمرون بسؤالهم، ويرد ذلك على ما زعمته الامامية من أنهم آله صلى الله عليه وسلم 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 لغير الانسان من خلق الأرض ونحوه، وأيضا فان الجسد يقال للماله لون والجسم لما لا يبين له لون كالهوا 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 بجسداى التصق وأطلق على الجسم المركب لأنه ذو اجزاء ملتصق بعضها ببعض، ثم الظاهر أن الذى يقول بتخصيصه بحيث لا يشمل غير العاقل من الحيوان مثلا 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 أو لانه في الاصل على ما سمعت مصدر وهو يطلق على الواحد المذكور وغيره، وقيل: لارادة الاستغراق 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 لبس من اسماء الاجناس وقوله تعالى (لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) صفة (جسدا) أى وما جعلناهم جسدا مستغنيا عن الغذاء بل محتاجا اليه (وما كانوا خالدين) أى باقين ابدا، وجوز أن يكون الخلود بمعنى الملكة المديد، واختير الأول لأن الجملة مقررة لما قبلها من كون الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام بشرا لاملائكة لما يقتضيه اعتقاد المشركين الفاسد وزعمهم الكاسد، والظاهر هم يتقدون أيضا في الملائكة عليهم السلام الابدية كاعتقاد الفلاسفة فيهم ذلك إلا أنهم يسمونهم عقولا مجردة، وحاصل المعنى جعلناهم أجسادا متغذية صائرة إلى الموت بالآخرة حسب آجالهم ولم نجعلهم ملائكة لا يتغدون ولا يموتون حسما تزعمون، وقيل: الجملة رد على قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام) الخ والاول أولى، نعم هى مع كونها مقررة لما قبلها فيها رد على ذلك. وفي إيثار (وما كانوا) على وما جعلناهم تنبيه على أن عدم الخلود والبقاء من توابع جبلتهم في هذه النشأة التى أشير اليها بقوله تعالى (وما جعلناهم جسدا) الخ لا بالجعل المستأنف بل إذا نظرت إلى سائر المركبات من العناصر المتضادة رأيت بقاءها سوية أمرا غريبا وانتهضت إلى طلب العلة لذلك ومن هنا قيل:

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

ولا تتبع الماضي سؤالك لم مضى وعرج على الباقي وسائله لم بقى
بل لا يبعد أن تكون الممكنات مطلقا كذلك فقد قالوا: إن الممكن إذا خلى وذاته يكون معدوما إذ العدم
لا يحتاج إلى علة وتأثير بخلاف الوجود؛ ولا يازم على هذا أن يكون العدم مقتضى الذات حتى يصير تمتعا إذ
مرجع ذلك إلى أولوية العدم وأليقيته بالنسبة إلى الذات، ويشير إلى ذلك على ما قبل قول أبي علي في الهيئات الشفاء
للمعلول في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون آيسا، وقوله باستواء طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته معناه استوائه
في عدم وجوب واحد منها بالنظر إلى ذاته، وقوله علة العدم عدم علة الوجود بمعنى أن العدم لا يحتاج إلى تأثير
وجعل بل يكفيه انعدام العلة لأن عدم العلة مؤثرة في عدم المعلول ولعل في قوله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن
إشارة إلى هذا فتدبر، وقوله تعالى (ثم صدقناهم الوعد) قيل: عطف على ما يفهم من حكاية وحية تعالى إلى المرسلين
على الاستمرار التجددي كأنه قيل أو حينما إليهم، أو حينما صدقناهم الوعد الذي وعدناهم في تضاعيف الوحي
بإهلاك أعدائهم، وقيل: عطف على (نوحى) السابق بمعنى أو حينما، وتوسط الأمر بالسؤال وما معه اهتمام بالزامهم
والرد عليهم؛ وقال الخفاجي: هو عطف على قوله تعالى: (أرسلنا) وثم للتراخي الذكرى أى أرسلنا رسلا من البشر
وصدقناهم ما وعدناهم فكذا محمد صلى الله عليه وسلم فاحذروا تكذيبه ومخالفته فالآيات كما تضمنت الجواب تضمنت التهديد
انتهى، وفيه تأمل، ونصب (الوعد) على نزع الخافض والأصل صدقناهم في الوعد ومنه صدقوهم القتال وصدقنى سن
بكره، وقيل: على أنه مفعول ثانٍ وصدق قد تعدى للفعولين من غير توسط حرف الجر أصلا
(فأنجيناهم ومن نشأ) أى من المؤمنين بهم كما عليه جماعة من المفسرين، وقيل منهم ومن غيرهم ممن تستدعى
الحكمة لإبقائه كمن سيؤمن هو أو بعض فروع بالآخرة وهو السرف في حماية الذين كذبوه وآذوه صلى الله عليه وسلم من عذاب
الاستئصال، ورجح ما عليه الجماعة بالمقابلة بقوله تعالى (وأهلكنا المسرفين ٩) وذلك لحمل التعريف على
الاستغراق والمسرفين على الكفار مطلقا لقوله تعالى (وأن المسرفين هم أصحاب النار) بناء على أن المراد بأصحاب
النار ملازموها والمخلدون فيها ولا يخلد فيها عندنا إلا الكفار، ومن عجم أولا قال: المراد بالمسرفين من عدا أولئك
المنجيين، والتعبير بمن نشأ دون من آمن أو من معهم مثلا ظاهر في أن المراد بذلك المؤمنون وآخرون معهم
ولا يظن على التخصيص وجه العدول عما ذكر إلى ما في النظم الكريم والتعبير بنشأ مع أن الظاهر شئنا لحكاية
الحال الماضية، وقوله سبحانه (لقد أنزلنا إليكم كتابا) كلام مستأنف مسوق لتحقيق حقيقة القرآن العظيم
الذى ذكر في صدر السورة الكريمة إعراض الناس عما يأتهم من آياته واستهزاؤهم به واضطرابهم في أمره وبيان
علو مرتبته إثر تحقيق رسالته صلى الله عليه وسلم ببيان أنه كسائر الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام قد صدر بالتوكيد
القسمي إظهارا لمزيد الاعتناء بضمونه وإينانا بكون المخاطبين في أقصى مراتب النكير والخطاب لقريش،
وجوز أن يكون لجميع العرب وتنوين كتابا للتعظيم والتفخيم أى كتابا عظيم الشأن نير البرهان، وقوله
عز وجل (فيه ذكركم) صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير التفخيم من كونه جليل القدر بانه جميل الآثار
مستجلب لهم منافع (جليلة) والمراد بالذكر كما أخرج البيهقي في شعب الإيمان وابن المنذر وغيرهما عن ابن
عباس الصيت والشرف مجازا أى فيه ما يوجب الشرف لكم لأنه بلسانكم ومنزل على نبي منكم تشرّفون بشرفه

وتشتهرون بشهرته لأنكم حملته والمرجع في حل معاقده وجعل ذلك فيه مبالغة في سببته له، وعن سفيان أنه مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال أي فيه ما يحصل به الذكر أي الثناء الحسن وحسن الأحدث من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال إطلاقاً لاسم المسبب على السبب فهو مجاز عن ذلك أيضاً.

وأخرج غير واحد عن الحسن أن المراد فيه ما تحتاجون إليه في أمور دينكم، وزاد بعض ودنياكم، وقيل الذكر بمعنى التذكير مضاف للمفعول، والمعنى فيه مو عظمتكم، ورجح ذلك بأنه الأنسب بسباق النظم الكريم وسياقه فإن قوله تعالى ﴿ أَفَلَا تَعْقُلُونَ ۝ ١ ﴾ إنكار توبيخى فيه بعث لهم على التدبر في أمر الكتاب والتدبر فيما في تضاعيفه من فنون المواعظ والزواجر التي من جعلتها القوارع السابقة واللاحقة •

وقال صاحب التحرير: الذي يقتضيه سياق الآيات أن المعنى فيه ذكر قبائحكم ومثالبكم وما علمتم به أنبياء الله تعالى عليهم الصلاة والسلام من التكذيب والعناد. وقوله تعالى (أفلا تعقلون) إنكار عليهم في عدم تفكيرهم مؤد إلى التنبيه عن سنة الغفلة انتهى، وفيه بعد، والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي الا تفكرون فلا تعقلون إن الأمر كذلك أولاً تعقلون شيئاً من الأشياء التي من جعلتها ما ذكر. وقوله عز وجل ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ نوع تفصيل لإجمال قوله تعالى (وأهلكنا المسرفين) وبيان لكيفية اهلاكهم وتنبه على كثرتهم، فكلم خبرية مفيدة للتكثير محلها نصب على أنها مفعول (لقصمنا) و(من قرية) تمييز، وفي لفظ القصم الذي هو عبارة عن الكسر بتفريق الاجزاء وازهاب التمامها بالكلية كما يشعر به الايتان بالقاف الشديدة من الدلالة على قوة الغضب وشدة السخط ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿ كَانَتْ ظَالِمَةً ﴾ صفة (قرية) وكان الأصل على ما قيل أهل قرية كما ينبىء عنه الضمير الآتى إن شاء الله تعالى فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فوصف بما هو من صفات المضاف أعنى الظلم فكانه 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 الإسناد المجازى وقوله (قصمنا من قرية) كناية عن قصم أهلها للزوم اهلاكمها أنها حضور قرية باليمن، وأخرج ابن مردويه من طريقه عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال بعث الله تعالى نبياً من حمير يقال له شعيب فوثب إليه عبد فضربه بعضاً 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 نبياً فقتلوه فسلط الله تعالى عليهم بختنصر كما سلطه على أهل بيت المقدس بعث اليهم جيشاً فمزموه ثم بعث اليهم آخر فمزموه فخرج اليهم بنفسه فمزموه وقتلهم، وعن بعضهم أنه كان اسم هذا النبي موسى بن ميشا، وعن ابن وهب أن الآية في قريتين باليمن احدهما حضور والأخرى قلابة بطر أهلها فاهلكهم الله تعالى على يد بختنصر، ولا يخفى أنه مما يباه ظاهر الآية والقول بانها من قبيل قولك لم أخذت من دراهم زيد على أن الجار متعلق باخذت والتميز محذوف أي لم درهم أخذت من دراهم زيد، ويقال هنا إنها بتقدير كم ساكن قصمنا من ساكني قرية أو نحو ذلك مما لا ينبغي أن يلتفت إليه إلا بالرد عليه، فلعل ما في الروايات محمول

على سبيل التمثيل ، ومثل ذلك غير قليل ، وفي قوله سبحانه ﴿ وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا ﴾ أى بعد اهلاك أهلها لا بعد تلك الفعل كما توهم ﴿ قَوْمًا آخَرِينَ ١١ ﴾ أى ليسوا منهم فى شىء تنبيه على استئصال الأولين وقطع دابرهم بالسكينة وهو السر فى تقديم حكاية انشاء هؤلاء على حكاية مبادى اهلاك أولئك بقوله سبحانه : ﴿ فَلَمَّا أَحْسَوْا بِأَسْنَا ﴾ فضمير الجمع للاهل 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 باحدى الحواس الظاهرة . وجوز أن يكون فى البأس استعارة مكنية ويكون الاحساس تخيلا وأن يكون الاحساس مجازا عن مطلق الادراك أى فلما أدركوا ذلك ﴿ إِذَا هُمْ مِنْهَا ﴾ أى من القرية فمن ابتدائية او من البأس والتأنيث لأنه فى معنى النعمة والبأساء فمن تعليلية وهى على الاحتمالين متعلقة بقوله تعالى ﴿ يَرْكُضُونَ ١٢ ﴾ 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 .

وجوز أن يكون المعنى مشبهين بمن يركض الدواب على أن هناك استعارة تبعية ولا مانع من حمل الكلام على حقيقته على ما قيل ﴿ لَا تَرُكُضُوا ﴾ أى قيل لهم ذلك ، والقائل يحتمل أن يكون ملائكة 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 والاستمراء بهم ، وقيل يحتمل أن يكون المراد يجعلون خلقاء بأن يقال لهم ذلك وإن لم يقل على معنى أنهم بلغوا فى الركض والفرار من العذاب بعد الاعتراف والتنعم بحيث من رآهم قال لا تتركضوا ﴿ وَأَرْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ ﴾ من النعم والتلذذ والاعتراف بإطار النعمة وفى ظرفية ، وجوز كونها سببية ﴿ وَمَسَا كُنْتُمْ ﴾ التى كنتم تفتخرون بها ﴿ لَعَلَّكُمْ تَسْتَلُونَ ١٣ ﴾ 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 بم تأمرون وماذا ترسمون وكيف نأتى ونذركم كنتم من قبل أو يسألكم الوافدون نوالكم اما لأنهم كانوا أسخياء ينفقون 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 أمرا تتفقون مع الملك عليه ، وقيل المراد بمسا كنهم النار فيكون المراد بارجعوا إلى مسا كنكم ادخلوا النار تهكما ، والمراد بالسؤال السؤال عن الاعمال أو المراد به العذاب على سبيل المجاز المرسل بذكر السبب وإرادة المسبب أى ادخلوا النارى تسئلوا أو تعذبوا على ظلمكم وتكذيبكم بآيات الله تعالى وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى .

﴿ قَالُوا ﴾ لما يئسوا من الخلاص بالهرب وأيقنوا استيلاء العذاب ﴿ يَا وَيْلَنَا ﴾ يا هلا كنا ﴿ إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ١٤ ﴾ بآيات الله تعالى مستوجبين للعذاب ، وهذا اعتراف منهم بالظلم واستتباعه للعذاب وندم عليه حين لا ينفعهم ذلك ، وقيل على الرواية السالفة إن هذا الندم والاعتراف كان حين أخذتهم السيوف ونادى مناد

من السماء. بالثارات الانبياء ﴿ فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ ﴾ أى فما زالوا يرددون تلك الكلمة، وتسميتها دعوى بمعنى الدعوة فإنه يقال دعا دعوى ودعوة لأن المولود كأنه يدعو الويل قائلاً يا ويل تعال فهذا أو انك •

وجوز الحوفى. والزخشرى. وأبو البقاء كوز (تلك) اسم زالو (دعواهم) خبرها والعكس، قال أبو حيان: وقد قال ذلك قبلهم الزجاج وأما أصحابنا المتأخرون فعلى أن اسم كان وخبرها مشبه بالفاعل والمفعول فكما لا يجوز فى الفاعل والمفعول التقدم والتأخر إذا وقع ذلك فى اللبس لعدم ظهور الاعراب لا يجوز فى باب كان ولم ينازع فيه أحد إلا أبو العباس أحمد بن الحاج من نبهاء تلاميذ الشلوبين اه •

وقال الفاضل الخفاجى : إن ما ذكره ابن الحاج 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 . ولأجل هذا جوزته، وما ذكره محل كلام وتدبره •

وفى حراشى 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 بما ذكر وإن سلم عدم التصريح لاشتراك ما ذكره علة المنع

ثم ان ذلك إلى الالتباس أقرب منه إلى الاجمال لاسيما فى الآية فى رأى فافهم ﴿ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ ۝ ١٥ ﴾ أى إلى أن جعلناهم بمنزلة النبات المحصود والنار الخامة فى الهلاك قاله العلامة الثانى فى شرح المفتاح (١) ثم قال فى ذلك استعمار تان بالكناية بلفظ واحد وهو ضمير (جعلناهم) حيث شبه بالنبات وبالنار وأفرد بالذكر وأريد به المشبه بهما أعنى النبات والنار ادعاء بقرينة أنه نسب إليه الحصاد الذى هو من خواص النبات والخمود الذى هو من خواص النار، ولا يجعل من باب التشبيه مثل هم صم بهم عمى لأن جمع (خامدين) جمع العقلاء ينافى التشبيه إذ ليس لنا قوم خامدون يعتبر تشبيهه أهل القرية بهم إذ الخمود من خواص النار بخلاف الصمم مثلاً فإنه يحمل بمنزلة هم كقوم صم وكذا يعتبر (حصيدا) بمعنى محصودين على استواء الجمع والواحد فى فعيل بمعنى مفعول ليلانم (خامدين) نعم يجوز تشبيهه هلاك القوم بقطع النبات وخمود النار فيكون استعارة تصريحية تبعية فى الوصفين انتهى، وكذا فى شرح المفتاح للسيد السند بيد أنه جوز أن يجعل (حصيدا) فقط من باب التشبيه بناء على ما فى الكشاف أى جعلناهم مثل الحصيد كما تقول جعلناهم رماداً أى مثل الرماد، وجعل غير واحد افراد الحصيد لهذا التأويل فإن مثلاً لكونه مصدراً 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 بحثاً مع أن مدار ما ذكره من كون (خامدين) لا يحتمل التشبيه جمعه جمع العقلاء المانع من أن يكون صفة للنار حتى لو قيل خامدة كان تشبيهاً، وقد صرح به الشريف فى حواشيه لكنه محل تردد لأنه لما صح الحمل فى التشبيه ادعاء فلم لا يصح جمعه لذلك ولولا لما صحت الاستعارة أيضاً وذهب العلامة الطيبي والفاضل العيني إلى التشبيه فى الموضوعين فى الآية أربعة احتمالات فتدبر جميع ذلك و (خامدين) مع حصيدا فى حيز المفعول الثانى للجعل كجاء: دلوا حامضاً، والمعنى جعلناهم جامعين للحصاد والخمود أو لمائة الحصيد والخامد أو لمائة الحصيد والخمود أو جعلناهم الكين على أتم وجه فلا يرد أن الجمل نصب ثلاثة مفاعيل

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

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 معنى، واعتراض بعضهم بأن كونه صفة له مع كونه تشبيهاً أريد به ما لا يعقل ياباه كونه للعقلاء (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عَيْنًا يَكُونُ دَلِيلًا لِلْمَعْرِفَةِ) أي ما سويها هذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع وما بينهما من أصناف الخلاق مشحونة بضروب البدائع والعجائب كما تسوى الجبابة سقوفهم وفرشهم وسائر زخارفهم للهو واللعب وإنما سويها للفرق بين الدينية والحكم الربانية كأن تكون سبباً للاعتبار ودليلاً للمعرفة مع منافع لا تحصى وحكم لا تستقصى، وحاصله ما خلقنا ذلك خالياً عن الحكم والمصالح إلا أنه عبر عن ذلك باللعب وهو كما قال الراغب الفعل الذي لا يقصد به مقصد صحيح لبيان كمال تنزهه تعالى عن الخلق الخالي عن الحكمة بتصويره بصورة ما لا يرتاب أحد في استحالة صدوره عنه سبحانه، وهذا الكلام على ما قبل إشارة إجمالية 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 الإمام 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 ولن يتم ذلك إلا بانزال الكتب وإرسال الرسل عليهم السلام، فمنكر الرسالة جاعل خلق السماء والأرض لعباً تعالى خالفهما وخالق كل شيء عنه وعن كل نقص علواً كبيراً، ومنكر نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم جعل إظهار المعجزة على يديه من باب العبث واللعب ففيه إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام وفساد تلك المطاعن كلها •

وقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا﴾ استئناف مقرر لما قبله من انتفاء اللعب في خلق السماء والأرض وما بينهما، ومعنى الآية على ما استظهره صاحب الكشف لو أردنا اتخاذ لهُو لكان اتخاذهُو من جهتنا أي لهواً إلهياً أي حكمة اتخذتموها لهواً من جهتكم وهذا عين الجد والحكمة فهو في معنى لو أردناه لا تمتنع •

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ كالتكرير لذلك المعنى مبالغة في الامتناع على أن إن شرطية وجوابها محذوف أي (إن كنا فاعلين) ما يوصف بفعله باللغو فكذلك يكون فعلنا ولو حمل على النفي ليكون تصريحاً بنتيجة السابق كما عليه جمهور المفسرين لكان حسناً بالغاً انتهى، وقال الزمخشري: (من لدنا) أي من جهة قدرتنا، وجعل حاصل المعنى أننا لو أردنا ذلك لاتخذنا فانا قادرين على كل شيء إلا أننا نرده لأن الحكمة صارفة عنه، وذكر صاحب الكشف أن تفسيره ذلك بالقدرة غير بين، وقد فسره به أيضاً البيضاوي وغيره وظاهره أن اتخاذ اللغو داخل تحت القدرة، وقد قيل إنه ممتنع عليه تعالى امتناعاً ذاتياً والممتنع لا يصلح متعلقاً للقدرة، وأجيب بأن صدق الشرطية لا يقتضى صدق الطرفين فهو تعليق على امتناع الإرادة أو يقال الحكمة غير منافية لاتخاذ ما من شأنه أن يتلوه به وإنما تنافي أن يفعل فعلاً يكون هو سبحانه بنفسه لاهاً به فلا امتناع في اتخاذ بل في وصفه انتهى •

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

مذهب الماتريدية المثبتين للافعال 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 وكالكذب عند محققى 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 كالكذب فقد كابر عقله ، وأبلغ 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 يقوله المعتزلة ، ولعله حينئذ يراى بالوجوب لزوم صدور الفعل عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا بعد صدور موجبه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد لئلا يلزم رفض قاعدة الاختيار كما لا يلزم رفضها في اختيار الامام الرازى ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا ، ومع هذا ينبغي التحاشي عن اطلاق الوجوب عليه تعالى فتدبره فانه مهم . وقيل معنى من عندنا مما يليق بحضورتنا من المجردات أى لا نتخذناه من ذلك لا من الاجرام المرفوعة

والاجسام المرفوعة كديدن الجبابرة في رفع 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 لا أنه يجوز اتخاذه من المجردات بل هو فيها أظهر في الاستحالة، وعن الجبائى أن المعنى لو أردنا اتخاذ الله لا نتخذناه من عندنا بحيث لا يطالع عليه أحد لانه نقص فستره أولى أو هو أسرع تيادرا مما في الكشف وذلك أبعد مغزى، وقال الامام الواحدي: اللهو طلب الترويح عن النفس ثم المرأة تسمى لهوا وكذا الولد لانه يستروح بكل منهما ولهذا يقال لامرأة الرجل وولده ريحانته ، والمعنى لو أردنا أن نتخذ امرأة ذات لهو أو ولدا ذا لهو لا نتخذناه من لدنا أى مما نطفيه ونختاره ما نشاء كقوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء) وقال المفسرون: 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 اللهو هنا بالولد مروى عن ابن عباس والسدى ، وعن الزجاج أنه الولد بلغة حضر موت ، وكونه بمعنى المرأة حكاه قتادة عن أهل اليمن ولم ينسبه لأهل بلدة منه ، وزعم الطبرسى أن أصله الجماع ويكنى به عن المرأة لأنها تجماع ، وأنشد قول امرئ القيس :

الا زعمت بسبامة اليوم اتنى كبرت وان لا يحسن اللهو أمثالى

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

اضراب عن اتخاذ الله واللعب بل عن ارادة الاتخاذ كأنه قيل لكننا لا نريده بل شأننا أن نغلب الحق الذي من جلته الجدل على الباطل الذي من جلته الله، وتخصيص هذا الشأن من بين سائر شئونه تعالى بالذكر للتخلص لما سيأتي 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 للايراد أى نورد الحق على الباطل (فَيَدْمَغُهُ) أى يحققه بالكلية كما فعلنا باهل القرى المحكمة، وأصل الدمغ كسر الشيء الرخو الاجوف وقد استعير للحق *

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

سأترك منزلي لبنى تميم وألحق بالحجاز فاستريحاً

على أنه قد قيل في هذا إن استريحاً ليس منصوباً بل مرفوع مؤكد بالنون الخفيفة موقوف عليه بالآلاف، ووجه بأن النصب في جواب المضارع المستقبل وهو يشبه التمني 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 فدمغه على الباطل أى نرمي بالحق فباطاله به. وذكر بعض الأفاضل أنه لو جعل من قبيل علفتها تبنا وماء بارد أصح، واستظهر أن العطف على المعنى أى نفعل القذف فالدمغ، وقرى (فيدمغه) بضم الميم والغين (فَإِذَا 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 مِمَّا تَصِفُونَ ١٨) وعيد لقريش أو لجميع الكفار من العرب بأن لهم أيضاً مثل ما لا أولئك من العذاب والعقاب، وما تعليلية متعلقة بالاستقرار 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 والهلاك من أجل وصفكم له تعالى بما لا يليق بشأنه الجليل تعالى شأنه أو بالذي تصفونه أو بشيء تصفونه به من الولد ونحوه أو كأننا مما تصفونه عز وجل به، وكون الخطاب لمن سمعت مما لا خفاء فيه ولا بعد، وأبعد كل البعد من قال: إنه خطاب لأهل القرى على طريق الالتفات من الغيبة في قوله تعالى (فما زالت 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 وملكاً وتديراً وتصرفاً واحياء واماتة وتعذيباً وإثابة من غير أن

يكون لأحد في ذلك دخل ما استقلالا واستتباعا، وكأنه أريد هنا اظهار مزيد العظمة فجىء بالسموات جمعا على معنى له كل من هو في واحدة واحدة من السموات ولم يرد فيما مر سوى بيان اشتغال هذا السقف المشاهد والفرش الممد وما استقر بينهما على الحكيم التي لا تحصى فلذا جئ بالسماء بصيغة الافراد دون الجمع .
وفي الاتقان حيث يراد العدد يؤتى بالسما بمجموعة وحيث يراد الجهة يؤتى بها مفردة ﴿ وَمَنْ عِنْدَهُ ﴾ وهم الملائكة مطلقا عليهم السلام على ما روى عن قتادة وغيره ، والمراد بالعندية عندية الشرف لا عندية المكان وقد شبه قرب المكان والمنزلة بقرب المكان والمسافة فعبير عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة .
وقيل عبر عنهم بذلك تنزيلا لهم لكرامتهم عليه عز وجل منزلة المقربين عند الملوك بطريق التمثيل، والوصول مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ ﴾ أى لا يتعظمون عنها ولا يعدون أنفسهم ككبراء ﴿ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ١٩ ﴾ أى لا يكون ولا يتعبون يقال حسر البعير واستحسر كل وتعب وحسرتة أنا فهو متعد ولازم ويقال أيضا أحسرتة بالهمز .

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 فى أصل المعنى ، والتعبير به للتنبية على أن عبادتهم بثقلها ودوامها حقيقة بأن يستحسر منها ومع ذلك لا يتسحسرون وليس انفى المبالغة فى الحسور مع ثبوت أصله فى الجملة ، ونظير ذلك قوله تعالى (و ما ربك بظلام للعبيد) على أحد الأوجه المشهورة فيه *

وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون ذلك معطوفا على من الأولى وأمر تفسيره بالملائكة عليهم السلام على حاله ، وذكر أن هذا العطف لكون المعطوف أخص من المعطوف عليه فى نفس الأمر كالعطف فى قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) فى الدلالة على رفعة شأن المعطوف وتعظيمه حيث أفرد بالذكر مع اندارجه فى عموم ما قبله ، وقيل إنما أفرد لأنه أعم من وجهه فان من فى الأرض يشمل البشر ونحوهم وهو يشمل الخافين بالعرش دونه ، وجوز أن يراد بمن عنده نوع من الملائكة عليهم السلام متعال عن التبوء والاستقرار فى السماء والأرض ، وكان هذا ميل إلى القول بتجرد نوع من الملائكة عليهم السلام ، وأنت تعلم أن جمهور أهل الإسلام لا يقولون بتجرد شئ من الممكنات . والمشهور عن القائلين به القول بتجرد الملائكة مطلقا بتجرد بعض دون بعض .
ثم إن أبو البقاء جوز فى قوله تعالى (لا يستكبرون) على هذا الوجه أن يكون حالا من الأولى والثانية على قول من رفع بالظرف أو من الضمير فى الظرف الذى هو الخبر أو من الضمير فى (عنده) ويتعين أحدا الأخيرين عند من يعرب من مبتدأ ولا يجوز مجئ الحال من المبتدأ ولا يخفى *

وجوز بعض الأفاضل أن تكون الجملة مستأنفة والأظهر جعلها خبراً لمن عنده ، وفى بعض أوجه الحالية ما لا يخفى ، وقوله تعالى ﴿ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ استئناف وقع جوابا عما نشأ بماقبله كأنه قيل ماذا يصنعون فى عبادتهم أو كيف يعبدون فقيل (يسبحون) الخ *

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

ضمير (لا يستحسرون) أيضا، 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 عبد الله بن الحرث بن نوفل كعباً عن ذلك كما أخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ في العظمة . والبيهقي في الشعب فاجاب بانه جعل لهم التسديح كالتنفس فلا يمنع عن التكلم بشئ . ماخر . وتعقب بأن فيه بعداً ، وقيل إن الله تعالى خاق لهم السنة فيسبحون ببعض ويبلغون مثلاً ببعض ماخر ، وقيل تبليغهم ولعنهم الكفرة تسديح معنى .

وقال الخفاجي : 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 كالحضور والذكر القلبي الذي يحصل لكثير من السالكين وذلك بما 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 اتَّخَذُوا آلِهَةً ﴾ حكاية لجناية أخرى من جنائبات أولئك الكفرة هي أعظم من جناية طعنهم في النبوة ، وأم هي المنقطة وتقدريل الاضراية والهمزة الانكارية وهي لانكار الوقوع لا إنكار الواقع، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ الْأَرْضِ ﴾ متعلق باتخذوا ومن ابتدائية على معنى أن اتخذهم إياها مبتداً من أجزاء الأرض كاللحجارة وأنواع المعادن ويجوز كونها تبعيضية .

وقال أبو البقاء وغيره : يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف وقع صفة لآلهة أي آلهة كائنة من جنس الأرض، وأيا ما كان فالمراد التحقير لا التخصيص ، ومن جوزه التزم تخصيص الانكار بالشديد وهو غير شديد . وقوله تعالى ﴿ هُمْ يَنْشُرُونَ ۚ ﴾ أي يبعثون الموتى صفة لآلهة وهو الذي يدور عليه الانكار والتجهيل والتشنيع لانفس الاتخاذ فانه واقع لا محالة أي بل اتخذوا آلهة من الأرض هم خاصة مع حقارتهم وجماديتهم ينشرون الموتى كلا فان ما اتخذوه آلهة بمعزل من ذلك وهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكنهم حيث ادعوا لها الإلهية فكأنهم ادعوا لها الانشار ضرورة أنه من الخصائص الإلهية حتماً ومعنى التخصيص في تقديم الضمير ما أشير إليه من التنبيه على كمال مباينة حالهم للانشار الموجبة لمزيد الانكار كما أن تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى (أفإن الله شك) للتنبيه على كمال مباينة أمره تعالى لأن يشك فيه ، ويجوز أن يجعل ذلك من مستتبعات ادعائهم الباطل فان الألوهية مقتضية للاستقلال بالأبداء والاعادة فحيث ادعوا للاصنام الإلهية فكأنهم ادعوا لهم الاستقلال بالانشار كما أنهم جعلوا بذلك مدعين لأصل الانشار قاله المولى أبو السعود ، وقال بعضهم : تقديم الضمير للتقوى، وما ذهب إليه من إفادته معنى التخصيص تبع فيه الرخشي ، وفي الكشف الداعي إلى ترجيحه على التقوى انه ترشيح لما أبداه أولاً من أن الإلهية لا تصح دون القدرة على الانشار ولا وجه لتجويز كونه فصلاً انتهى ، وجوز أن تكون جملة (هم ينشرون) مستأنفة مقدرامعها استفهام انكارى لبيان علة انكار الاتخاذ ، ولعل مجوز ذلك لا يسلم لزوم كون معنى الهمزة في أم المنقطة انكار الوقوع ويجوز كونه إنكار الواقع ، وتفسير (ينشرون) يبعثون هو المشهور وعليه الجمهور، وقال قطرب : هو بمعنى يخلقون .

وقرأ الحسن . ومجاهد (ينشرون) بفتح الياء على أنه من نشر وهو وأنشر بمعنى وقد يحىء نشر لازماً يقال أنشر الله تعالى الموتى فنشروا، وقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ إبطال لتعدد الآلهة وضمير (فيهما) للسماء والأرض والمراد بهما العالم كله علويه وسفليه 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 وتباليها جمع منكر أو شبهه ومثل الأول بهذه الآية، وقد صرح غير واحد من المفسرين أن المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وجعل ذلك الحفاجي إشارة إلى أن (إلا) هنا اسم بمعنى غير صفة لما قبلها وظهر أعرابها فيما بعدها لكونها على صورة الحرف كما في ال الموصولة في اسم الفاعل مثلاً *

وأذكر الفاضل الشمني كونها بمنزلة غير في الاسم 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 ما قبلها 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 دخات بوجه غير الذي خرجت به، وأصل الإل التي هي أم أدوات الاستثناء مغايرة ما بعدها لما قبلها نفيًا أو اثباتاً فلما اجتمع ما بعد الإو ما بعد غير في معنى المغايرة حملت الأعلى غير في الصفة فصار ما بعد الإو مغايراً لما قبلها ذاتاً أو صفة من غير اعتبار مغايرته له نفيًا أو اثباتاً وحملت غير على الإو في الاستثناء فصار ما بعدها مغايراً لما قبلها نفيًا أو اثباتاً من غير مغايرته له ذاتاً أو صفة إلا أن حمل غير على الإو أكثر من حمل الأعلى غير لأن غير اسم والتصريف في الأسماء أكثر منه في الحروف فلذلك تقع غير في جميع مواقع الإو انتهى *

وأنت تعلم أن المتبادر كون الإو حين أفادتها معنى غير اسماً وفي بقائها على الحرفية مع كونها وحدها أو مع ما بعدها يجعلها كالشيء الواحد صفة لما قبلها نظر ظاهر وهو في كونها وحدها كذلك أظهر، ولعل الحفاجي لم يقل ما قال إلا وهو مطلع على قائل باسميتها، ويحتمل أنه اضطره إلى القول بذلك ما يرد على القول ببقائها على الحرفية، ولعمري أنه أصاب المحزون قال العلامة ما قال، وكلام الرضي ليس نصاً في أحد الأمرين كما لا يخفى على المنصف ولا يصح أن تكون الاستثناء من جهة العربية عند الجمهور لأن (آلهة) جمع منكر في الإثبات ومذهب الأكثرين 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 يكتبون بجواز الدخول كما ذهب إليه المبرد وبعض الأصوليين فلا يجوز عندهم قام رجال الإو زيدا على كون الاستثناء متصلاً وكذا على كونه منقطعاً بناء على أنه لا بد فيه من الجزم بعدم الدخول وهو مفقود جزماً، ومن أجاز الاستثناء في مثل هذا التركيب كالمبرد جعل الرفع في الاسم الجليل على البدلية . واعترض بعدم تقدم النفي، وأجيب بأن لو للشرط وهو كالنفي. وعنه أنه أجاب بأنها تدل على الامتناع وامتناع الشيء اتعاؤه وزعم أن التفريغ بعدها جائز وأن نحولوا كان

معنا الا زيد لممكننا أجود كلام وخائف في ذلك سيويه فانه قال او قلت لو كان معنا المثال لكنت قد أحلت •
ورد بأنهم لا يقولون لوجاءني دياراً كرمته ولا لوجاءني من أحداً كرمته ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما
يجوز ما فيها ديار وما جاءني من أحد . وتعقبه الدماميني بان للبرد أن يقول: قد أجمعنا على إجراء أبي مجرى النقي
الصريح وأجزنا التفريغ فيه قال الله تعالى (فأبى أكثر الناس الا كفوراً) ، وقال سبحانه : (ويأبى الله الا
أن يتم نوره) مع أنه لا يجوز أبى ديار المجيء . وأبى من أحد الذهاب 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 والأولى عدم اجراء
ذيك في جواز الابدال والتفريغ معها مجراه 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 ففي الكشف أن البدل والاستثناء في الآية ممتنعان معنى
لأنه إذ ذاك لا يفيد ما سبق له الكلام من انتماء التعدد و يؤدي الى كون الآلهة بحيث لا يدخل في عدادهم الآله
الحق مفض إلى الفساد فنفي الفساد يدل على دخوله فيهم وهو من الفساد بمكان ثم أن الصفة على ما ذهب
إليه ابن هشام مؤكدة صالحة للاسقاط مثلها في قوله تعالى (نفخة واحدة) فلو قيل لو كان فيهما آلهة لفسدتا
لصح وتأتى المراد . وقال الشلوبين . وابن الصائغ : لا يصح المعنى حتى تكون إلا بمعنى غير التي يراد بها البدل
والعوض ، ورد بأنه يصير المعنى حينئذ لو كان فيهما عدد من الآلهة بدل وعوض منه تعالى شأنه لفسدتا وذلك
بقتضى 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 بدلا منه وحده عز وجل لفسدتا وذلك مما لا غبار عليه فاعرف . والذي عليه الجمهور إرادة المغايرة ،
والمراد بالفساد البطلان والاضمحلال أو عدم التكون ، والآية كما قال غير واحد مشيرة إلى دلائل عقلية على نفي
تعدد الآله وهو قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فكأنه قيل لو تعدد الآله في العالم
لفسد لكنه لم يفسد ينتج أنه لم يتعدد الآله . وفي هذا استعمال للو غير الاستعمال المشهور •

قال السيد السند : ان لو قد تستعمل في مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود التالي بوجود المقدم
مع انتفاء التالي فيعلم منه انتفاء المقدم وهو على قلته موجود في اللغة يقال : لو كان زيد في البلد لجاءنا ليعلم منه
أنه ليس فيه ، ومنه قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) : وقال العلامة الثاني : إن أرباب 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 الثاني علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لأنهم يستعملونها في القياسات
لا كتساب العلوم والتصديقات ولا شك أن العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الأمر بالعكس
وإذا تضحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى (لو كان
فيهما) الخ لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لا بيان سبب انتفاء الفساد اه . وفيه بحث
يدفع بالعناية ، ولا يخفى عليك أن لبعض النحويين نحو هذا القول فقد قال الشلوبين . وابن عصفور إن لو

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

وزعم بعضهم: أن لو هنا لا انتفاء الثاني لا انتفاء الأول كما هو المشهور وفيه ما يتم 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 لا محالة •

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 التمكن بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان انتهى. فنفي 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 فلا من شأن الآلهة كمال القدرة وأما الأخيران 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 اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الائتمام 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 والإمكان لا يستلزم الوقوع فيجوز أن لا يقع بل يتفقان على الإيجاد بالاشتراك 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 فالحق أن الملازمة قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرهما إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لأنه جزء علة 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 للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التمدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى.

وأورد الفاضل الكلبي على الأول خمسة أبحاث فيها الغث والسمين ثم قال: فالحق أن توجيهه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الأول، وللعلامة الدواني كلام في هذا المقام قد ذكر الفاضل المذكور ماله وما عليه من

النقض والابرام ، ثم ذكر أن للتمانع عندهم معنيين ، أحدهما إرادة أحد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع ، وثانيهما إرادة كل منهما إيجادها بالاستقلال من غير مدخاية قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين ، وقولهم لو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترجيح بلا مرجح . مبنى على هذا ، وحاصل البرهان عاينه أنه لو وجد إلهان قادران على الكمال لا يمكن 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 بمجموع 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 الكون قيل 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 اللاري بعد كلام طويل وقال وقيل أقول أقرر الحجة المستفادة من الآية الكريمة على وجه أوجه مما عداه وهو أن الاله المستحق للعبادة لا بد أن يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود وجوده عين ذاته عند أرباب التحقيق إذ لو غيره لكان ممكنا لاحتياجه في موجوديته إلى غيره الذي هو الوجود فلو تعدد لزم أن لا يكون وجودا فلا تكون 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 براهينهم 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 ووجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجبا ومن أشهرها أنه لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الأمور وإلا لم يكونا اثنين ، وما به الامتياز إيمان أن يكون تمام الحقيقة أو جزءها لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام 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 بما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج فلا يكون واجبا لا مكانه فيكون كل من الواجبين أو أحدهما ممكنا لذاته هذا خلف ، واعتراض بأن معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود إلا أن يظهر من نفس كل منهما أثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ، وأجيب بأن المراد العينية ، ومعنى قولهم أن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تعالى أية حيثية كانت حقيقية أو اضافية أو سلبية ، وكذلك قياس سائر صفاته

سبحانه عند القائلين بعينيتها من أهل التحقيق، وتوضيح ذلك على مشربهم أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء 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 ومصدق الحكم به ومطابقه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفي الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية أو انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها 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 وليقس على ذلك سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما. واعتراض أيضا بأنه لم لا يجوز أن يكون ما به الامتياز أمرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب. وأجيب بأن ذلك يوجب أن يكون التعيين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، ولابن كموثة في هذا المقام شبهة شاع أنها عريضة الدفع عسيرة الحل حتى أن بعضهم سماه لا بدائها بافتخار الشياطين وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجموعتا الكنه مختلفتان بتام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليها قولا عرضيا، وقد رأيت في ملخص الامام عليه الرحمة نحوها، ولعلك إذا أحطت خيرا بحقيقة ما ذكرنا يسهل عليك حلها وإن أردت التوضيح فاستمع لما قيل في ذلك إن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية 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 صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلا، ولعل كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقا لحكم واحد وحكما 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 المصدرى المعلوم بوجه من الوجوه بديهة 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 أيضا هذا الوجود فرضا مباينة أصلا ولا تعاريف فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما لوح إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده تعالى الذي هو ذاته سبحانه تدل على وحدته جل وعلا انتهى فتأمل.

ولا يخفى عليك أن أكثر البراهين على هذا المطلب الجليل الشأن يمكن تخريج الآية الكريمة عليه ويحمل حينئذ الفساد على عدم التكون فعليك بالتخريج وإن أحوجك إلى بعض تكلف وإياك أن تقنع بجعلها حجة اقناعية كما ذهب إليه كثير فإن هذا المطلب الجليل أجل من أن يكتفى فيه بالاقناعات المبنية على الشهرة والعادة، ولصاحب الكشف طاب ثراه كلام يلوح عليه مخايل التحقيق في هذا المقام منذ كره إن شاء الله تعالى كما اختاره في تفسير قوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) ثم لا توهم أنه لا يلزم من الآية نفى الاثنين والواحد لأن نفى آلهة تعاريف الواحد المعين شخصا يستلزم بالضرورة أن كل واحد واحد

منهم يغايره شخصا وهو أبلغ من نفي واحد يغاير المعين في الشخص على أنه طوبق به قوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض) وقيام الملازمة كاف في نفي الواحد والاثني أيضا. واستشكل سياق الآية الكريمة بأن الظاهر أنها إنما سبقت لابطال عبادة الاصنام المشار إليه بقوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم يفتشون) لذكرها بعده، وهي لا تبطل إلا تعدد الآله الخالق القادر المدبر التام الألوهية وهو غير متعدد عند المشركين، (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وهم يقولون في آلهتهم (إنما نعبدم 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 جمادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم، وأجيب بأن قوله تعالى (أم اتخذوا) الخ مسوق للزجر عن عبادة الاصنام وإن لم تكن لها الألوهية 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 الآله هو الواجب الوجود لذاته الحي العالم المرید القادر الخالق المدبر فمتى أطلقوه على شيء لزمهم وصفه بذلك شأواً أو أفعالاً لا يبطل ما يلزم قولهم على أتم وجه (فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢) أي نزهوه أكمل تنزيهه عن أن يكون من دونه تعالى آلهة كما يزعمون فالفاء لترتيب ما بعده على ما قبلها من ثبوت الوجدانية، وإبراز الجلالة في موقع الإضمار للشعار بعلية الحكم فإن الألوهية مناط لجميع صفات الكمال التي من جملتها تنزيهه تعالى عن الشركة ولتربية المهابة وادخال الروعة، والوصف برب العرش لتأكيد التنزه مع ما في ذلك من تربية المهابة، والظاهر أن المراد حقيقة الأمر بالتنزيه، وقيل: المراد بالتعجيب من عبد تلك المعبودات الخسيسة وعدّها شريكاً مع وجود المعبود العظيم الخالق لأعظم الأشياء، والكلام عليه أيضاً كالنتيجة لما قبله من الدليل، وقوله تعالى (لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) يمكن أن يكون جواب سؤال مقدر ناشئ من اثبات توحيده سبحانه في الألوهية المتضمن توحيده تعالى في الخلق والتصرف ووصف الكفرة إياه سبحانه بما لا يليق كأنه قيل إذا كان الله تعالى هو الآله الخالق المتصرف فلم خلق أولئك الكفرة ولم يصرفهم عما يقولون فأجيب بقوله سبحانه (لا يسئل) الخ وحاصله أنه تعالى لا ينبغي لأحد أن يعترض عليه في شيء من أفعاله إذ هو حكيم مطلق لا يفعل ما يرد عليه الاعتراض (وَمَنْ يُسْئَلُونَ عَمَّا يُفْعَلُونَ ٢٣) عما يفعلون ويعترض عليهم، وهذا الحكم في حقه تعالى عام لجميع أفعاله سبحانه ويندرج فيه خلق الكفرة وإيجادهم على ما هم عليه، ووجه حل السؤال الناشئ مما تقدم بناء على ما يشير إليه هذا الجواب الاجمالي أنه تعالى خلق الكفرة بل جميع المكلفين على حسب ما عليهم بما هم عليه في أنفسهم لأن الخلق مسبوق بالارادة والارادة مسبوقة بالعلم والعلم تابع للمعلوم فيتعلق به على ما هو عليه في ثبوته الغير المجمول مما يقتضيه استعداد الأزل، وقد يشير إلى بعض ذلك قول الشافعي عليه الرحمة من آيات:

خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسئ

ثم بعد أن خلقهم على حسب ذلك كفهم لاستخراج سر ما سبق به العلم التابع للمعلوم من الطوع والاباء اللذين في استعدادهم الأزل وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لتجرك الدواعى ويهلك من هلك عن بينة ويحيى 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 المجمول ، وقد يشير إلى ذلك قوله سبحانه (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وقوله عايه الصلاة والسلام وفمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه ، وهذا وان كان مما فيه قيل وقال ونزاع وجدال إلا أنه مما ارتضاه كثير من المحققين والاجلة العارفين ، وقال البعض : إن ذلك استئناف 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 ، وضمير (عم) للعباد أي والعباد يسألون عما يفعلون فقيرا وقطعياً لأنهم مملوكون له تعالى مستعبدون ، وفي هذا وعيد للكفرة ، والظاهر أن المراد عموم النفي جميع الازمان أي لا يسأل سبحانه في وقت من الاوقات عما يفعل ، وخص ذلك الزجاج بيوم القيامة والاول أولى وإن كان أمر الوعيد على هذا أظهر . واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعمل بالاغراض والغايات فلا يقال فذل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعبد أن يسأل فيقول لم فعل ؟ وإلى ذلك ذهب الاشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية أيضا وأولوا ما ظاهره التعميل بالحمل على المجاز أو جعل الاداة فيه للعاقبة . ومذهب الماتريدية كما في شرح المقاصد والمعتزلة أنها تعمل بذلك واليه ذهب الحنابلة كما 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 فنذكر 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 لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع ثم قال : وهل إبطال الحكم والمناسبات والأوصاف التي شرعت الأحكام لأجلها إلا إبطال الشرع جملة ؟ وهل يمكن فقيها 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 القوى والغرائز ما به قام الخلق والأمرو وهذا قول جمهور أهل الاسلام . وأكثر طوائف النظار وهو قول الفقهاء قاطبة اهـ .

والظاهر أن ابن القيم وأضرابه من أهل السنة القائلين بتعميل أفعاله تعالى لا يجعلون كالأشاعرة المخصص لأحد الضدين بالوقوع محض تعلق الارادة بالمعنى المشهور ومحققو المعتزلة كأبي الحسن . والنظام . والجاحظ والعلاف . وأبي القاسم البلخي . وغيرهم يقولون : إن العلم بترتب النفع على إيجاد النافع هو المخصص للنافع بالوقوع ويسمون ذلك العلم بالداعي وهو الارادة 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 خارجاً ضرورياً للفاعل وهو يناقش الاختيار بالمعنى الأخص قطماً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤل إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للإيجاب ، ولا يرد ذلك على القائلين بأن المخصص هو تعلق الارادة الأزلية لأن ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب تعالى وإن كان أزلياً دائماً لا مكان تعلقها بالضد الآخر بل الضد الواقع ، نعم يرد عليهم ما يصبغ التفصي عنه بما

هو مذکور فی الکتب الكلامية ، وأورد نظير ما ذكر على الحزبية فانهم ذهبوا إلى التعليل وجعلوا العلم بترتيب المصالح علة لتعلق العلم بالوقوع فلا يتسنى لهم القول بكون الواجب تعالى مختاراً بالمعنى الاخص لان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعاقب الارادة وتعاقب الارادة يوجب الفعل ولا يخلص إلا بأن يقال : إن إيجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة بموضوع عندهم بل هو مرجح ترجيحاً غير بالغ إلى حد الوجوب وما قبل إذالم يبلغ الترجيح إلى حد الوجوب جاز وقوعه لراجع في وقت وعدم وقوعه في وقت . آخر مع ذلك المرجح فان 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 عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحاً بذلك المرجح فمدفوع بوجهين إلا أنه إنما يجري في العلة التامة بالنسبة إلى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة إلى فعله فانه إن أريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وإن أريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار بموضوع 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 الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الالائية بالأوقات فتتعلق إرادته سبحانه بوقوع كل ممكن في وقت لترتيب المصالح الالائية بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال ، وهذا هو المعول عليه إذ لقائل أن يقول على 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 الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرض في الإيجاد ومرادهم بالافتضاء في قولهم في تعريف العلة الغائية ما يقتضى فاعلية الفاعل . طاق عدم الانفكاك لكنهم تسامحوا في ذلك اعتماداً على فهم المتدرب 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 فغرض الفاعل يجب أن يكون ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن وليس له غرض فيما دونه وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الاتقان ونهاية من الأحكام ليس إلا لأن ذاته تعالى ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح فالواجب سبحانه عندهم يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وكال حصول الممكنات على الوجه الأتم والنظام الأقوم واللوازم غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل وذاتية إن أريد بها ما يترتب على الفعل قرباً 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 والمشوق الحقيقي جل جلاله وعم نواله .

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

مشرب المتكلمين والفلاسفة يطلب من محله . وقرأ الحسن (لايسل . ويسلون) بنقل فتحة الهمزة إلى السين وحذفها وقوله تعالى ﴿ اَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ﴾ اضراب وانتقال من اظهار بطلان كون ما اتخذه الاله حقيقة باظهار خلوها عن خصائص الالهية التي من جملتها الانشار واقامة البرهان القطعي على استحالة تعدد الاله مطلقا وتفرد سبجانه بالالوهية الى بطلان اتخاذهم تلك الالهة مع عرائنها عن تلك الخصائص بالمره شركاء لله تعالى شأنه وتبكيتهم بالجائهم اقامة البرهان على دعواهم الباطلة وتحقيق أن جميع الكتب السماوية ناطقة بحقية التوحيد وبطلان الاشراك . وجوز أن يكون هذا انتقالا لاظهار بطلان الالهة مطلقا بعد اظهار بطلان الالهة الأرضية، والهمزة لانكار الاتخاذ المذكور واستقباحه واستعظامه، ومن متعلقة باتخذوا، والمعنى بل اتخذوا متجاوزين اياه تعالى مع ظهور شئونه الجليلة الموجبة لتفرد بالالوهية الالهة مع ظهور أنها عارية عن خواص الالوهية بالكلية *

﴿ قُلْ ﴾ لهم بطريق التبكيث والقام الحجر ﴿ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ على ما تدعونه 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 برهانا ضرب من التهم بهم، وقوله تعالى: ﴿ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي ﴾ إشارة لبرهانه وإشارة إلى أنه مما نطقت به الكتب الإلهية قاطبة وزدياة تهيج لهم على إقامة البرهان لاظهار كمال عجزهم أي هذا الوحي الوارد في شأن التوحيد المتضمن للبرهان القاطع ذكر أمي وعظمتهم وذكر الأمم السالفة قد أقمتهم فأقيموا أنتم أيضا برهانكم، وأعيد لفظ (ذكر) ولم يكتب 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 أي هذا كتاب أنزل على أمي وهذا كتاب أنزل على أمم الأنبياء عليهم السلام من الكتب الثلاثة والصحف فراجعوها وانظروا هل في واحد منها غير الأمر بالتوحيد والنهي عن الاشراك ففيه تبكيث لهم متضمن لتقيض مدعاهم وقرئ بتنوين ذكر الأول والثاني وجعل ما بعده منصوب المحل على المفعولية له لأنه مصدر وأعماله هو الأصل نحو (أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما) *

وقرأ يحيى بن يعمر. وطلحة بالتنوين وكسر ميم (من) فهي على هذا حرف جر ومع مجرورة بها وهي 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 أي عظة من كتاب معي وعظة من كتاب من قبلي، وأبو حاتم ضعف هذه القراءة لما فيها من دخول من على مع ولم يرله وجها وعن طلحة أنه قرأ (هذا ذكر معي وذكري قبلي) بتنوين (ذكر) وإسقاط (من) وقرأت فرقة (هذا ذكر من) بالاضافة وذكر من قبلي 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 ينفع لفقد التمييز بين الحق والباطل ﴿ فَهُمْ ﴾ لا جل ذلك ﴿ مُعْرَضُونَ ۚ ﴾ مستمررون على الاعراض عن التوحيد واتباع الرسول لا يرفعون عماهم عليه من الغي والضلال وإن كررت عليهم البيئات والحجج أو فهم معرضون

• مما ألقى عليهم من البراهين العقلية والنقاية •

وقرأ الحسن . وحميد . وابن محيصن (الحق) بالرفع على أنه خبر مبتدا محذوف أي هو الحق، والجملة معترضة بين السبب والمسبب تأكيداً للربط بينهما، وجوز الزمخشري أن يكون المنصوب أيضاً على معنى التأكيد كما تقول هذا عبد الله الحق لا الباطل، والظاهر أنه منصوب على أنه مفعول به ليعلمون والعلم بمعنى المعرفة •

وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ٢٥ ﴾ استئناف مقرر لما سبق من آي التوحيد وقد يقال إن فيه تعميماً بعد تخصيص إذا أريد من (ذكر من قبلي) الكتب الثلاثة، ولما كان (من رسول) عاماً معنى فكان هناك لفظ ومعنى أفرد على اللفظ في نوحى إليه ثم جمع على المعنى في (فاعبدون) ولم يأت التركيب فاعبدنى وهذا بناء على أن (فاعبدون) داخل في الموحى وجوز عدم الدخول على الأمر له صلى الله تعالى عليه وسلم ولأمته، وقرأ أكثر السبعة (يوحى) على صيغة الغائب مبنياً للمفعول. وأياما كان فصيفة المضارع لحكاية الحال الماضية استحضاراً لصورة الوحي ﴿ 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 حتى من خزاعة قالوا الملائكة بنات الله سبحانه ونقل الواحدى أن قريشا وبعض العرب جهينة وبنى سلامة وخزاعة. وبنى مابح قالوا ذلك •

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي 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 عزيز ابن الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والتعرض لعنوان الرحمانية المنبئة عن جميع ما سواه تعالى مرئياً له تعالى لا يزال شناعة . قائلهم الباطلة ﴿ سُبْحَانَهُ ﴾ أى تنزهه بالذات تنزهه اللائق به على أن السبحان . صدر سبوح أى بعد أن أسبحه تسيحه على أنه علم للتسييح وهو مقول على السنة العباد أو سبحوه تسيحه . 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، وفي قوله تعالى ﴿ مَكْرُمُونَ ٢٦ ﴾ أى مقربون عنده تعالى تنبيه على . نشأ غلظهم وقرأ عكرمة . كرهون بالثديد ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ ﴾ أى لا يقولون شيئاً حتى يقوله تعالى أو يأمرهم به كما هو ديدن العبيد المؤذنين فقيه تنبيه على كمال طاعتهم وانقيادهم لأمره عز وجل وتأديبهم معه تعالى، والأصل لا يسبق قولهم قوله تعالى فاسند السبق إليهم ونسبوا إليه تعالى تنزيلاً لسبق قولهم قوله سبحانه منزلة سبقهم إياه عز وجل لمزيد تنزيههم عن ذلك وللتنبيه على غاية استهجان السبق المعرض به للذين يقولون ما لم يقله تعالى، وجعل القول محل السبق وآلته التى يسبق بها وأنيبت اللام عن الإضافة إلى الضمير على ما ذهب إليه الكوفيون للاختصاص والتجافى عن التكرار . وقرئ ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ ﴾ بضم الباء الموحدة على أنه من باب المغالبة يقال سابقنى فسبقته وأسبقه ويازم فيه ضم عين المضارع ما لم تكن عينه أولامه ياء، وفيه مزيد استهجان للسبق وإشهار بأن من سبق قوله تعالى فقد تصدى لمغالبة تعالى فى السبق رر .

تنزيه عما نفي عنهم بيان أن ذلك عندهم بمنزلة الغلبة بعد المغالبة فإني يتوهم صدورهم عنهم ﴿ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَمْلِكُونَ ٢٧ ﴾

بيان لتبعيتهم له تعالى في الأعمال اثر بيان تبعيتهم له سبحانه في الأقرال كأنه قيل هم بأمره يقولون وبأمره يعملون لا بغير أمره تعالى أصلاً بأن يعملوا من تلقاء أنفسهم، فالخصر المستفاد من تقديم الجار بالنسبة إلى غير أمره تعالى لا إلى أمر غيره سبحانه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) استئناف وقع تعليلاً لما قبله وتمهيداً لما بعده كأنه قيل إنما لم يقدموا على قول أو عمل بغير أمره تعالى لأنه سبحانه لا يخفى عليه خافية مما قدموا وأخروا فلا يزالون يراقبون أحوالهم حيث أنهم يعلمون ذلك ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ الله تعالى أن يشفع له 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 تكون في الدنيا والآخرة ولا متمسك بالمعتزلة في الآية على أن الشفاعة لا تكون لأصحاب الكبائر فإنها لا تدل على أكثر من أن لا يشفعوا لمن لا ارتضى الشفاعة له مع أن عدم شفاعة الملائكة لا تدل على عدم شفاعة غيرهم (وهم) مع ذلك (من خشيته) أي بسبب خوف عذابه عز وجل ﴿مُشْفِقُونَ ۲۸﴾ متوقعون من امارة ضعيفة كأنون على حذر ورقبة لا يأمنون مكر الله تعالى، فمن تعاليمية والكلام على حذف مضاف، وقد يراد من خشية تعالى ذلك فلا حاجة إليه .

وقيل: يحتمل أن يكون المعنى أنهم يخشون الله تعالى 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 خض به العلماء في قوله تعالى (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 ههنا مجاز عن سببها وأن المراد من الاشفاق شدة الخوف أي وهم من مهابته تعالى شديدو الخوف، والحق أنه لا ضرورة لارتكاب المجاز، وجوز أن يكون المعنى وهم خائفون من خوف عذابه تعالى على أن من صلة لما بعدها وإضافة خشية إلى المضاف المحذوف من إضافة الصفة إلى الموصوف أي خائفون من العذاب المخوف، ولا يخفى ماقية 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 أسرى بي مررت بجبريل عليه السلام وهو بالملأ الأعلى ملقى كالجلس البالي من خشية الله تعالى « (وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ) أي من الملائكة عليهم السلام، وقيل من الخلائق، والأول هو الذي يقتضيه السياق إذ الكلام في الملائكة عليهم السلام وفي كونهم بمنزل عما قالوه في حقهم، والمراد ومن يقل منهم على سبيل الفرض ﴿إِنِّي إِلَهُ مَنْ دُونَهُ﴾ أي متجاوزاً إياه تعالى ﴿فَذَلِكَ﴾ أي الذي فرض قوله ما ذكر فرض محال (نجزيه جهنم) كسائر المجرمين ولا يغني عنه ما سبق من الصفات السنية والأفعال المرضية . وعن الضحاك . وقتادة عدم اعتبار الفرض وقالوا: إن الآية خاصة بابليس عليه السلام دعا إلى عبادة نفسه وشرع الكفر، والمعول عليه ما ذكرنا، وفيه من الدلالة على قوة ملكوته تعالى وعزة جبره 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 كفاني ثم حذف

(م - ۵ - ج - ۱۷ - تفسير روح المعاني)

الهمزة فانقلبت ياء (كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ٢٩) مصدر تشبيهي مؤ كد لمضمون ما قبله أى مثل ذلك الجزاء الفظيع نجزي الذين يضعون الأشياء في غير مواضعها ويتعدون أطوارهم، والقصر المستفاد من التقديم يعتبر بالنسبة إلى النقصان دون الزيادة أى لاجزاء أنقص منه (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا) تجهيل لهم بتقصيرهم عن التدبر في الآيات التكوينية الذالة على عظيم قدرته وتصرفه وكون جميع ماسواه مقهورا تحت ملكوته على وجه ينتفعون 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 ألم يتفكروا ولم يعلموا (أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَاتَاتًا) الضمير للسماوات والأرض، والمراد من السماوات طائفتها ولذا ثنى الضمير ولم يجمع، ومثل ذلك قوله تعالى (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا) وكذا قول الأسود بن يعفر :

إن المنية والخوف كلاهما دون المحارم يرقبان سوادى

وأفرد الخبر أعنى قوله تعالى (رَتَقًا) ولم يشن لأنه مصدر، والحمل إما بتأويله بمشتق أولقصد المبالغة أو بتقدير مضاف أى ذاتى رتق، وهو فى الأصل الضم والالتحام خلاقة كأن أم صنعة، ومنه الرتقاء الملتحمة محل الجماع. وقرأ الحسن. وزيد بن على. وأبو حيوة. وعيسى (رتقا) بفتح التاء وهو اسم المرتوق كالنقض والنقض فكان قياسه أن يثنى هنا ليطابق الاسم فقال الزمخشري: هو على تقدير موصوف أى كاتتا شيئاً رتقا وشيء اسم جنس شامل للقليل والكثير فيصح الاخبار به عن المثني كالجمع، ويحسنه أنه فى حالة الرتقية لا تعدد فيه • وقال أبو الفضل الرازى: الأكثر فى هذا الباب أن يكون المتحرك منه اسماً بمعنى المفعول والساكن مصدراً 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 السماوات والأرض أمراً واحداً متصل متشابه وأريد بالفتق وأصله الفصل فى قوله تعالى (فَفَتَقْنَاهُمَا) الأيجاد لحصول التمييز وانفصال بعض الحقائق عن البعض به فيكون كقوله تعالى (فاطر السماوات والأرض) بناء على أن الفطر الشق وظاهره نبي تمايز المعدومات، والذي حققه مولانا الكوراني فى جلاء الفهوم وذب عنه حسب جهده أن المعدوم الممكن متميز فى نفس الأمر لأنه متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره وإلا لم يكن بكونه متصوراً أولى من غيره ولأن بعض المعدومات قد يكون مراداً دون بعض ولو لا التمييز بينها لما عقل ذلك إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين ممتنع لأن ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره، وقد يقال على هذا: يكفى فى تلك الإرادة عدم تمايز السماوات والأرض فى حالة العدم نظراً إلى الخارج المشاهد، وأياما كان فى معنى الآية ألم يعلموا أن السماوات والأرض كاتتا معدومتين فأوجدناهما، ومعنى علمهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر لأنهما ممكنان والممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوماً واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود •

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

هي في أنفسها ومع قطع اضافتها الى الواجب تستحق العدم ولا يعقل أن يكون وجود السموات والارض مع أمكانهما الضروري عن غير علة ، وأما ما ذهب اليه ذيمقرطيس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق وذلك لأن مبادئه أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها وهي ماثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة للطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق أن تضامت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم فضرب من الهذيان، ووافقه عليه على ما قيل ابناذقلس لكن الاول زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق وهذا زعم أن تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق أيضا إلا أن ما اتفق إن كان ذا هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي 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 لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم ان وجودهما عن العلة حادث بل العالم المحسوس منه وغيره حادث حدثا زمانيا باجماع المسلمين وما يتوهم من بعض عبارات بعض الصوفية من أنه حادث 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 ومركباتها وطائفة من الاتينية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مبادئها من العنقل والنفس والممارقات والبسائط 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 وإلا فقد ذكر في الاسفار ان اساطين الحكمة المتعبرين عند الطائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين نالس وانكسيانس واغاثاذيمون، وخمسة 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 ومركباته ، ونقل عن كل كلمات تؤيد ذلك ، وكذا نقل عن غير أولئك من الفلاسفة وأطال الكلام في هذا المقام ، ولولا مخافة السأم لنقلت ذلك ولعل أنقل شيئا منه في محله الاليق به إن شاء الله تعالى ، وجاء عن ابن عباس في رواية عكرمة . والحسن وقتادة . وابن جبير أن السموات والارض كانتا شيئاً واحداً ملتزقتين ففصل الله تعالى بينهما ورفع السماء إلى حيث هي وافر الارض . وقال كعب : خلق الله تعالى السموات والارض ملتصقتين ثم خاق ريحاً فتوسطهما ففتقهما . وعن الحسن خلق الله تعالى الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليهم ادخان ملتصق بهما ثم أصدد الدخان وخلق منه السموات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض وذلك قوله تعالى (كانتا رقفا فتقناهما) فجعل سبع سموات ، وكذلك الارض كانت مرتقة طبقة واحدة ففتقها فجعلها سبع أرضين، والمراد من العلم على هذه الأقوال التمكن منه أيضا إلا أن ذلك ليس بطريق النظر بل بالاستفسار من علماء أهل الكتاب الذين كانوا يخاطوهم ويقبلون أقوالهم ، وقيل بذلك أو بمطالعة الكتب السماوية ويدخل فيها القرآن وإن لم يقبلوه لكونه معجزة في نفسه وفي ذلك دغدغة لا تخفى .

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

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

وجوز أن تكون الرؤية بصرية وجعلها علمية أولى، ومن البعيد ما نقل عن بعض علماء الإسلام أن الرتق انطباق منطقتي الحركتين الأولى والثانية الموجب لبطلان العبارات وفصول السنة والفتق افتراقهما المقتضى لا مكان العبارة وتميز الفصول بل لا يكاد يصح على الأصول الإسلامية التي أصلها السلف الصالح كما 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 والماء 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 قنادة: المعنى خلقنا كل نام من الماء فيدخل النبات ويراد بالحياة النمو أو نحوه، ولعل من زعم أن في النبات حساً وشعوراً أبقى الحياة على ظاهرها، وقال قطرب: وجماعة: المراد بالماء النطفة ولا بد من التخصيص بما سوى الملائكة عليهم السلام والجن أيضاً بل بما سوى ذلك والحيوانات المخلوقة من غير نطفة كما كثر الحشرات الأرضية. ويجوز أن يكون الجعل بمعنى التصيير المتعدى لمفعولين وهما هنا (كل ومن الماء) وتقديم المفعول الثاني للاهتمام به ومن اتصالية كما قيل في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « ما أنا من دد ولا الدد مني » والمعنى صيرنا كل شيء حي متصلاً بالماء أي مخالطاً له غير منفك عنه، والمراد أنه لا يحيا دونه، وجوز أبو البقاء على الوجه الأول أن يكون الجار والمجرور في موضع الحال من (كل) وجعل الطيبي من على هذا بيانية تجريدية فيكون قد جرد من الماء الحي مبالغة كأنه هو، وقرأ حميد (حيا) بالنصب على أنه صفة (كل) أو مفعول ثان لجعل، والظرف متعلق بما عنده لا بحيا، والشئ مخصوص بالحيوان لأنه الموصوف بالحياة، وجوز تعميمه للنبات • وأنت تعلم أن من الناس من يقول: إن كل شيء من العلويات والسفليات حي حياة لا ثقة به وهم الذين ذهبوا إلى أن تسبيح الأشياء المقاد بقوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) قائل لا حالي، وإذا قيل بذلك فلا بد من تخصيص الشيء أيضاً إذ لم يجعل من الماء كل شيء حياً، ولم أقف على مخالف في ذلك منا، نعم نقل عن ثالث المايطي وهو أول من تفلسف بمطية أن أصل الموجودات الماء حيث قال: الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض انتهى •

ويمكن تخريبه على مشرب صوفى بأن يقال إنه أراد بالماء الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاح الصوفية بالنفس الرحمانى ، وحينئذ لوجعلت الاشارة فى 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 الإنكار أى أيعلمون ذلك فلا يؤمنون ﴿ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ ﴾ أى جبالا ثوابت جمع راسية من رسا الشيء إذا ثبت ورسخ، ووصف جمع المذكور بجمع المؤنث فى غير العقلاء مما لا ريب فى صحته ﴿ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ ﴾ أى كراهة أن تتحرك وتضطرب بهم أو لئلا تميد بهم فحذف اللام ولا لعدم الالباس، وهذا مذهب الكوفيين والاول أولى ، وفى الاتصاف أولى من هذين الوجهين أن يكون مثل قولك أعددت هذه الخشبة أن يميل الحائط على ما قال سيبويه من أن معناه أعددتها أن أدم الحائط بها إذا مال، وقدم ذكر الميّد عناية بأمره ولأنه السبب فى الادعام والادعام سبب إعداد الخشبة فعومل سبب السبب معاملة السبب فكذا فيما نحن فيه يكون الأصل وجعلنا فى الأرض رواسي أن نثبتها إذا مادت بهم فجعل الميّد هو السبب كما جعل الميل فى المثال سببا وصار الكلام وجعلنا فى الأرض رواسي أن تميد بهم فنثبتها ثم حذف فنثبتها 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 مادت ، وهذا لا يأبى وقوع الميّد لكنه ميّد يستعقبه التثبيت ، وكذلك الواقع من الزلزال إنما هو كاللحمة ثم يثبتها الله تعالى انتهى هـ

وفى الكشف ان قولهم كراهة أن تميد بيان للمعنى لا أن هناك اضمحار البتة ولهذا كان مذهب الكوفيين خليقا بالرد، وما فى الاتصاف من أن الأولى أن يكون من باب أعددت الخشبة أن يميل الحائط على ما قرر واجم 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 فى شيء انتهى، وهو كلام رصين كما لا يخفى، وقد طعن بعض الكفرة المعاصرين فيما دلت عليه الآية الكريمة بأن الأرض لطلبها المركز طبعاً ساكنة لا يتصور فيها الميّد ولو لم يكن فيها الجبال واجيب أولاً بعد الاغماض عما فى دعوى طلبها المركز طبعاً وسكونها عنده من القيل والقال يجوز أن يكون الله تعالى قد خاق الأرض يوم خلقها عرية عن الجبال مختلفة الاجزاء ثقلاً وخفة اختلافاً تاماً أو عرض لها الاختلاف المذكور ومع هذا لم يجعل سبحانه لمجموعها من الثقل ما لا يظهر بالنسبة إليه ثقل ما علم جل وعلا أنه يتحرك عليها من الاجسام الثقيلة فيكون لها مركزان متغايران مركز حجم ومركز ثقل وهى إنما تطلب بطبعها عندهم أن ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وذلك وان اقتضى سكونها إلا أنه يلزم أن تتحرك بتحرك هاتيك الاجسام فخلق جل جلاله الجبال فيها ليحصل لها من الثقل ما لا يظهر معه ثقل المتحرك فلا تتحرك بتحرك أصلها، وكون نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطرها كنسبة سبع عرض شعيرة إلى ذراع إنما ينمى فى أمر الكرية الحسية وأما أنه يلزم منه أن لا يكون لمجموع الجبال ثقل معتد به بالنسبة إلى ثقل الأرض فلا هـ

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

خلقها بحيث لا يظهر الاجسام الثقيلة 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 وصيرورة الأرض بسبب ذلك كزق في الماء نفخ نفخا ظهر به شئ منه على وجه الماء ولولا ذلك لم يكن القسر قويا بحيث لا يعارضه ما يكون فوق الأرض من الحيوانات وغيرها وذلك يوجب الميد الذي قد يفضى بها إلى الانغمار فتأمل، وقد مر لك ما يتعلق بهذا المطلب فتذكر ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا ﴾ أى فى الأرض، وتكرير الفعل لاختلاف المفعولين مع ما فيه من الإشارة إلى كمال الامتنان أو فى الرواسى على ما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس ويؤيده أنها المحتاجة لأن يجعل سبحانه فيها ﴿ فَجَاجًا ﴾ جمع فج قال الراغب: هو شقة يكتنفها جبلان ، وقال الزجاج: كل مخترق بين جبلين فهو فج ، وقال بعضهم: هو مطلق الواسع سواء كان طريقين جبلين أم لا ولذا يقال جرح فج ، والظاهر أن (فجاجا) نصب على المفعولية لجعل، وقوله سبحانه ﴿ سَبَلًا ﴾ يدل منه فيدل ضمنا على أنه تعالى خلقها ووسعها 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 كما فى قوله تعالى فى سورة نوح (لتسلكوا منها سبلا فجاجا) وإنما لم يوث 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 (لتسلكوا) الخ كون (سبلا) مفعولا وكون (فجاجا) بدلا قائلا ان الفج اسم لصفة لدالاته على ذات معينة وهو الطريق الواسع والاسم يوصف ولا يوصف به ولذا وقع موصوفا فى قوله تعالى (من كل فج عميق) والحمل على تجريده عن دلالة على ذات معينة لا قرينة عليه . وتعقب باننا لانسلم 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 لولم يكن حالا ، وظاهر كلام الفاضل البني فى المطلع أن (سبلا) عطف بيان وهو سائغ فى النكرات حيث قال: هو تفسير للفجاج وبيان أن تلك الفجاج نافذة فقد يكون الفج غير نافذ وقدم 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 كانتا (رتقا) الخ انتهى ، وأنت تعلم أن الاظهر نصب (فجاجا) هنا على المفعولية لجعل ووجه التغاير بين الآيتين لا يخفى فتأمل ﴿ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ (٣١) إلى الاستدلال على التوحيد وكالقدرة والحكمة ، وقيل : إلى مصالحهم ومهماتهم . ورد على ما تقدم بأنه يعنى عن ذلك قوله تعالى فيما بعد (وهم عن آياتها معرضون) وبأن خلق السبيل لا تظهر دلالاته 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 والتغير 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 ودورها ذهب جميع

المسلمين ومعظم أجلة الفلاسفة كما برهن عليه صدر الدين الشيرازي في أسفاره وسنذكره إن شاء الله تعالى في محله
وقيل: من الوقوع، وقال الفراء: من استراق السمع بالرجوم، وقيل عليه: انه يكون ذكر السقف لغوا
لا يناسب البلاغة فضلا عن الاعجاز، وذكر في وجهه أن المراد ان حفظها ليس كحفظ دور الأرض فان
السراق ربما تسلفت من سقوطها بخلاف هذه، وقيل: انه للدلالة على حفظها عن تحتها ويدل على حفظها عنهم
على أتم وجه، وفي الحديث عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما قال: ان رسول الله ﷺ نظر إلى السماء فقال
«ان السماء سقف مرفوع وموج مكفوف تجري كما يجري 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 عَن آيَاتِهَا﴾ الدالة على وحدانيتنا وعلينا وحكمتنا وقدرتنا واراقتنا التي بعضها ظاهر كالشمس وبعضها
معلوم بالبحث عنه ﴿مَعْرُضُونَ ٣٢﴾ 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 وحدث الآية لذلك، وجعل
الاعراض على هذه القراءة بمعنى إنكار كونها آية بينة دالة على الخالق كما يشير إليه قوله في الكشف أي
هم متفطنون لما يرد عليهم من السماء من المنافع وهم عن كونها آية بينة على الخالق معرضون وليس بلازم •
وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ اللذين هما آيتاهما 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 وتنوينه عوض عن المضاف
إليه، واعتبره صاحب الكشف مفردا نكرة أي كل واحد من الشمس والقمر. واعترض بأنه قد صرح ابن
هشام في المغني 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 للتنبيه على حال المحذوف •
وأبو حيان يجوز الافراد والجمع مطلقا فيجوز هنا اعتبار المضاف إليه مفردا نكرة مع جمع الضمير بعد كإفعل
الزخشرى وهو من تعلم علو شأنه في العربية، وقوله سبحانه: ﴿فِي فَلَكٍ﴾ خبره، ووجه افراده ظاهر لأن
النكرة المقدر للعموم البدلي لا الشمولى، ومن قدر جمعا معرفا قال: المراد به الجنس الكلى المؤل بالجمع نحو
كسالم حلة بناء على أن المجموع ليس في فلک واحد. وقوله عز وجل: ﴿يَسْبُحُونَ ٣٣﴾ حال، ويجوز أن
يكون الخبر (في فلک) حالا أو متعلقا به وجملة (كل) النخ حال من الشمس والقمر والرابط 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 الفواصل، وزعم بعضهم أنه غلب القمر ان
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 بالسباحة وإن كانت مجازاً عن السير، واختيار ضمير العقلاء لأنها عقلاء حقيقة كما ذهب إليه بعض المسلمين كالغلاسة، وأما لأنها عقلاء ادعاء وتنزيلاً حيث نسب إليها السباحة وهي من صنائع العقلاء، والفلك في الأصل كل شيء دائر ومنه فلسفة المغزل والمراد به هنا على ما روى عن ابن عباس. والسدى رضى الله تعالى عنهم السماء •

وقال أكثر المفسرين: هو موج مكفوق تحت السماء يجري فيه الشمس والقمر. وقال الضحاك: هو ليس بجسم وإنما هو مدار هذه الجوم، والمشهور ما روى عن ابن عباس. والسدى وفيه القول باستدارة السماء وفي (كل في تلك) رمز خفي إليه فإنه لا يستحيل بالانقلاب وعليه أدلة جمّة وكونها سقفاً لا يأتى ذلك، وقد وقع في كلام الغلاسة إطلاق العلك على السماء. ووصفوه بأنه حتى عالم متحرك بالارادة حركة مستديرة لا غير ولا يقبل الكون والفساد والنمو والذبول والحرق 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 الحرق والالتئام أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة الفلك ولما رأوا حركات مختلفة قالوا بتعدد الأفلاك، والمشهور أن الأفلاك الكلية تسعة سبعة للسبع السيارة وواحد للثوابت وآخر لتحريك الجميع الحركة اليومية، والحق أنه لا قاطع على نفي ما عدا ذلك ألا ترى 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 مركوزة في فلك واحد غير يقيني أما صغراه 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 ألف سنة والأخرى تتمها في هذا الزمان لكن بنقصان عشرة أو أقل فالذي يخص الدرجة الواحدة من هذا القدر من التفاوت يقل جداً بحيث لا تفي أعمارنا بضبطه وإذا احتل ذلك سقط القطع بالتشابه، وما يزيد ذلك سقوطاً والاحتمال قوة وجدان المتأخرين من أهل الأرصاد كوكبا أسرع حركة من الثوابت وأبطأ من السيارة سموه بهر شل ولم يظهر به أحد من المتقدمين في الدهور الماضية، وأما كبراه فلاحتمال اشتراك الأشياء المختلفة في كثير من اللوازم فيجوز أن لكل فلكاً على حدة وتكون تلك الأفلاك متوافقة في حركاتها جهة وقطبا ومنطقة وبطاناً، ثم إن الاحتمال غير مختص بفلك الثوابت بل حاصل في كل الأفلاك 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 نحن فلك جوزهر القمر، وقد ذكر المحققون من أصحاب الهيئة أن لفلك التدوير لكل من العلوية ثلاث أكر يحيط بعضها ببعض وجرم الكوكب مركوز في الكرة الداخلة فيكون مقدار نحن أربع كرات من تلك التداوير من كل واحد من السافل والعالى نحن كرتين حائلا بين أقرب قرب العالى وأبعد بعد السافل، وأثبتوا للسفلية خمسة تداوير فيكون بين أقرب قرب الزهرة وأبعد بعد عطارد نحن ثمان كرات على أنهم إنما اعتقدوا أن أقرب قرب العالى مساو لا بعد بعد السافل لاعتقادهم أولاً أنه ليس بين هذه الأفلاك 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 نحن المحدد؛ ويجوز أيضاً أن يكون فرق التاسع من الأفلاك ما لا يعلمه إلا الله تعالى بل يحتمل أن 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 يمثل الشمس فاذا عقل ذلك فأى بأس بأن يفرض مثله مما هو أعظم منه. ويجوز أيضا كما قيل أن تكون الافلاك الكلية ثمانية لا يمكن كون جميع الثوابت مركزا في محدب مثل زحل أى في متمعمة الحاوى على أن يتحرك بالحركة البطيئة والفلك الثامن يتحرك بالحركة السريعة بل قيل من الجائز أن تكون سبعة بأن تفرض الثوابت ودوائر البروج على محدب مثل 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 وهي 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 حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركاتها 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 فعند حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان لم تحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر بجامع 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 بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما ألم أو موجب لا ألم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها بجريها 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 كما تدل على جرى الكواكب تدل على سكون الفلك، والحق أنها مجملة بالنسبة إلى السكون غير ظاهرة فيه، وإلى حركته وسكون الفلك بأسره ذهب بعض المسلمين ويحكى 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. لحركة الفلك أو مخالفة، ويجوز أيضا أن يكون الكواكب مغروزا في الفلك ساكنة فيه كما هو عند أكثر الفلاسفة أو متحركا على نفسه كما هو عند محققهم والفلك بأسره متحركا وهو الذي أوجبه الفلاسفة لما لا يسلم لهم ولا يتم عليه بردان منهم.

ويجوز أيضا أن يكون الكواكب في جسم منفصل عن ثخن الفلك شبيه بحلقة قطره مساو لقطر الكواكب وهو الذي يتحرك به ويكون الفلك ساكنا، ويجوز أيضا أن يكون في ثخن الفلك خلاء يدور الكواكب فيه مع سكون الفلك أو حركته وليس في هذا قول بالخرق والالتئام بل فيه القول بالخلاء وهو عندنا وعند أكثر الفلاسفة جائز خلافا لارسطاطا ليس وأتباعه، ودليل الجواز أقوى من صخرة ملساء، والقول بأن الملك بسيط ببساطته مانعة من أن يكون في ثخنه ذلك ليس بشئ فاذكروه من الدليل على البساطة على ضعفه لا يتأتى الا في المحدد دون سائر الافلاك، وأيضا متى جاز أن يكون الفلك مجرفا مع بساطته فليجز ما ذكر مع ما ولا يكاد يتم لهم

النفصى عن ذلك، وجاء في بعض الآثار أن الكواكب جميعها معلقة بسلاسل من نور تحت سماء الدنيا بأيدى ملائكة يجرونها حيث شاء الله تعالى، ولا يكاد يصح وإن كان الله عز وجل على كل شيء قديراً، والذي عليه معظم الفلاسفة والهيثيين أن الحركة الخاصة بالكواكب الثابتة لفلسفة 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 لفلسفة 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 ففي الحركة الثانية فعندم للكواكب حركتان مختلفتان جهة وبطاً ومثلوهما بحركة رحي إلى جهة سريماً وحركة نملة عليها إلى خلاف تلك الجهة بطيئاً.

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 الكواكب بحركتين مختلفتين جهة وذلك محال لأن الحركة إلى جهة تقتضي حصول المتحرك في الجهة المنتقل اليها فلو 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 احدهما طبيعية والاخرى 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 استدلل 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 فانهما إذا تحركا إلى تلك الجهة روى الابطأ منهما متخلفاً فيظن أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة لأنها إذا اقترنا ثم تحركا في الجهة بمالهما من الحركة فسار السريع دورة تامة وسار البطيء دورة الاقوسا يرى البطيء متخلفاً عن السريع في الجهة المخالفة لجهة حركتهما بتلك القوس، وقالوا: يجب المصير إلى ذلك لما أن البرهان يقتضيه ولا يبطله شيء من الاعمال النجومية.

وقد أورد الامام في الملخص ما ذكر في الاستدلال على محالية الحركتين المختلفتين في الجهة للجسم الواحد اشكالا على القائلين 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 لكنهما مختلفة سرعة وبطاً وفيما ذكره نظر لأن الشبهتين الاوليين اثناعيتان والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى، وأما أن شيئاً من الاعمال النجومية لا يبطله فباطل لأن هذه الحركة الخاصة للكواكب أعني حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلا دورة الاقوسا 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 الكواكب 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 اللاتقة بكون الشمس في هذه المواضع في اليوم الواحد والوجود بخلافه • وقول من قال يجوز أن يكون حركة الشمس في دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليلته ينقص عن دور معدل النهار بقدر القوس التي قطعها الشمس بالتقريب بخلاف ما هو الواقع لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر وكان يرى قطعها البروج على خلاف التوالي وليس كذلك لتأخرها عن الجزء الذي يتوسط معها من المعدل في كل يوم نحو المشرق، فاذا 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، فان كانت حركة الأعلى من المغرب إلى المشرق فحركة الأسفل بالعكس كما في المتحيرة، وإن كانت حركة الأعلى من المشرق إلى المغرب كانت حركة الأسفل بالعكس كما في القمر. هذا وقصارى ما نقول في هذا المقام: ان ما ذكره الفلاسفة في أمر الافلاك الكلية والجزئية وكيفية حركاتها وأوضاعها أمر ممكن 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 الأكبر قدس سره وقد أطال الكلام في ذلك في الفتوحات المكية. وأما الساف الصالح فلم يصح عنهم تفصيل الكلام في ذلك لما أنه قليل الجدوى ووقفوا حيث صح الخبر وقالوا: إن اختلاف الحركات ونحوه بتقدير العزيز العليم وتشبثوا فيما صح وخفي سديه باذيال التسليم، والذي أميل إليه أن السموات على طبق ما صححت به الاخبار النبوية في أمر الثخن وما بين كل سماء وسماء 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 اليومية فتكون حركات السموات متساوية، وأن أيديت 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 ساكناً بقدرة الله تعالى على سطحه الأعلى ملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون. وللفلاسفة في تحقيق أن المحيط كيف يحرك المحيط به كلام تعقبه الامام ثم قال: الصحيح أن المحرك لكل هو الله تعالى باختياره وإن ثبت على قانون قولهم كون الحاوى محركاً للحوى فإنه يكون محركاً بقوة نفسه لا بالمهاسة. وأما الثوابت فيحتمل أن تكون في فلك فرق السموات السبع ويحتمل أن يكون في ثخن السماء السابعة فوق فلك زحل بل إذا قيل بأن جميع الكواكب الثوابت والسيارات في ثخن السماء الدنيا تتحرك على أفلاك مماثلة للافلاك التي أثبتتها 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

الثوابت عن مركز الارض خمسة وعشرون ألف ألف وأربعمائة واثنان عشر ألفاً وثمانمائة وتسع وتسعون فرسخاً، وماورد في الخبر من أن بين السماء والارض خمسمائة عام وسمك السماء كذلك يقتضى أن يكون بين وجه الارض والثوابت على هذا التقدير ألف عام وفساخ مسيرة ذلك مع فرائخ نصف قطر الارض وهي ألف ومائتان وثلاثة وسبعون تقريباً على ما قيل دون ما ذكر بكثير •

ولاحاجة إلى أن يقال : العدد لا مفهوم له واختيار خمسمائة لما أن الخمسة عدد دائر فيكون في ذلك رمز خفي إلى الاستدارة كما قيل في كل فلك ، ويشير إلى صحة احتمال أن يكون الفلك في تخن 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 الأرض حتى تطلع من مشرقها وكذلك القمر ، والأخبار المرفوعة والموقوفة في أمر الكواكب والسموات والأرض كثيرة •

وقد ذكر الجلال السيوطي منها ما ذكر في رسالة ألفها في بيان الهيئة السنية ، وإذا رصدتها رأيت أكثرها مائلاً 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 بها ما يعم الحركتين ، واستنبط بعضهم من نسبة السباحة إلى الكوكب أن ليس هناك حامل له يتحرك بحركته مطلقاً 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 مناسباً لهذا المقام ، وسيأتى إن شاء الله تعالى نبذة أخرى مما يتعلق بذلك من الكلام ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ كَانَتْ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ ﴾ أى الخلود والبقاء في الدنيا لكونه مخالفاً للحكمة التكوينية والتشريعية ، وقيل الخلد المسك الطويل ومنه قولهم الأثافي: خوالد ، واستدل بذلك على عدم حياة الخضر عليه السلام ، وفيه نظر ﴿ أَفَأَنْتُمْ مِتُّ ﴾ بمقتضى حكمتنا ﴿ فَمُ الْخَالِدُونَ ﴾ نزات حين قالوا (اتربص به ريب المنون) والفاء الأولى لتعليق الجملة الشرطية بما قبلها والهمزة لانكار مضمونها وهي في الحقيقة لانكار جزائها أعني 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 وجوداً وعدمًا من شماتتهم بموته ﷺ كأنه قيل أفان مت فهم الخالدون حتى يشمتوا بموتك ، وفي معنى ذلك قول الامام الشافعي عليه الرحمة :

تمنى رجال أن أموت وإن أمت ففلك سبيل لست فيها بأوحد
فقل للذي يبغى خلاف الذي مضى تزود لاخرى مثلها فكأن قد

وقول ذى الاصبع العدواني :

إذا ما الدهر جر على أناس كلاكه أناخ بأخريننا

فقل للشامتين بنا أفيقوا سيلقى الشامتون كما لقينا

وذكر العلامة الطيبي ونقله صاحب الكشف بأدنى زيادة أن هذا رجوع إلى ماسبق له السورة الكريمة من حيث النبوة ليتخلص منه إلى تقرير مشرع آخر ، وذلك لأنه تعالى لما أفحم القائلين باتخاذ الولد والمتخذين له سبحانه شركاء وبكتهم ذكر ما يدل على افحامهم وهو قوله تعالى: (أفان) الخ لأن الخصم إذا لم يبق له متشبث تمنى 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 (الذى خلق الموت والحياة) فان الخلق هو الابداع والايحراج من العدم وبانه جائز والجائز لا بدله من فاعل والعدم لا يفعل . واجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بمعنى التقدير وهو أعم من الابداع ولو سلم كونه بمعنى الابداع فيجوز أن يراد بخلق الموت إيجاد أسبابه أو يقدر المضاف وهو غير عزيز في الكلام ، وعن الأستاذ أن المراد بالموت الآخرة والحياة الدنيا لما روى عن ابن عباس تفسيرهما بذلك ، وعن الثانى بأن الفاعل قد يريد العدم كما يريد الحياة فالفاعل لعدم الحياة كما بعدم البصر مثلا *

وقال اللقاني : الظاهر قاض بما عليه الأشعري والعدول عن الظاهر من غير داع غير مرضى عند العدول ، وكلامه صريح فى أنه عرض . وتوقف بعض العلماء القائلين بأنه وجودى فى أنه جوهر أو عرض لما أن فى بعض الأحاديث أنه معنى خلقه الله تعالى فى كف ملك الموت ، وفى بعضها أن الله تعالى خلقه على صورة كبش لا يمر بشيء يجد ريحه إلامات ، وجل عبارات العلماء أنه عرض يعقب الحياة أو فساد بنية الحيوان ، والأول غير مانع والثانى رسم بالثورة ، وقريب منه ما قاله بعض الأفاضل : إنه تعطل القوى لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعى والافهو الغير الطبيعى ، والناس لا يعرفون من الموت إلا انقطاع تعلق الروح بالبدن التعلق المخصوص ومفارقة إياه ، والمراد بالنفس النفس الحيوانية وهى مطلقا أعم من النفس الانسانية كما أن الحيوان مطلقا أعم من الانسان *

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

الملائكة عليهم السلام والحوار العين فقال بعضهم : إن السكل يموتون ولو لحظة لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال بعضهم : أنهم لا يموتون لدلالة بعض الأخبار على ذلك ، والمراد من كل نفس النفوس الأرضية والآية التي استدل بها مؤولة بما استعمله 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 لا تموت ، وقال آخرون : إن بعض الملائكة عليهم السلام يموتون وبعضهم لا يموت كجبريل وإسرافيل ومكائيل وعزرائيل عليهم السلام ورجح 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 الذي 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 لا تموت سواء فسرها 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
فقل نخلص نفس المرء سالمة وقيل تشرك جسم المرء في العطب

وذهب الإمام إلى العموم في الآية إلا أنه قال : هو مخصوص فإنه تعالى نفسا كما قال سبحانه حكاية عن عيسى عليه السلام (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) مع أن الموت مستحيل عليه سبحانه ، وكذا الجمادات لها نفوس وهي لا تموت ، ثم قال : والعام المخصوص حجة فيبقى معمولا به على ظاهره فيما عدا ما أخرج منه ، وذلك يبطل قول الفلاسفة في الأرواح البشرية والعقول المفارقة والنفوس الفلكية أنها لا تموت اه ، وفيه أنه إن أراد بالنفس الجوهر المتعلق بالبدن تعاق التدبير والتصريف كما قاله الفلاسفة ومن وافقهم أو الجسم النوراني الخفيف الحى المتحرك النافذ في الأعضاء السارى فيها سريان ماء الورد في الورد كما عليه جمهور المحدثين وذكر له ابن القيم مائة دليل فأنه تعالى منزه عن ذلك أصلا .

وكذا الجمادات لا تتصف بها على الشائع ، وأيضا ليس للأرواح البشرية والعقول المفارقة عند الفلاسفة نفسا بأحد ذينك المعنيين فكيف يبطل بالآية الكريمة قولهم ، وإن أراد بها الذات كما هو أحد معانيها جاز أن تثبت لله تعالى وقد قيل به في الآية التي ذكرها ، وكذا هي ثابتة للجمادات لكن يرد عليه أنه إن أراد بالموت مفارقة الروح للبدن أو نحو ذلك 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 وهي لا تموت ، وبالجملة لا يخفى على المتذكر أن الإمام سها في هذا المقام ، ثم إن معنى كون النفس ذائقة الموت أنها تلابسه على وجه تتألم به أو تلتذ من حيث أنها تخلص به من مضيق الدنيا الدنيئة إلى عالم الملكوت وحظائر القدس كذا قيل .

والظاهر أن كل نفس تتألم بالموت لكن ذلك مختلف شدة وضعفا ، وفي الحديث « إن للدوت سكرات » ولا يلزم من التخلص المذكور لبعض الناس عدم التألم ، ولعل في اختيار الذوق إيما 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 . وتعقب بأن المدرك النفس المفارقة وتدرك ألم مفارقتها البدن ﴿ وَنَبَلُّوكُمْ ﴾ الخطاب إما للناس كافة بطريق التلوين أول للكفرة بطريق الالتفات أى تعاملكم معاملة من يختبركم ﴿ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ ﴾ بالمكروه والمحبوب هل تصبرون وتشكرون أولا .

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 بالمنكر عليهم أولاً لأنه الصق بالموت المذكور قبله . وذكر الراغب أن اختيار الله تعالى للعباد تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا فالمنحة والمحنة جميعاً بلاء فالمنحة مقتضية للصبر والمنحة مقتضية للشكر والقيام بحقوق الصبر أيسر من القيام بحقوق الشكر فالمنحة أعظم البلاءين ، وبهذا النظر قال عمر رضى الله تعالى عنه : بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسرأ فلم نصبر ، 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 ﴿ فتنه ﴾ 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 ﴿ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ۝ ٣٥ ﴾ لا إلى غيرنا لاستقلالنا ولا اشتراكنا فنجازيكم حسبما يظهر منكم من الأعمال ، فهو على الأول من وجهى الخطاب وعد ووعد وعلى الثانى منهما وعيد محض . وفى الآية إيماء إلى أن المراد من هذه الحياة الدنيا الابتلاء والتعريض للثواب والعقاب . وقرئ (يرجعون) بباء الغيبة على الالتفات ﴿ وَإِذَا رَأَوْكَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أى المشركون ﴿ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا ﴾ أى ما يتخذونك إلا مهزواً به على معنى قصر معاملتهم معه صلى الله عليه وسلم على اتخاذهم إياه عاملهم الله تعالى بعدله 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 الفاء كما لم يحتج جوابها المقترن بما إليها فى قوله تعالى (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم) وهذا بخلاف جواب غير إذا من أدوات الشرط المقترن بما فانه يلزم فيه الاقتران بالفاء نحو إن تزرنا فما نسيء إليك ، وقيل الجواب محذوف وهو يقولون المحكى به قوله تعالى ﴿ أَهَذَا الَّذِي يَدَّكُرُّ آلِهَتَكُمْ ﴾ وقوله سبحانه (إن يتخذونك) الخ اعتراض وليس بذلك ، نعم لا بد من تقدير القول فيما ذكر وهو إمام معطوف على جملة (ان يتخذونك) أو حال أى ويقولون أو قائلين والاستفهام للانكار والتعجب ويفيدان أن المراد يدكروا آلهتكم بسوء ، وقد يكتفى بدلالة الحال عليه كما فى قوله تعالى (سمعنا فتى يدكروا) فان ذكر العدو لا يكون الا بسوء وقد تحاشوا عن التصريح أدبا مع آلهتهم . وفى مجمع البيان تقول العرب ذكرت فلانا أى عبته ، وعليه قول عنتره :

لا تذكري مهرى وما أطعمته فيكون جلدك مثل جلد الأجر

انتهى ؛ والاشارة مثلها في قوله :

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

فيكون في ذلك نوع بيان للاتخاذ هزوا ، وقوله تعالى (وَمَنْ يَذُكُرْ الرَّحْمَنَ مِمَّ كَافِرُونَ ٣٦) في حيز النصب على الحالية من ضمير القول المقدر ، والمعنى أنهم يعيرون عليه عليه الصلاة والسلام أن يذكروا لهم التي لا تضر ولا تنفع بالسوء والحال أنهم بالقرءان الذي أنزل رحمة كافرين فهم أحق بالغيب والانتكار ، فالضمير الاول مبتدأ خبره (كافرون) وبه يتعلق (بذكر) وقدم رعاية للفاصلة وإضافته لامية ، والضمير الثاني تأكيد لفظي للاول ، والفصل بين العامل والمعمول بالموكد وبين المؤكد والمؤكد بالمعمول جائز ، ويجوز أن يراد (بذكر الرحمن) توحيدته على أن ذكر مصدر مضاف إلى المفعول أي وهم كافرون بتوحيد الرحمن المنعم عليهم بما يستدعي توحيدته والايان به سبحانه ، وأن يراد به عظمته تعالى وإرشاده الخلق بارسال 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 اليمامة فهو مصدر مضاف إلى المفعول لا غير وليس بشيء كما لا يخفى *

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 . وأبى جهل وهما يتحدثان فلما رآه أبو جهل ضحك وقال لأبي سفيان : هذان بي بنى عبد مناف فغضب أبو سفيان فقال : ما تنكر أن يكون لبي عبد مناف نبي فسمعها النبي ﷺ فرجع إلى أبي جهل فوقع به وخوفه وقال : ما أراك منتبيا حتى يصيبك ما أصاب عمك الوليد بن المغيرة وقال لأبي سفيان : أما انك لم تقل ما قلت إلا حمية ، وأنا أرى أن القلب لا يثلج لكون هذا سببا للنزول والله تعالى أعلم ه

(خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) هو طلب الشيء وتحريه قبل أوانه ، والمراد بالانسان جنسه جعل لفرط استعجاله وقلة صبره كأنه مخلوق من نفس العجل تنزىلا لما طبع عايه من الاخلاق منزلة ما طبع منه من الأركان إيدانا بغاية لزومه له وعدم انفكاكه عنه ، وقال أبو عمرو . وأبو عبيدة . وقطرب : في ذلك قلب والتقدير خلق العجل من الانسان على معنى أنه جعل من طبائعه وأخلاقه للزومه له ، وبذلك قرأ عبد الله وهو قلب غير مقبول ، وقد شاع في كلامهم مثل ذلك عند إرادة المبالغة فيقولون لمن لازم اللعب أنت من لعب ، ومنه قوله :

وانا لما يضرب الكعبش ضربة على رأسه يلقي اللسان من الفم

وقيل المراد بالانسان 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 جبيرة . وعكرمة . والسدي . والضحاك . ومقاتل . والكلي : المراد به آدم عليه السلام أراد أن يقوم قبل أن يتم نفخ الروح فيه وتصل إلى رجليه ، وقيل خلقه الله تعالى في آخر النهار يوم الجمعة فلما أجرى الروح في عينيه ولسانه ولم يباغ أسفله قال : يارب اسع . بخلقى قبل غروب الشمس وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل المراد أنه خلق بسرعة على غير ترتيب خلق بنيه

حيث تدرج في خلقهم ، و ذكر ذلك لبيان أن خلقه كذلك من دواعي عجلته في الأمور، والظاهر إرادة الجنس وإن كان خلقه عليه السلام وما يقتضيه ساريا إلى أولاده وما تقدم في سبب النزول لا ياباه كما لا يخفى ، وقيل العجل الطين بلغة حمير ، وأنشد أبو عبيدة لبعضهم :

النبع 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 تسميها معنى التهديد في قوله تعالى ﴿ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون ۗ ﴾ والمعول عليه المعنى الأول ، والخطاب للكفرة المستعجلين ، والمراد بآياته تعالى نقامه عز وجل ، والمراد بآياتهم إياها إصابته تعالى إياهم بها ، وتلك الارادة في الآخرة على ما يشير إليه ما بعد ، وقيل فيها وفي الدنيا ، والنهي عن استعجالهم إياه تعالى بالآيات بها مع أن نفوسهم جبلت على العجلة ليمنعوها عما تريده وليس هذا من التكليف بما لا يطاق لأن الله تعالى أعطاهم من الأسباب ما يستطيعون به كف النفس عن مقتضاها ويرجع هذا النهي إلى الأمر بالصبر. وقرأ مجاهد . وحيد وابن مقسم (خاق الانسان) ببناء (خلق) للفاعل ونصب (الانسان) هـ

﴿ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ ﴾ أى وقت وقوع الساعة الموعود بها ، وكانوا يقولون ذلك استعجالا لمجيئه بطريق الاستهزاء والانكار كما يرشد إليه الجواب لاطلبا لتعيين وقته بطريق الالتزام كما في سورة الملك ، و(متى) في موضع رفع على أنه خبر لهذا هـ

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 آتيا الساعة ، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة ما قبله عليه فان قولهم (متى هذا الوعد) حيث كان استبطاء منهم للوعد وطلبا لآتيانه بطريق العجلة في قوة طلب آتيانه بالعجلة فإنه 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 ، وإيثار صيغة المضارع في الشرط وإن كان المعنى على الماضى لافادة استمرار عدم العلم بحسب المقام وإلا فكثيرا ما يفيد المضارع المنفى انتفاء الاستمرار ، ووضع الموصول موضع الضمير للتنبيه بما في حيز الصلة على علة استعجالهم هـ

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 مجرى الصفة التى حقها أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصوف عند المخاطب أيضا مع انكار الكفرة ذلك للايدان بأنه من الظهور بحيث لا حاجة إلى الاخبار به وإنما حقه الانتظام فى سلك المذمات المصروغ 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 القدام والخاتم لكونهما أشهر الجوانب

واستلزام الاحاطة بهما للاحاطة بالكل بحيث لا يقدر على رفعها بأنفسهم من جانب من جوانبهم
(وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ٣٩) من جهة الغير في دفعها الخ لما فعلوا ما فعلوا من الاستعجال، وقدر
الحرفي لسارعوا إلى الايمان وبعضهم لعلموا صحة البعث وكلاهما ليس بشيء، وقيل ان (لو) للتمنى
لا جواب لها وهو كما ترى .

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

وقال أبو حيان : الذي يظهر أن مفعوله محذوف لدلالة ما قبله عليه أي لو يعلم الذي كفروا بحجى الموعد
الذي سألوا عنه واستبطؤوه و(حين) منصوب بذلك المفعول وليس عندي 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 يعلمون 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 (فَتَبْهَتُهُمْ) تدهشهم وتخيبرهم
أو تغلبهم على أنه معنى كنفائي .

وقرأ الأعمش (بل يأتيهم) بياء الغيبة (بغتة) بفتح الغين وهو لغة فيها، وقيل : إنه يجوز في كل ما عينه حرف
حلق (فببهم) بياء الغيبة أيضا ، فالضمير المستتر في كل من الفعلين للوعد أو للحين على ما قال الزمخشري .
وقال أبو الفضل الرازي : يحتمل أن يكون للنار يجعلها بمعنى العذاب (فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا) الضمير
المرور عائد على ما عاد عليه ضمير المؤنث فيما قبله ، وقيل : على البغتة أي لا يستطيعون ردها عنهم بالكلية
(وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ٤٠) أي يمهلون ليستريحوا طرفة عين ، وفيه تذكير بامهم في الدنيا .

(وَأَقْدَاسُهُزَىٰ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ) الخ تسليية لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم عن استهزائهم بعد أن
قضى الوطر من ذكر الأجوبة الحكيمية عن مطاعنهم في النبوة وما أدمج فيها من المعاني التي هي لباب المقاصد
وفيه أنه عليه الصلاة والسلام قضى ما عليه من عهدة الابلاغ 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 وبالله لقد استهزى
برسل أولى شأن خطير وذوى عدد كثير كائنين من زمان قبل زمانك على حذف المضاف وإقامة المضاف
إليه مقامه (خَفَاق) 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 حاق حق كزال

وزل وذام و ذم . وقوله تعالى : ﴿ بِالَّذِينَ سَخَرُوا مِنْهُمْ ﴾ أي من أولئك الرسل عليهم السلام متعلق بحاق .
 وتقديمه على فاعله الذي هو قوله تعالى ﴿ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ ١٤١ ، ﴿ لِلسَّارِعَةِ إِلَى بَيَانِ لِحُوقِ الشَّرِّ بِهِمْ . وَ (مَا)
 إما موصولة مفيدة للتحويل والضمير المجرور عائد إليها والجار متعلق بالفعل بعده وتقديمه لرعاية الفواصل
 أي فاحاط بهم الذي كانوا يستهزئون به حيث أهلوا لآجله . وإما مصدرية فالضمير راجع إلى جنس
 الرسول المدلول عليه بالجمع كما قالوا . ولعل إيثار الأفراد على الجمع للتنبية على أنه يحق بهم جزاء استهزائهم
 بكل واحد منهم عليهم السلام لاجزاء استهزائهم بكلمهم من حيث هو فقط أي فنزل بهم جزاء استهزائهم على
 وضع السبب موضع المسبب إيدانا بكال الملابس بينهما أوعين استهزائهم ان أريد بذلك العذاب الأخرى
 بناء على ظهور الأعمال في النشأة الأخرى بصور مناسبة لها في الحسن والقبح ﴿ قُلْ ﴾ أمره ﷺ أن يسأل
 أولئك المستهزئين سؤال تقرير وتنبيه كيلا يغتروا بما غشيتهم من نعم الله تعالى ويقول ﴿ مَنْ يَكْفُرْ ﴾ أي
 يحفظكم ﴿ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ ﴾ أي من بأسه بقريته الحفظ ، وتقديم الليل لما أن الدواهي فيه أكثر
 وقوعا وأشد وقعا . وفي التعرض لعنوان الرحمانية تنبيه على أنه لا حفظ لهم الا برحمته تعالى وتلقين للجواب
 كما قيل في قوله تعالى (ما غرك بربك الكريم) وقيل ان ذلك ايماء الى أن بأسه تعالى اذا أراد شديد اليم ولذا
 يقال نعوذ بالله عز وجل من غضب الحليم وتنديم لهم حيث عذبهم من غلبت رحمته ودلالة على شدة خبثهم .
 وقرأ أبو جعفر . والزهرى . وشيبة (يكواكم) بضمة خفيفة من غير همز ، وحكى الكسائي . والفراء
 (يكواكم) بفتح اللام واسكان الواو ، وقوله تعالى ﴿ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرَضُونَ ﴾ ٢٤٢ ﴿ اضراب عن ذلك
 تسجيلا عليهم بانهم ليسوا من أهل السماع وأنهم قوم ألهتهم النعم عن المنعم فلا يذكرونه عز وجل حتى يخافوا بأسه
 أو يعدوا ما كانوا فيه من الامن والدعة حفظا وكلاءة ليسالوا عن الكالى . على طريقة قوله :
 عوجوا فخيوا لنعمى دمنة الدار ماذا تحيون من نوء وأحجار

وفيه أنهم مستمرين على الاعراض ذكروا ونبهوا أولا ، وفي تعليق الاعراض بذكره تعالى وايراد اسم
 الرب المضاف الى ضميرهم المنبه عن كونهم تحت ملكوته وتدريبه وتربيته تعالى من الدلالة على كونهم في
 الغاية القاصية من الضلالة والنفي 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 لتشفع لهم عنده تعالى وتقربهم اليه زلفى
 بل هم معرضون عن ذكره عز وجل فالتذكير يناسبهم ، وهذا مع ظهوره من مساق الكلام ووضوح انطباقه
 على مقتضى المقام قدخفى عن الناظرين وغفلوا عنه أجمعين اهـ

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

متجاوزة منعنا أو حفظنا فهم مفعولون عليها واثقون بحفظها ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن في الكلام تقديم وتأخيراً والأصل أم لهم الهة من دوننا تمنعهم ، وعليه يكون (من دوننا) صفة أيضاً ، وقال الحرشي : أنه متعلق بتمنعهم أي بل لهم الهة تمنعهم من عذاب من عندنا ، والاستفهام لانكار أن يكون لهم الهة كذلك ، وفي توجيهه الإنكار والنفي إلى وجود الآلهة الموصوفة بما ذكر لا إلى نفس الصفة بأن يقال أم تمنعهم الهتهم الخ من الدلالة على سقوطها عن مرتبة الوجود فضلاً عن رتبة المنع ما لا يخفى .

وقال بعض الأجلة : إن الاضراب الذي تضمنته (أم) عائد على الأمر بالسؤال كالأضراب السابق لكنه أباغ منه من حيث أن سؤال الغافل عن الشيء بعيد وسؤال المعتقد لتقيضه أبعد ، وفهم منه بعضهم أن الهمزة عليه للتقرير بما في زعم الكفرة تهكماً .

وتعقب أنه ليس بمتعين فيجوز أن يكون للإنكار لا بمعنى أنه لم يكن منهم زعم ذلك بل بمعنى أنه لم كان مثله بما لا حقيقة له ، والأظهر عندي جعله عائداً على الوصف بالأعراض كما سمعت أولاً . وفي الكشف ضمن الأعراض عن وصفهم بالأعراض انكاره أباغ الإنكار بأنهم في أعراضهم عن ذكره تعالى كمن له كالي يمنعه عن بأسنا معرضاً فيه بجانب الهتهم وأنهم أعرضوا عنه تعالى واشتغلوا بهم ولهذا رشح بما بعد كأنه قيل دع حديث الأعراض وانظر إلى من أعرضوا عن ربهم سبحانه إليه فإن هذا أطم وأطم فتأمله فإنه دقيق .

وقوله تعالى ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مَنَّا يُصْحَبُونَ ٤٣﴾ استئناف مقرر لما قبله من الإنكار أي لا يستطيعون أن ينصروا أنفسهم ويدفعوا عنها ما ينزل بها ولا هم منا يصحبون بنصر أو بمن يدفع عنهم ذلك من جهتنا فهم في غاية العجز وغير معتنى بهم فكيف يتوهم فيهم ما يتوهم ، فالضمان للالهة بتزويلهم منزلة العقلاء وروى عن قتادة ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها للكفرة على معنى لا يستطيع الكفار نصر أنفسهم بآلهتهم 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 لمحذوف .

وقوله تعالى ﴿بَلْ مَتَعْنَا هَؤُلَاءِ وَءَابَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ الخ اضراب على ما في الكشف عن الضرب السابق من الكلام إلى وعيدهم وأنهم من أهل الاستدراج وأخرجهم عن الخطاب عدم مبالاة بهم ، وفي العدول إلى الإشارة عن الضمير إشارة إلى تحقيرهم . وفي غير كتاب أنه إضراب عما توهموه من أن ما هم فيه من الكلاءة من جهة أن لهم الهة تمنعهم من تطرق البأس إليهم كأنه قيل دع ما زعموا من كونهم محفوظين بكلاءة الهتهم بل ما هم فيه من الحفظ منا لا غير حفظناهم من البأساء ومتعناهم بأنواع السراء لكونهم من أهل الاستدراج والانهماك فيما يؤديهم إلى العذاب الأليم .

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

(أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ) أى أرض الكفرة أو أرضهم ﴿نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ بتسليط المسلمين عليها وحوز مايجوزونه منها ونظمه في سلك ملكهم ، والعدول عن أنا ننقص الأرض من أطرافها إلى ما فى النظم الجليل لتصوير كيفية نقصها وانتزاعها من أيديهم فانه باتيان جيوش المسلمين واستيلائهم ، وكان الاصل ياتى جيوش المسلمين لكنه أسند الاتيان إليه عز وجل تعظيما لهم وإشارة إلى أنه بقدرته تعالى ورضاه ، وفيه تعظيم للجهاد 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 بنقصها باذهاب بركتها كما جاء فى رواية عن ابن عباس أو بتخريب قراها وموت أهلها كما روى عن عكرمة ، وقيل بنقصها بموت العلماء وهذا إن صح عن رسول الله ﷺ فلا معدل عنه وإلا فالأظهر نظراً إلى المقام ما تقدم ويؤيده قوله تعالى ﴿أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ على رسول الله ﷺ والمؤمنين . والمراد انكار ترتيب الغالبية على ما ذكر من نقص أرض الكفرة بتسليط المؤمنين عليها كأنه قيل أبعـد ظهور ما ذكر ورؤيتهم له يتوهم غلبتهم ، وفى التعريف تعريف بان المسلمين هم المتعينون للغلبة المعروفون فيها ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ﴾ بعد ما بين من جهته تعالى غاية هول ما يستعجله المستعجلون ونهاية سوء حالهم عند اتيانهم ونعى 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 أنذركم ما تستعجلونه من الساعة ﴿بِالْوَحَى﴾ الصادق الناطق باثباتها وفضاعة ما فيها من الأهوال أى إنما شأنى أن أنذركم بالأخبار بذلك لا بالاتيان بها فانه مزاحم للحكمة التكوينية والتشريعية فان الايمان برهائى لا عيانى .

وقوله تعالى ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ﴾ إما من تمة الكلام الملقن تذييل له بطريق الاعتراض قد أمر ﷺ بأن يقول لهم توبيخاً وتقريعاً وتسجيلاً عليهم بكمال الجهل والعناد ، وإما من جهته تعالى على طريقة قوله سبحانه (بل هم عن ذكر ربهم معرضون) كأنه قيل قل لهم ذلك وهم بمعزل عن السماع ، واللام فى الصم إما للجنس المنتظم لهؤلاء الكفرة انتظاماً أولياً وإما للعهد فوضع المظهر موضع المضمحل للتسجيل عليهم بالتصامم ، وتقييد نفي السماع بقوله تعالى ﴿إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ مع أن الصم لا يسمعون مطلقاً لبيان كمال شدة الصمم كما أن إنبات الدعاء الذى هو عبارة عن الصوت والنداء على الكلام لذلك ، فان الانذار عادة يكون باصوات عالية مكررة مقارنة لهيئات دالة عليه فاذا لم يسمعوها يكن صممهم فى غاية لم يسمع بمثلها ، وقيل لأن الكلام فى الانذار لا ترى قوله تعالى (قل إنما أنذركم بالوحي) وفيه دغدغة لا تخفى *

وقرأ ابن عامر . وابن جبير عن أبي عمرو . وابن الصلت عن حفص (تسمع) بالتاء على الخطاب للنبي ﷺ من الاسماع (الصم الدعاء) بنصبهما على المفعولية ، وهذه القراءة تؤيد احتمال كون الجملة من جهته تعالى . وقرئ (يسمع) بالياء على الغيبة واسناد الفعل الى ضميره ﷺ (الصم الدعاء) بنصبهما على مامر . وذكر ابن خالويه انه قرئ (يسمع) مبنياً للمفعول (الصم) بالرفع على النيابة عن الفاعل (الدعاء) بالنصب على المفعولية . وقرأ أحمد بن جبير الانطاكى عن البيهقى 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 ﴿وَلَنْ مَسْتَهْمُ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ بيان لسرعة تأثيرهم من مجيء نفس العذاب إثر بيان عدم تأثيرهم من مجيء خبره على نهج التوكيد القسمي أى وبالله لئن مسهم أدنى شيء من عذابه تعالى ﴿لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ أى ليدعن على أنفسهم بالويل والهلاك ويعترفن عليها بالظلم السابق ، وفى (مستهم نفحة) ثلاث مبالغات كما قال الزمخشري وهى كما فى الكشف ذكر المس وهو دون النفوذ ويكفى فى تحقيقه إصصالها ، وما فى النفح من معنى الزيارة فان أصله هبوب رائحة الشيء ويقال نفحته الدابة ضربته بحمد حافرها ونفحه بعطية رضخه وأعطاه يسيراً ، وبناء المرة وهى لأقل ما ينطلق عليه الاسم ، وجعل السكاكى التنكير رابعها لما يفيد من التحقير ، واستفادة ذلك إن سلمت من بناء المرة ونفس الكلمة لا يعكر عليه كما زعم صاحب الإيضاح •

واعترض بعضهم المبالغة فى المس بأنه أقوى من الإصابة لما فيه من الدلالة على تأثير حاسة المسوس وبما ذكر فى الكشف يعلم اندفاعه لمن مسته نفحة عنابة ، ولعل فى الآية مبالغة خامسة تظهر بالتأمل ، ثم الظاهر أن هذا المس يوم القيامة كما رمزنا إليه ، وقيل فى الدنيا بناء على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من تفسير النفحة بالجوع الذى نزل بكفة ، وقوله تعالى ﴿وَأَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقُسْطَ﴾ بيان لما سيقع عند اتیان ما أنذروه • وجعل الطيبي الجملة حالاً من الضمير فى (ليقولان) بتقدير ونحن نضع ، وهى فى الخلو عن العائد نحو جئتكم والشمس طالعة ، ويجوز أن يقال : أقيم العموم فى (نفس) الآتى بعد مقام العائد وهو كما ترى أى ونحضر الموازين العادلة التى توزن بها صحائف الأعمال كما يقضى بذلك حديث السجلات والبطاقة التى ذكره مسلم وغيره أو نفس الأعمال كما قيل ، وتظهر بصورة جوهرية مشرفة إن كانت حسنة ومظلمة إن كانت سيئات ، وجمع الموازين ظاهر فى تعدد الميزان حقيقة وقد قيل به فليل لكل أمة ميزان ، وقيل لكل مكلف ميزان ، وقيل للؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته ، والأصح الأشهر أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال كفته كطبايق 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 ياإله محمد وإحضار ذلك تجاه العرش بين الجنة والنار يأخذ جبريل عليه السلام بعموده ناظراً إلى لسانه وميكائيل عليه السلام أمين عليه كما فى نوادر الأصول ، وهل هو مخلوق اليوم أو سيخلاق 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 سأل ربه سبحانه أن يريه الميزان فلما رآه غشى عليه ثم أفاق فقال : ياإلهى من الذى يقدر أن يملأ كفته حسنة ؟ فقال تعالى : يا داود إني إذ ارضيت عن عبدى ملائمتها بتمره نص فى أنه مخلوق اليوم لكن لأدرى حال الحديث فلينقره •

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 حسب الأعمال ، وروى هذا عن الضحاك . وقادة . ومجاهد . والاعمش ولاداعى إلى المدول عن الظاهر ، وافراد القسط مع كونه

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

• لا أقعد الجبن عن الهيجاء • وحينئذ يستغنى عن توجيه افراده . وقرىء (القسط) بالصاد ، واللام في

قوله تعالى ﴿لَيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ بمعنى في كائن عليه ابن مالك وأنشد لمجيئها كذلك قول مسكين الدارمي :

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

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

وجوز أن يكون (شيئاً) مفعولاً به على الحذف والايصال والظلم بحاله أى فلا تظلم فى شىء بأن تمنع ثواباً أو تزداد عذاباً ، وبعضهم فسر الظلم بالنقص وجوز فى (شيئاً) المصدرية والمفعولية من غير اعتبار الحذف والايصال أى فلا تنقص شيئاً من النقص أو شيئاً من الثواب ، ويفهم عدم الزيادة فى العقاب من إشارة النص واللزوم المتعارف ، واختير ما لا يحتاج فيه إلى الإشارة واللزوم . والفاء لترتيب انتفاء الظلم على وضع الموازين . 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 والأقدام) وقوله تعالى (فلا نقم لهم يوم القيامة وزناً) وقوله سبحانه (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وإنما يبقى الوزن لمن شاء الله سبحانه من الفريقين •

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 ما اقتضى ظاهره خلاف ذلك وهو قليل بالنسبة اليها ، وعندى لا قاطع فى عموم الوزن وأهمل 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 بحثه القرطبي واستنبطه من عدة آيات ، وبسط اللقانى القول فى ذلك فى شرحه الكبير للجوهرة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بيان الخلاف فى كيفية الوزن ﴿وإن كان﴾ أى العمل المدلول عليه بوضع الموازين ، وقيل الضمير راجع لشيئاً بناء على أن المعنى فلا تظلم جزاء عمل من الأعمال ﴿مُثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ أى مقدار حبة كائنة من خردل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة ، وجوز أن يكون صفة لمثقال والأول أقرب ، والمراد وإن كان فى غاية القلة والحقايرة فإن حبة الخردل مثل فى الصغر •

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

تامة ﴿ أَيْنَا بِهَا ﴾ أي جئنا بها وبه قرأ أي ، والمراد أحضرناها ، فالباء للتعدي والضمير للثقال وأنت لا كساب
التأنيث من المضاف إليه والجملة جواب إن الشرطية ، وجوز أن تكون إن وصلية والجملة مستأنفة وهو خلاف
الظاهر . وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن جبیر . وابن أبي اسحق . والعلاء بن سبابة . وجعفر بن محمد .
وابن شريح الاصبهاني (آتينا) بمد على أنه مفاعلة من الاتيان بمعنى المجازاة والمكافأة لأنهم أتوه تعالى
بالاعمال وأتاهم بالجزاء ، وقيل هو من اليتاء وأصله آتينا فأبدلت الهمزة الثانية ألفاً ، والمراد جازينا أيضا
مجازاً ولذا عدى بالباء ولو كان المراد أعطينا كما قال بعضهم لتعدى بنفسه كما قال ابن جنى وغيره . وقرأ حميد
(أئبنا) من الثواب ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ۝٧٤ ﴾ قيل أي عادين ومحصين أعمالهم على أنه من الحساب مراداً
به معناه اللغوي وهو العد وروى ذلك عن السدي ، وجوز أن يكون كناية عن المجازاة . وذكر اللقاني أن
الحساب في عرف الشرع توقيف الله تعالى عباده إلا من استثنى منهم قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم
خيراً كانت أو شريراً 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 البحر .

هذا ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ (اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون) الخ فيه إشارة
إلى سوء حال المحجوبين بحب الدنيا عن الاستعداد للآخرى فغفلوا عن اصلاح أمرهم وأعرضوا عن طاعة
ربهم وغدت قلوبهم عن الذكر لاهية وعن التمسك في جلاله وجماله سبحانه ساهية ، وفي قوله تعالى (وأسروا
النجوى الذين ظلموا 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 فمتى ظلم الإنسان 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 وتطهره 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 تلبسهم عنه تعالى تجارة بواطنهم مع الحق وظواهرهم مع الخلق أنفاسهم تسيح
وتقدس وهو سبحانه لهم خيراً 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 فى كتابه الجواهر واليواقيت
(وجعلنا من الماء كل شىء حى) قد تقدم ما فيه من الإشارة (كل نفس ذائقة الموت) قال الجنيد قدس سره :
من كانت حياته بروحه يكون مماته بذهابها ومن كانت حياته بربه تعالى فانه ينقل من حياة الطبع إلى حياة الاصل
وهى الحياة على الحقيقة (ونسلوكم بالشر والخير فتنة) قيل أى بالقهر واللاطف والفرق والوصال والادبار
والاقبال والجهل والعلم إلى غير ذلك ، ولا يخفى أنه كثيراً ما يتمحن السالك بالقبض والبسط فينبغى له التثبت

في كل عما يحطه عن درجته ، ولعل فتنه البسط أشد من فتنه القبض فليتحفظ هناك أشد تحفظ (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال بعض الصوفية : الموازين متعددة فللعاشقين ميزان وللوالهين ميزان وللعاملين ميزان وهكذا ، ومن ذلك ميزان للعارفين توزن به أنفاسهم ولا يزن نفسا منها السموات والارض . وذكروا أن في الدنيا موازين أيضا وأعظم موازينها الشريعة وكفتاه الكتاب والسنة ، ولعمري لقد عطل هذا الميزان متصرفه هذا الزمان أعاذنا الله تعالى والمسلمين بما هم عليه من الضلال أنه عز وجل المتفضل بأنواع الافضال .

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ٤٨) نوع تفصيل لما أجمل في قوله تعالى (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم) إلى قوله سبحانه (وأهلكنا المسرفين) وإشارة إلى كيفية انجائهم واهلاك أعدائهم ، وتصديره بالتوكيد القسيمي لظهور كمال الاعتناء بمضمونه ، والمراد بالفرقان التوراة وكذا بالضياء والذكر ، والعطف كما في قوله :

إلى الملك القرم وابن الهمام وايت الكتبية في المزدحم

ونقل الطيبي أنه أدخل الواو على (ضياء) وإن كان صفة في المعنى دون اللفظ كما يدخل على الصفة التي هي صفة لفظا كقوله تعالى (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض) وقال سيديويه : إذا قلت مررت بزيد وصاحبك جاز وإذا قلت ومررت بزيد فصاحبك بالفاء لم يجز كما جاز بالواو لأن الفاء تقتضي التعقيب وتأخير الاسم عن المعطوف عليه بخلاف الواو ، وأما قول القائل :

يا لهف زياية للحارث الصا بح فالغانم فالايب

فإنما ذكر بالفاء وجادلناه ليس بصفة على ذلك الحد لأن ال بمعنى الذي أي فالذي صبح فالذي غنم فالذي آب ، وأبو الحسن يميز المسئلة بالفاء كما يميزها بالواو انتهى ، والمعنى وبالله لقد آتيناها كتابا جامعابين كونه فارقا بين الحق والباطل وضياء يستضاء به في ظلمات الجمل والغواية وذكرنا يتعظ به الناس ويتذكرون ، ونخصيص المتقين بالذكر لأنهم المنتفعون به أو ذكر ما يحتاجون به من الشرائع والاحكام أو شرف لهم * .

وقيل : الفرقان النصر كما في قوله تعالى : (يوم الفرقان) وأطلق عليه لفرقه بين الولي والعدو وجاء ذلك في رواية عن ابن عباس ، والضياء حينئذ إما التوراة أو الشريعة أو اليد البيضاء ، والذكر بأحد المعاني المذكورة . وعن الضحاك أن الفرقان فلق البحر والفرق والفلق اخوان ، وإلى الأول ذهب مجاهد . وقادة وهو اللائق بمساق النظم الكريم فانه لتحقيق أمر القرآن المشارك لسائر الكتب الإلهية لاسيما التوراة فيما ذكر من الصفات ولأن فلق البحر هو الذي اقترح الكفرة مثله بقولهم : (فليأتنا بآية كما أرسل الأولون) * .

وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والضحاك (ضياء) بغير واو على أنه حال من (الفرقان) وهذه القراءة تؤيد أيضا التفسير الأول ، وقوله تعالى : (الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) مجرور المحل على أنه صفة مادحة للمتقين أو بدل أو بيان أو منصوب أو مرفوع على المدح ، والمراد على كل تقدير يخشون عذاب ربهم . وقوله سبحانه (بالغيب) حال من المفعول أي يخشون ذلك وهو غائب عنهم غير مرئي لهم فغيبه تعريض بالكفرة حيث لا يتأثرون بالانذار ما لم يشاهدوا ما أنذروه .

وقال الزجاج : حال من الفاعل أى يخشونه غائبين عن أعين الناس ورجحه ابن عطية . وقيل : يخشونه بقلوبهم ﴿ وَفَمَنْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ ٤٩ ﴾ أى خائفون بطريق الاعتناء ، والجملة تحتمل العطف على الصلة وتحتمل الاستئناف ، وتقديم الجار لرعاية الفواصل ، وتخصيص اشفاقهم من الساعة بالذكر بعد وصفهم بالخشية على الاطلاق الإيذان بكونها معظم المخلوقات وللتخصيص على اتصافهم بضدهم الاتصاف به المستمعون ، وإيثار الجملة الاسمية للدلالة على أن حالتهم فيما يتعلق بالآخرة الاشفاق الدائم ﴿ وَهَذَا ﴾ أى القرآن الكريم أشير اليه بهذا الإيذان بسهولة تناوله ووضوح أمره ، وقيل : لقرب زمانه ﴿ ذَكَرُ ﴾ 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 النفع ، ولقد عاد علينا والله تعالى الحمد من بر كته ما عاد هـ وقوله تعالى : ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ إما صفة ثانية لذكر أو خبر آخر لهذا ، وفيه على التقديرين من تعظيم أمر القرآن الكريم ما فيه ﴿ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٥٠ ﴾ إنكار لانكارهم بعد ظهور كونه كالتوراة كأنه قيل أبعد أن علمتم أن شأنه كشأن التوراة أنتم منكرون لكونه منزلا من عندنا فان ذلك بعد ملاحظة حال التوراة بما لا مساغله أصلا ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل وللحصر لأنهم معترفون بغيره ما فى أيدي أهل الكتاب هـ ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ ﴾ أى الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبار وهو الرشد الكامل أعنى الاهتداء إلى وجوه الصلاح فى الدين والدنيا والارشاد بالنواميس الالهية ، وقيل الصحف ، وقيل : الحكمة ، وقيل : التوفيق للخير صغيرا ، واختار بعضهم التعميم هـ

وقرأ عيسى الثقفى (رشده) بفتح الراء والشين وهما لغة كالخزن والحزن ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ أى من قبل موسى وهرون ، وقيل من قبل البلوغ حين خرج من السرب ، وقيل من قبل أن يولد حين كان فى صلب آدم عليه السلام ، وقيل من قبل محمد ﷺ والأول مروى عن ابن عباس . وابن عمر رضى الله تعالى عنهم قال فى الكشف : وهو الوجه الأوفق لفظا ومعنى ، أما الأول فللقرب ، وأما الثانى فلأن ذكر الأنبياء عليهم السلام للتأسى ، وكان القياس أن يذكر نوح ثم ابراهيم ثم موسى عليهم السلام لكن روعى فى ذلك ترشيح التسلى والتأسى فقد ذكر موسى عليه السلام لأن حاله وما قاساه من قومه وكثرة آياته وتكاثف أمته أشبه بحال نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ثنى بذكر ابراهيم عليه السلام ، وقيل (من قبل) لهذا ألا ترى إلى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وقيل من قبل ابراهيم ولوط اهـ ﴿ وَآتَيْنَاهُ عَالَمِينَ ٥١ ﴾ أى بأحواله وما فيه من الكمالات ، وهذا كقولك فى خير من الناس : أنا عالم بفلان فانه من الاحتواء على محاسن الأوصاف بمنزل هـ

وجوز أن يكون هذا كناية عن حفظه تعالى إياه وعدم اضاعته ، وقد قال عليه السلام يوم القائه فى النار وقول جبريل عليه السلام له سل ربك : علمه بحالى يعنى عن سؤالى وهو خلاف الظاهر ﴿ إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا وَقَوْمَهُ ﴾ ظرف لآتيناه على أنه وقت متسع وقع فيه الايتاء وما يترتب عليه من أقواله وأفعاله ، وجوز أن يكون ظرفا لرشد

أو لعالمين ، وأن يكون بدلا من موضع (من قبل) وأن ينتصب باضمار أعني أو اذ كر ، وبدأ بذكر الآب لأنه كان الأهم عنده عليه السلام والنصيحة والانتقاد من الضلال *

والظاهر أنه عليه السلام قال له ولقومه مجتمعين : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ٥٢ ﴾ أراد عليه السلام ما هذه الأصنام إلا إنه عبر عنها بالتماثيل تحقيراً لشأنها فإن التمثال الصورة المصنوعة مشبهة بمخلوق من مخلوقات الله تعالى من مثلت الشيء بالشيء إذا شبهته به . وكانت على ما قيل صور الرجال يعتقدون 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 يطلب بها بيان الحقيقة أو شرح الاسم من باب تجاهل العارف كأنه لا يعرف أنها ماذا وإلا فهو عليه السلام محبط بأن حقيقة حجر أو نحوه ، والعكوف الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم له ، وقيل اللزوم والاستمرار على الشيء لغرض من الأغراض وهو على التفسيرين دون العبادة ففي اختياره عليها إيماء إلى تفضيح شأن العبادة غاية التفضيح ، واللام في (لها) للبيان فهي متعلقة بمحذوف كما في قوله تعالى (للرؤيا تعبرون) أو للتعليل فهي متعلقة بعباد كفون وليست للتعدي لأن عكف إنما يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (يعكفون على أصنام لهم) وقد نزل الوصف هنا منزلة اللازم 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 فلها) وتعلق حينئذ بعباد كفون على أنها للتعدي هـ وجوز أن يؤول العكوف بالعبادة فاللام حينئذ كما قيل دعامة لا معدية لتعديه بنفسه ورجح هذا الوجه بما بعد ، وقيل لا يبعد أن تكون اللام للاختصاص والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبراً أو (عاكفون) خبر بعد خبر ، وأنت تعلم أن نفي بعده مكابرة . ومن الناس من لم يرتض تأويل العكوف بالعبادة لما أخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن أبي الدنيا في ذم الملاحى . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الشعب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه مر على قوم يلعبون بالشطرنج فقال : ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لأن يمس أحدهم جمراً حتى يطفى خير له من أن يمسه ، وفيه نظر لا يخفى ، نعم لا يبعد أن يكون الأولى إبقاء العكوف على ظاهره ، ومع ذلك المقصود بالذات الاستفسار عن سبب العبادة والتوبيخ عليها بالطف أسلوب ولما لم يجدوا ما يعول عليه في أمرها التجؤوا إلى التشبث بحشيش التقليد المحض حيث ﴿ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ٥٣ ﴾ وأبطل عليه السلام ذلك على طريقة التوكيد القسمي حيث ﴿ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ ﴾ الذين وجدتموهم كذلك ﴿ فِي ضَلَالٍ ﴾ عجيب لا يقادر قدره ﴿ مَبِينٍ ٥٤ ﴾ ظاهر بين بحيث لا يخفى على أحد من العقلاء كونه ضلالاً لاستنادكم وأياهم إلى غير دليل بل إلى هوى متبع وشيطان مطاع ، و (أنتم) تأكيد للضمير المتصل في (كنتم) ولا بد منه عند البصر بين 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 ما لا يخفى من المبالغة في ضلالهم ، وفي الآية دليل على أن الباطل لا يصير حقاً بكثرة المتمسكين به ﴿ قَالُوا ﴾ لما سمعوا مقالته عليه السلام استبعاداً

لكون ما هم عليه ضلالا وتعجبا من تضليله عليه السلام أبيهم على أنهم وجه (أجتنبنا بالحق) أي بالجد (أم أنت من اللاعبين ٥٥) أي الهازلين فالاستفهام ليس على ظاهره بل هو استفهام مستبعد متعجب، وقرههم (أم أنت) الخ عديله كلام منصف مومى فيه بالطف وجه أن الثابت هو القسم الثاني لما فيه من أنواع المبالغة ، وأشار في الكشف كما في الكشف إلى أن الأصل هذا الذي جتنبنا به أهو وجد وحق أم لعب وهزل إلا أنه عدل عنه إلى ما عليه النظم الكريم لما أشير إليه .

وقال صاحب المفتاح : أي أجددت وأحدثت عندنا تعاطى الحق أم أحوال الصبا بعد على الاستمرار وهو أقرب إلى الظاهر وفيه الإشارة إلى فائدة العدول عن المعادل ظاهر أو بيان المراد بالمجىء ، وظاهر كلام الشيخين أن أم متصلة . واختار العلامة الطيبي أنها منقطعة فقال : أنهم لما سمعوا منه عليه السلام ما يدل على تحقير آلهتهم وتضليلهم وآبائهم على أباغ وجه وشاهدوا منه الغلظة والجور طلبوا منه عليه السلام البرهان فكانهم قالوا هب انا قد قلنا آباؤنا فيما نحن فيه فهل معك دليل على ما ادعيت أجتنبنا بالحق ثم أضربوا عن ذلك وجاؤا بأبام المتضمنة لمعنى بل الاضراية والهزمة التقديرية فاضربوا بيل عما اثبتوا له وقرروا بالهزمة خلافه على سبيل التوكيد والبت ، وذلك أنهم قطعوا أنه لا لعب وليس بمحقق البتة لأن إدخالهم إياه في زمرة اللاعبين أي أنت غريب في اللعب داخل في زمرة الذين قصارى أمرهم في إثبات الدعاوى اللعبي واللغو على سبيل الكناية الإيائية دل على إثبات ذلك بالدليل والبرهان ، وهذه الكناية توقفت على أن أم لا يجوز أن تكون متصلة قطعا وكذا بل فيما بعد انتهى ، والحق أن جواز الانقطاع بالاريب فيه ، وأما وجوبه فقيه مافيه .

(قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ) أي أنشأهن بما فيهن من المخلوقات التي من جعلتها أنتم وآباؤكم وما تعبدون من غير مثال يحتذيه ولا قانون ينتحيه ، وهذا انتقال عن تضليلهم في عبادة الاصنام ونفي عدم استحقاقها لذلك إلى بيان الحق وتعيين المستحق للعبادة ، وضمير (فطرهن) أما للسموات والارض واستظهره أبو حيان ، ووصفه تعالى بإيجادهن اثر وصفه سبحانه برؤيته لمن تحقيقا للحق وتنبهها على أن ما لا يكون كذلك بمعزل عن الربوبية التي هي منشأ استحقاق العبادة. وإما للتماثيل ورجح بأنه أدخل في تحقيق الحق وارشاد المخاطبين إليه ، وليس هذا الضمير من الضمائر التي تخص من يعقل من الموثات 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 أي وأنا شاهد على ذلكم من الشاهدين أو على ذلكم أي متعلق بالوصف بعده وإن كان في صلة ال لا تساعهم في الظروف أقوال مشهورة ، والمعنى وأنا على ذلكم الذي ذكرته من العالمين به على سبيل الحقيقة المبرهنين عليه ولست من اللاعبين ، فإن الشاهد على الشيء من تحققه وحققه وشهادته على ذلك ادلاؤه بالحجة عليها وأبائته بها .

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

باقامة البرهان على ما ادعاه ، وجعله الطيبي إضرابا عن ذلك أيضا قال : وهذا الجواب وارد على الأسلوب 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 أتمم عاكفون عليه وتضليلي إياكم مما 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 وأي ضلال أبين منه . وقوله (وأنا على ذلكم من الشاهدين) تذييل للجواب بما هو مقابل لقولهم (أم أنت من اللاعبين) من حيث الأسلوب وهو الكناية 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 تقطع به الدعاوى اه ، ولا يخفى أنه يمكن إجراء هذا على احتمال كون أم متصلة فافهم وتأمل ليظهر لك أي التوجيهات لهذا الإضراب أولى (**وَتَاللَّهِ لَا كَيْدَنَّ أَصْنَامُكُمْ**) أي لا جتهندن في كسرهما ، وأصل الكيد الاحتيال في إيجاد ما يضر مع إظهار خلافه وهو يستلزم الاجتهاد فتجوز به عنه ، وفيه إيدان بصعوبة الانتهاز وتوقفه على استعمال الحيل ليحتاطوا في الحفظ فيكون الظفر بالمطلوب أتم في التبيكيت ، وكان هذا منه عليه السلام عزمًا على الإرشاد إلى ضلالهم بنوع آخر ، ولا ياباه 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 آجر الناس يوم خرجوا إلى العيد وكانت الأصنام 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 ويحذف والتاء بدل من الواو كما في تجاه والواو قائمة مقام الباء للنسبة بينهما من حيث كونهما شفويتين ومن حيث أن الواو تفيده معنى قريبًا من معنى الالتصاق على ما ذكره كثير من النحاة .

وتعقبه في البحر بأنه لا يقرم على ذلك دليل ، وقد رده السهيلي ، والذي يقتضيه النظر إنه ليس شيء من هذه الأحرف أصلاً لآخر ، وفرق بعضهم بين الباء والتاء بأن في التاء المشناة زيادة معنى وهو 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 استعمالاً بأن التاء لا تستعمل إلا مع اسم الله الجليل أو مع رب مضافاً إلى الكعبة على قلة (**بَعْدَ أَنْ تَوَلَّوْا مُدْرِينَ ٥٧**) من عبادتها إلى عيدكم . وقرأ عيسى بن عمر (تولوا) من التولى بحذف إحدى التامين وهي الثانية عند البصريين والأولى عند هشام ، ويعضد هذه القراءة قوله تعالى (فتولوا عنه مدبرين) والفاء في قوله تعالى (**فَجَعَلَهُمْ**) نصيحة أي فولوا فاتى ابراهيم عليه السلام الأصنام فجعلهم (**جُدَادًا**) أي قطعاً فعال بمعنى مفعول من الجذ الذي هو القطع ، قال الشاعر :

بنو المهلب جذ الله دابرهم أمسوارمادا فلا أصل ولا طرف

فهو كالحطام من الحطم الذي هو الكسر ، وقرأ الكسائي . وابن محيصن . وابن مقسم . وأبو حيوة . وحيد

والاعمش في رواية (جذاذاً) بكسر الجيم، وابن عباس. وابن نبيك. وأبو السمال (جذاذاً) 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 جذاذة كزجاج وزجاجة، وقيل بالكسر جمع جديذ ككريم وكرام، وقيل: هو بالفتح مصدر كالحصاد بمعنى المحصول.

وقرأ يحيى بن وثاب (جذاذاً) بضمهين جمع جديذ كسر يروسرر، وقرى. (جذاذاً) بضمه ففتح جمع جذة كقبة وقب أو مخفف فعل بضمهين. روى أن أزر خرج به في عيد لهم فبدؤا بيت الأصنام فدخلوه فسجدوا لها ووضعوا بينها طعاماً خرجوا به معهم وقالوا إلى أن يرجع بركت الآلهة على طعامنا فذهبوا فلما كان إبراهيم عليه السلام في الطريق ثنى عزمه عن المسير معهم فقدم وقال إلى سقيم فدخل على الأصنام وهي مصطفة وثم صنم عظيم مستقبل الباب وكان من ذهب وفي عينيه جوهرتان تضيئان بالليل فكسر الكل بفأس كان في

يده ولم يبق إلا الكبير وعاق الفأس في عنقه، وقيل: في يده وذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾ أي الأصنام كما هو الظاهر مما سيأتي إن شاء الله تعالى. وضمير العقلاء هنا وفيما مر على زعم الكفرة، والكبر اما في منزلة على زعمهم أيضاً أو في الجثة، وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون الضمير للعبدة، قيل: ويؤيده أنه لو كان

لأصنام لقليل الأكبر هم ﴿لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ٥٨﴾ استئناف لبيان وجه الكسر واستبقاء الكبير، وضمير (إليه) عند الجمهور عائد على إبراهيم عليه السلام أي لعلمهم يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام لا إلى غيره فيحاجهم ويبيكهم بما سيأتي من الجواب إن شاء الله تعالى، وقيل: الضمير لله تعالى أي لعلمهم يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده حين يسألونه عليه السلام فيجيبهم، ويظهر عجز آلهم ويعلم من هذا أن قوله سبحانه: ﴿إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾ 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 والفأس 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 والاستجهال واعتبار حال الكبير عندهم 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 قيل، وقيل: هو متعين لذلك في الوجه الأول وغير متعين له في الآخرين بل يجوز أن يكون لأداء 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 عيدهم ورأوا ما رأوا ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا﴾ الأمر العظيم ﴿بِأَلْمَتْنَا﴾ قالوه على طريقة الإنكار والتوبيخ والتشنيع، والتعبير عنها بالآلهة دون الأصنام أو هؤلاء للبالغنة 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 انه معدود من جملة الظلمة اما لجرأته على إهانتها وهى الحفية بالاعظام أو لتعريض نفسه للهلكة أو لافراطه فى الكسر والحطم ، والظلم على الأوجه الثلاثة بمعنى وضع الشيء فى غير موضعه ﴿ قَالُوا ﴾ أى بعض منهم وهم الذين سمعوا قوله عليه السلام (وتالله لا كيدن أصنامكم) عند بعض ﴿ سَمِعْنَا فَنِي يَذُكُرُهُمْ ﴾ يعيهم فاعله الذى فعل ذلك بهم ، وسمع - كما قال بعض الاجلة - حقه أن يتعدى إلى واحد كسائر أفعال الحواس كما قرره السهيلي ويتعدى اليه بنفسه كثيراً وقد يتعدى اليه بالى أو اللام أو الباء ، وتعديه إلى مفعولين مما اختلف فيه فذهب الاخفش . والعارسى فى 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 زيداً يقول كذا دون قائلاً 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 معن 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 مفعولاً ثانياً لأنها لا تكون كذلك إلا فى الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر وليس هذا منها *

وتعقب بانه من الملحقات برأى العلمية لأن الـمع طريق العلم كما فى التسهيل وشروحه فجوز هنا كون (فتى) مفعولاً أولاً وجملة (يذكروهم) مفعولاً ثانياً ، وكونه مفعولاً 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 . وفى الهمع أن بدل الجملة من المفرد بدلا شتمال ، وفى التصريح - تبدل الجملة من المفرد بدل كل من كل فلا تغفل ، وقال بعضهم إن كون الجملة صفة أبلغ فى نسبة الذكر اليه عليه السلام لما فى ذلك من ايقاع الفعل على المسموع منه وجعله بمنزلة المسموع مبالغة فى عدم الواسطة فيفيد أنهم سمعوه بدون واسطة . ووجه بعضهم الأبلغية بغير ما ذكرنا بحث فيه ، واعل الوجه المذکور بما يتأتى على احتمال البدلية فلا تموت المبالغة عليه ، وقد يقال : إن هذا التركيب كيفاً أعرب أبلغ من قولك سمعنا ذكر فتى ونحوه مما لا يحتاج فيه إلى مفعولين اتفاقاً لما أن (سمعنا) لما تعلق بفتى أفاد اجمالاً أن المسموع نحو ذكره إذ لا معنى لأن يكون نفس الذات مسموعاً ثم إذا ذكر (يذكروهم) علم ذلك مرة أخرى ولما فيه من تقوى الحكم بتكرار الاسناد على ما بين فى علم المعاني ولهذا رجح أسلوب الآية على غيره فتدبر *

وقوله تعالى ﴿ يُقَالُ لَهُ أِبْرَاهِيمُ ٦٠ ﴾ صفة لفتى ، وجوز أن يكون استئنافاً يابى الأول أظهر ، ورفع (ابراهيم) على أنه نائب الفاعل - ليقال - على اختيار الزمخشري . وابن عطية ، والمراد لفظه أى يطلق عليه هذا اللفظ ، وقد اختلف فى جواز كون مفعول القول مفرداً لا يؤدى معناه جملة كقلبت قصيدة وخطبة ولا هو مصدراً لقول أو صفته كقلبت فولا أو حقاً فذهب الزجاج . والزمخشري . وابن خروف . وابن مالك الى

الجزء إذا أريد بالمفرد لفظه بل ذكر الدنو شري أنه إذا كان المراد بالمفرد الواقع بعد القول نفس لفظه تجب حكاية ورعاية اعرابه ، وآخرون الى المنع قال أبو حيان : وهو الصحيح اذ لا يحفظ من لسانهم قال فلان زيد ولا قال ضرب وإنما وقع القول في كلامهم لحكاية الجمل وما في معناها ، وجعل المانعون (ابراهيم) مرفوعا على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو أو هذا ابراهيم والجملة محكية بالقول كما في قوله * إذا ذقت فأما قلت طعم مدامه وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أي ابراهيم فاعله ؛ وأن يكون منادى حذف منه حرف النداء أي يقال له حين يدعى يا ابراهيم ، وعندى أن الآية ظاهرة فيما اختاره الرخشي . وابن عطية . يكفي الظهور مرجحا في أمثال هذه المطالب ، وذهب الأعم إلى أن (ابراهيم) ارتفع بالاهمال لأنه لم يتقدمه عامل يؤثر في لفظه اذ القول لا يؤثر الا في المفرد المتضمن لمعنى الجملة فبقى مهملًا والمهمل اذا ضم الى غيره ارتفع نحو قولهم واحد واثنان اذا عدوا ولم يدخلوا عاملا لافي اللفظ ولا في التقدير وعطفوا بعض أسماء العدد على بعض ، ولا يخفى أن كلام هذا الأعم لا يقوله الا الأجهل ولأن يكون الرجل أفصح أعلم خير له من أن ينطق بمثله ويتكلم *

(قَالُوا) أو ائتك القائلون (من فعل) الخ إذا كان الأمر كذا ﴿ قَاتُوا بِهِ ﴾ أي أحضروه ﴿ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ ﴾ مشاهدا معاينا لهم على أتم وجه كما تفيد على المستعارة لتمكن الرؤية ﴿ أَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴾ (٦١) أي يحضرون عقوبتنا له ، وقيل يشهدون بفعله أو بقوله ذلك فالضمير حينئذ ليس للناس بل لبعض منهم مبهم أو معهود والاول مروى عن ابن عباس . والضحاك ، والثاني عن الحسن . وقتادة ، والترجي أوفق به (قَالُوا) استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية قولهم كأنه قيل فماذا فعلوا به بعد ذلك هل أتوا به أولا ؟ فقيل قالوا :

(أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَكْهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ٦٢) اقتصارا على حكاية مخاطبتهم إياه عليه السلام للتنبيه على أن إتيانهم به ومسارعتهم إلى ذلك أمر محقق غنى عن البيان ، والهمزة كما قال العلامة التفتازاني للتقرير بالماعل إذ ليس مراد الكفرة حمله عليه السلام على الاقرار بأن كسر الأصنام قد كان (١) بل على الاقرار بانه منه كيف وقد أشاروا إلى الفعل في قولهم : (أنت فعلت هذا) وأيضا ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا ﴾ ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل . واعترض ذلك الخطيب بانه يجوز أن يكون الاستفهام على أصله إذ ليس في السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأنه عليه السلام هو الذي كسر الأصنام حتى يمنع حمله على حقيقة الاستفهام . وأجيب عليه بانه يدل عليه ما قبل الآية وهو أنه عليه السلام قد حاف بقوله (تالله لا كيدن أصنامكم) الخ ثم لما رأوا كسر الأصنام قالوا (من فعل هذا) الخ فالظاهر أنهم قد علموا ذلك من حلفه وذمه الأصنام . ولقائل 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 الذي كسر الأصنام فلا يبعد أن يكون (أنت فعلت) كلام ذلك البعض . وقد يقال: إنهم بعد المماوضة في أمر الأصنام واخبار البعض البعض بما يقنعه بأنه عليه السلام هو الذي كسرها تيقنوا كلهم أنه السكاه

(١) أي منه يدل عليه لفظ الاقرار فاندفع ما توهمه بعضهم في هذا المقام أنه منه *

فأنت فعلت من صدر للتقرير بالفاعل . وقد سلك عليه السلام في الجواب مسلكا تعريضا يؤدي به الى مقصده الذي هو الزاوم الحججة على اللطف وجهه وأحسنه بحملهم على التأمل في شأن اهتيمهم مع ما فيه من التوقى من الكذب فقد أبرز الكبير قولاً في معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما أبرزه في ذلك المعرض فعلا بجعل الفاس في عنقه أو في يده وقد قصد اسناده اليه بطريق التسبب حيث رأى تعظيمهم اياه أشد من تعظيمهم لسائر ما معه من الأصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاسند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار أنه الحامل عليه والأصل فعلته لزيادة غضبي من زيادة تعظيم هذا ، وإنما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحججة ، وتسمية ذلك كذبا كما ورد في الحديث الصحيح من باب المجاز لما أن المماريض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام ، وقيل في ترجيه ذلك أيضا : إنه حكاية لما يلزم من مذهبهم جوازه يعنى أنهم لما ذهبوا إلى أنه أعظم الآلهة فعظم ألوهيته يقتضى أن لا يعبد غيره معه ويقتضى إفناء من شاركه في ذلك فكأنه قيل فعله 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 تمثيلا أراد به عليه السلام تنيبهم على غضب الله تعالى عليهم لاشراكهم بعبادته الأصنام ، وقيل إنه عليه السلام لم يقصد بذلك إلا إثبات الفعل لنفسه على الوجه الأبلغ مضمنا فيه الاستهزاء والتضليل كما إذا قال لك أمى فيما كتبت بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط : أنت كتبت هذا ؟ فقلت له : بل كتبت أنت فانك لم تقصد نفيه عن نفسك وإثباته للامى وإنما قصدت إثباته وتقريره لنفسك مع الاستهزاء بمخاطبك . وتعقبه صاحب الفرائد بأنه إنما يصح إذا كان الفعل دائرا بينه عليه السلام وبين كبيرهم ولا يحتمل ثالثا * ورد بأنه ليس بشيء . لأن السؤال في (أنت فعلت) تقرير لا استفهام كما سمعت عن العلامة وصرح به الشيخ عبد القاهر والامام السكاكى 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 الفعل غيرى ، نعم يرد أن توجيههم بذلك نحو التأمل في حال اهتيمهم والزامهم الحججة كما ينبي عنه قوله تعالى : **(فَسَلُّوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطُقُوْنَ ٦٣)** أى 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 فعلم المرء ينفعه • فيكون كون الكبير فاعلا مشروطا بكونهم ناطقين ومعلقا به وهو محال فالمعلق به كذلك ، وإلى نحو ذلك أشار ابن قتيبة 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 بمحضر من ابراهيم عليه السلام حتى يعود عليه الضمير وأن الاضراب ليس في محله حينئذ والمناسب في الجواب نعم ، ولا مقتضى للعدول عن الظاهر هنا كما قيل وعزى إلى الكسائى أنه جعل الوقف على (فعله) أيضا إلا أنه قال : الماعل محذوف أى فعله من فعله •

وآدميه أير البقاء بانه بعيد لأن حذف الفاعل لا يسوغ أي عند الجمهور وإلا فالكسائي يقول بجواز حذفه •
وقيل يجوز أن يقال : انه أراد بالحذف الاضمار ، وأكثر القراء اليوم على الوقف على ذلك وليس بشيء ،
وقيل الوقف على (كبيرهم) وأراد به عليه السلام نفسه لأن الانسان أكبر من كل صنم ، وهذا التوجيه عندي
ضرب من الهديان ، ومثله أن يراد به الله عز وجل فإنه سبحانه كبير الآلهة ولا يلاحظ ما أرادوه بها ، ويعزى
للغراء أن الفاء في (فعله) عاطفة وعله بمعنى لعله فخففه •

واستدل 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 بمراحل 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 لمندوحة عن
الكذب ، وإنما قال عليه السلام (إن كانوا ينطقون) دون إن كانوا يسمعون أو يعقلون مع أن السؤال
موقوف على السمع والعقل أيضا لما أن نتيجة السؤال هو الجواب وإن عدم نطقهم أظهر وتبكيتم بذلك
أدخل ، وقد حصل ذلك حسبا نطق به قوله تعالى ﴿ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ ففكروا وتدبروا وتذكروا 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 جاب منفعة له فكيف يستحق أن يكون معبودا •

﴿ فَاذْكُرُوا ﴾ أي قال بعضهم لبعض فيما بينهم ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ٦٤ أي بعبادة ما لا ينطق قاله ابن عباس
أو بسؤالكم ابراهيم عليه السلام وعدواكم عن سؤالها وهي آلهتكم ذكره ابن جرير أو بنفس سؤالكم ابراهيم
عليه السلام حيث كان متضمنا التوبيخ المستتبع للمواخذة ثاقيل أو بغفلتكم عن آلهتكم وعدم حفظكم إياها
أو بعبادة الأصاغر مع هذا الكبير قائلها وهب أو بأن اتهمتم ابراهيم عليه السلام والناس في عنق الكبير قاله
مقاتل . وابن إسحق ، والحصر إضافي بالنسبة إلى ابراهيم عليه السلام ﴿ ثُمَّ نَكَسُوا عَلَىٰ رُؤُسِهِمْ ﴾ أصل النكس
قلب الشيء بحيث يصير أعلاه أسفله ، ولا يلفظ ذكر الرأس بل يكون من التأكيذ أو يعتبر التجريد ، وقد يستعمل النكس
لغة في مطلق قلب الشيء من حال إلى حال أخرى ويذكر الرأس للتصوير والتقييح •

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 بتفاسر حالها عن الحيوان فضلا
أن تكون في معرض الإلهية بمعنى ﴿ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَاهُولًا يَنْطِقُونَ ﴾ ٦٥ لا يخفى علينا وعليك أيها المبكت بأنها
لا تنطق أنها كذلك وإنما آفدناها مالهة مع العلم بالوصف ، والدليل عليه جواب ابراهيم عليه السلام
الآتي ، والثاني أنه الرجوع عن الجدال معه عليه السلام بالباطل في قولهم (من فعل هذا بالهتنا) وقولهم (أنت
فعلت) إلى الجدال عنه بالحق في قولهم (لقد علمت) لأنه نفي للقدرة عنها واعتراف بعجزها وإنما لا تصلح للإلهية
وسمى نكسا وإن كان حقا لأنه ما أفادهم 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 (إنكم أنتم

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

وجوز أن يتعلق بمحذوف وقع حالا ، والجملة القسمية مقولة لقول مقدر أي قائلين (لقد) الخ ، والخطاب في (علمت) لإبراهيم عليه السلام لا لكل من يصلح للخطاب ، والجملة المنفية في موضع مفعول علم إن تعدت إلى اثنين أو في موضع مفعول واحد إن تعدت لواحد ، والمراد استمرار النبي لأنني الاستمرار كما يوهمه صيغة المضارع ، وقرأ أبو حيوة . وابن أبي عمير . وابن مقسم . وابن الجارود . والبكراني كلاهما عن هشام بن شداد كافي (نكسوا) ، وقرأ رضوان بن عبد المعبود « نكسوا » بتخفيف الكاف مبنيًا للفاعل أي نكسوا أنفسهم وقيل : رجعوا على رؤسائهم بنا على ما يقتضيه تفسير مجاهد .

(قَالَ) عليه السلام مبكنا لهم (أفتعبدون) أي أتعلون ذلك فتعبدون (من دون الله) أي تجاوزين عبادته تعالى (مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا) من النفع ، وقيل : بشيء (وَلَا يَضُرُّكُمْ) فان العلم بحاله المنافية اللوهمية مما يوجب الاجتناب عن عبادته قطعاً (أَف لَكُمْ وَلَمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) تضجر منه عاينه السلام من إصرارهم على الباطل بعد انقطاع العذر ووضوح الحق ، وأصل أف صوت المتضجر من استقذار شيء . على ما قال الراغب ثم صار اسم فعل بمعنى أتضجر وفيه لغات كثيرة ، واللام لبيان المتأفف له ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لمزيد استقباح ما فعلوا (أَفَلَا تَعْقِلُونَ) أي ألا تفكرون فلا تعقلون قبح صنيعكم (قَالُوا) أي قال بعضهم لبعض لما عجزوا عن المحاجة وضاعت بهم الحيل وهذا يدلن المبطل المحجوج إذا هت بالحجة وكانت له قدرة يفرع إلى المناصبة (حَرَّقُوهُ) فان النار أشد العقوبات ولذا جاء لا يهذب بالنار الا خالقها (وَأَنْصُرُوا آلِهَتَكُمْ) بالانتقام لها (أَنْ كُنْتُمْ قَاعِلِينَ) أي ان كنتم ناصرين آلهتكم نصراً مؤزراً فاختروا له ذلك والافرطتم في نصرتها وكانكم لم تفعلوا شيئاً ما فيها ، ويشعر بذلك العدول عن إن تنصروا آلهتكم فخرقوه الى ما في النظم الكريم ، وأشار بذلك على المشهور ورضى به الجميع نروذين كنعان ابن سنحاريب بن نروذين كوس بن حام بن نوح عليه السلام .

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

(١) هذا ظاهر في أن الاكراد 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 حبسوه ثم بنوا بيتا كالحظيرة بكوثي قرية من قرى الانباط في حدود بابل من العراق وذلك قوله تعالى (قالوا ابنوا له بيانا فاقوه في الجحيم) فجمعوا له صلاب الحطب من أصناف الخشب مدة أربعين يوما فاوقدوا نارا عظيمة لا يكاد يمر عليها طائر في أقصى الجولشدة وهجها فلم يعملوا كيف يلقونه عليه السلام فيها فأتى ابليس وعلهم عمل المنجنيق فعملوه ، وقيل : صنعه الكردي الذي أشار بالتحريق ثم خسف به ثم عمدوا إلى ابراهيم عليه السلام فوضعوه في المنجنيق مقيدا مفلولا فصاحت ملائكة السماء والأرض إلهنا ما في أرضك أحد يعبدك غير ابراهيم عليه السلام وأنه يحرق فيك فاذن لنا في نصرته فقال جل وعلا : أن استغاث باحد منكم فلينصره وأن لم يدع غيري فانا أعلم به وانا وليه فخلوا بيني وبينه فانه خليلي ليس لي خليل غيره وانا إلهه ليس له اله غيره فاتاه خازن الرياح وخازن المياه يستأذنانه في اعدام النار فقال عليه السلام لا حاجة لي اليكم حسبي الله ونعم الوكيل ، وروى عن أبي بن كعب قال : حين أوثقوه ليقوه في النار قال عليه السلام : لا اله الا أنت سبحانك لك الحمد ولك الملك لا شريك لك ثم رموا به فاتاه جبريل عليه السلام فقال : يا ابراهيم الك حاجة ؟ قال : أما ليك فلا قال : جبريل عليه السلام فاسأل ربك فقال : حسبي من سؤالي علمه بحالي ، وروى أن الوزغ كان ينفخ في النار ، وقد جاء ذلك في رواية البخاري . وفي البحر ذكر المفسرون أشياء صدرت عن الوزغ والبغل والحطاف والضفدع والعضر فوط والله تعالى أعلم بذلك ، فلما وصل عليه السلام الحظيرة جعلها الله تعالى بركة قوله عليه السلام روضة ، وذلك قوله سبحانه وتعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ٦٩ ﴾ أي كوني ذات برد وسلام أي ابردي برداً غير ضار ، ولذا قال علي كرم الله تعالى وجهه فيما أخرجه عنه أحمد وغيره : لولم يقل سبحانه (وسلاما) لقتله بردها ، وفيه مبالغت جعل النار المسخرة لقدرته تعالى مأسورة مطاوعة وإقامة كوني ذات برد مقام ابردي ثم حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، وقيل : نصب (سلاما) بفعله أي وسلمنا سلاما عليه ، والجملة عطف على (قلنا) وهو خلاف الظاهر الذي أيده الآثار . روى أن الملائكة عليهم السلام أخذوا بضبعي ابراهيم عليه السلام فاقعدوه على الأرض فاذا عين ماء عذب وورد أحمر ونرجس ولم تحرق النار الاوثاقه فآروى عن كعب ، وروى أنه عليه السلام مكث فيها أربعين يوما او خمسين يوما ، وقال عليه السلام : ما كنت أطيب عيشا مني إذ كنت فيها ، قال ابن اسحق : وبعث الله تعالى ملك الظل في صورة ابراهيم عليهما السلام يؤنسه ، قالوا : وبعث الله عز وجل جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة وطنفسة فألبسه القميص وأقعدته على الطنفسة وقعد معه يحدثه ، وقال جبريل عليه السلام : يا ابراهيم إن ربك يقول : أما علمت أن النار لا تضر أحبابي ، ثم أشرف نمرود ونظر من صرح له فرآه جالسا في روضة والملك قاعد إلى جنبه والنار محيطة به فنادى يا ابراهيم كبير الهك الذي بلغت قدرته أن حال بينك وبين ما أرى يا ابراهيم هل تستطيع أن تخرج منها ؟ قال ابراهيم عليه السلام : نعم قال : هل تخشى إن نمت فيها أن تضرك ؟ قال : لا قال : فقم فاخرج منها فقام عليه السلام يمشي فيها حتى خرج منها فاستقبله نمرود وعظمه ، وقال له : يا ابراهيم من الرجل الذي رأته معك في صورتك قاعدا إلى جنبك ؟ قال : ذلك ملك الظل أرسله إلى ربي ليؤنسني فيها فقال : يا ابراهيم إنى مقرب

إلى إهلك قربانا لما رأيت من قدرته وعزته وبما صنع بك حين ابیت إلا عبادته وتوحيده إلى ذابح له أربعة آلاف بقرة فقال له ابراهيم عليه السلام : إنه لا يقبل الله تعالى منك ما كنت على دينك حتى تفارقه وترجع إلى ديني فقال : لا أستطيع ترك ملائكتي ولكن سوف أذبحها له فذبحها وكف عن ابراهيم عليه السلام . وكان ابراهيم عليه السلام إذ ذاك ابن ستة عشرة سنة ، وفي بعض الآثار أنهم لما رأوه عليه السلام لم يحترق قالوا : إنه سحر النار فرموا فيها شيئا منهم فاحترق ، وفي بعضها أنهم لما رأوه عليه السلام سالما لم يحرق منه غير وثاقه قال هاران أبو لوط عليه السلام : إن النار لا تحرقه لأنه سحرها لكن اجعلوه على شيء وأوقدوا تحته فان الدخان يقتله فجعلوه فوق تبن وأوقدوا تحته فطارت شرارة إلى لحية هاران 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 قرانته مني فارسل الله تعالى عنقا من النار فاحرقه ، والخبار في هذه القصة كثيرة لكن قال في البحر : قد أكثر الناس في حكاية ماجرى لابراهيم عليه السلام ، والذي صح هو ما ذكره تعالى من أنه عليه السلام ألقى في النار فجعلها الله تعالى عليه عليه السلام بردا وسلاما .

ثم الظاهر أن الله تعالى هو القائل لها (كوني بردا) الخ وأن هناك قولا حقيقة ، وقيل القائل جبرائيل عليه السلام بأمره سبحانه ، وقيل قول ذلك مجاز عن جعلها باردة ، والظاهر أيضا أن الله عز وجل سلها خاصتها من الحرارة والاحراق وأبقى فيها الاضاءة والاشراق ، وقيل إنها انقلبت هواء طيبا وهو على هذه الهيئة من أعظم الخوارق ، وقيل كانت على حالها لكنه سبحانه جلت قدرته دفع أذاها كما ترى في السمندر كما يشعر به قوله تعالى (على ابراهيم) وذلك لأن ما ذكر خلاف المعتاد فيختص بمن خص به ويبقى بالنسبة إلى غيره على الأصل لانظرا إلى مفهوم اللقب إذ أكثر من على عدم اعتباره . وفي بعض الآثار السابقة ما يؤيده ، وأياما كان فهو آية عظيمة وقد يقع نظيرها لبعض صلحاء الأمة المحمدية كرامة لهم لما بعثهم النبي الحبيب ﷺ ، وما يشاهد من وقوعه لبعض المنتسبين إلى حضرة الولى الكامل الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره من المسفة الذين الذين كادوا يكونون لكثرة فسقهم كفارا فقيل إنه باب من السحر المختلف في كفر فاعله وقتله فان لهم أسماء مجهولة المعنى يتلونها عند دخول النار والضرب بالسلاح ولا يبعد أن تكون كفرا 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 أقسمت عليك يا أيها النار أو أيها السلاح بحق حى حلى ونور سبحى ومحمد ﷺ أن لا تضرى أو لا تضر غلام الطريقة ، ولم يكن ذلك في زمن الشيخ الرفاعي قدس سره العزيز فقد كان أكثر الناس اتباعا للسنة وأشدهم تجنبا عن مظان البدعة وكان أصحابه سالكين مسلكه متشبهين بذيل اتباعه قدس سره ثم طرا على بعض المنتسبين إليه ما طرا ، قال في العبر : قد كثر الزغل في أصحاب الشيخ قدس سره وتجددت لهم أحوال شيطانية منذ أخذت التانار العراق من دخول النيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذا لا يعرفه الشيخ ولا صلحاء أصحابه فنعوذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم انتهى .

والحق أن قراءة شيء ما عندهم ليست شرطا لعدم التأثير بالدخول في النار ونحوه فكثير منهم من ينادى إذا أوقدت له النار وضربت الدفوف يا شيخ أحمد يارفاعى أو يا شيخ فلان لشيخ أخذ منه الطريق ويدخل النار ولا يتأثر من دون تلاوة شيء أصلا، 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 أحدهم الأسماء و تضرب له الدفوف وينادي من ينادى من المشايخ فيدخل ويتأثر . والحاصل أنا لم نزل لهم قاعدة مضبوطة بيد أن الأثاب أنهم إذا ضربت لهم الدفوف واستغاثوا بشايخهم وعربدوا يفعلون ما يفعلون ولا يتأثرون ، وقد رأيت منهم من يأخذ زق الخمر ويستغيث بمن يستغيث ويدخل تنورا كبيرا تضطرم فيه النار فيقعد في النار فيشرب الخمر ويبقى حتى تخمد 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 إليه كيفما كانوا بالنار ومحوها من السلاح وغيره إذا تمتموا باسمه أو اسم منتسب إليه في بعض الأحوال فبعيد بل كافي بك تقول بعدم جوازها ، وقد يتفق ذلك لبعض المؤمنين في بعض الأحوال إعانة له ، وقد يأخذ بعض الناس النار بيده ولا يتأثر لأجزاء يطل بها يده من خاصيتها عدم إضرار النار للجسد إذا طلى بها في يوم فاعل ذلك أنه كرامة •

هذا واستدل بالآية من قال : إن الله تعالى أودع في كل شيء خاصة حسبما 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 بأذنه عز وجل فانه لو لم يكن أودع في النار الحرارة والاحراق ما قال لها ما قال . ولا قائل بالفرق فتأمل •

(وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا) مكرًا عظيمًا في الاضرار به ومغلوبيته ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَخْسَرِينَ ٧٠ ﴾ أي أخسر من كل خاسر حيث عادسعيهم في إطفاء نور الحق قولاً وفعلاً برهانا قاطعاً على أنه عليه السلام على الحق وهم على الباطل وموجباً لارتفاع درجته عليه السلام واستحقاقهم لأشد العذاب ، وقيل جعلهم الاخسرين من حيث أنه سبحانه ساط عليهم ما هو من أحقر خلقه وأضعفه وهو البعوض يأكل من لحومهم ويشرب من دمائهم وساط على نمرود بعوضة أيضاً فبقيت تؤذيه إلى أن مات لعنه الله تعالى ، والمعول عليه التفسير الأول ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا ﴾ وهو على ما تقدم ابن عمه ، وقيل : هو ابن أخيه وروى ذلك في المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقد ضمن (نجيناها) معنى أخرجناه فلذا عدى بالي في قوله سبحانه :

(إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ٧١) وقيل : هي متعلقة بمحذوف وقع حالاً أي منتهياً إلى الأرض فلا تضمن ، والمراد بهذه الأرض أرض الشام ، وقيل : أرض مكة ، وقيل : مصر والصحيح الأول ، ووصفها بعموم البركة لأن أكثر الأنبياء عليهم السلام بعثوا فيها وانتشرت في العالم شرائعهم التي هي مبادئ الكمالات والخيرات الدينية والدنيوية ولم يقل التي باركنا لها للمبالغة 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 فمكث 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 هجرة بعد هجرة فخير أهل الأرض الزمهم مهاجر إبراهيم ، أخرجه أبو داود

وعن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «طوبى لأهل الشام فقلت: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: لأن الملائكة عليهم السلام باسطة أجنحتها عليها» أخرجه الترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده. وأما العراق فقد ذكر الغزالي عليه الرحمة في باب المحنة من الاحياء اتفاق جماعة من العلماء على ذمه وكراهة سكنه واستحباب الفرار منه ولعل وجه ذلك غنى عن البيان فلا نتقب فيه البنان *

(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً) أي عطية كما روى عن مجاهد. وعطاء من نفعه بمعنى إعطاه، وهو على ما اختاره أبو حيان مصدر كالعاقبة والعافية منصوب بوهبنا على حد قعدت جلوسا، واختار جمع كونه حالاً من اسحق ويعقوب أو ولد ولد أو زيادة على ما سأل عليه السلام وهو اسحق فيكون حالاً من يعقوب ولا لبس فيه للقريظة الظاهرة (وَوَلَدًا) من المذكورين وهم ابراهيم. ولوط. واسحق. ويعقوب عليهم السلام لا بعضهم دون بعض (جَعَلْنَا صَالِحِينَ ٧٢) بأن وفقناهم للصلاح في الدين والدنيا فصاروا كاملين (وَجَعَلْنَا لَهُمْ آيَاتٍ) يقتدى بهم في أمور الدين (يَهْدُونَ) أي الأمانة إلى الحق (بِأَمْرِنَا) لهم بذلك رارسالنا إياهم حتى صاروا مكملين (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) ليتم الكمال بانضمام العمل إلى العلم، وأصله على ما ذهب إليه الزمخشري 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 هو وحى إنما الموحى أن يفعل، ومصدر المبني للمفعول والحاصل بالمصدر كالمترادفين، وأيضا 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 ومضافًا من حيث المعنى إلى ظاهر محذوف يشمل الموحى إليهم وغيرهم أي فعل المكملين الخيرات، ويجوز أن يكون مضافًا إلى الموحى إليهم أي أن يفعلوا الخيرات وإذا كانوا قد أوحى إليهم ذلك فاتباعهم جارون مجرهم في ذلك ولا يلزم اختصاصهم به انتهى. وانتصر للزمخشري بأن ما ذكره بيان لأمر مقرر في النحو والداعي إليه أمران ثانيهما ما ذكر من عموم الموحى الذي اعترض عليه والاول سالم عن الاعتراض ذكر أكثر ذلك الخفاجي ثم قال: الظاهر أن المصدر هنا للأمر كضرب الرقاب، وحينئذ فالظاهر أن الخطاب للانبياء عليهم السلام فيكون الموحى قول الله تعالى افعلوا الخيرات، وكان ذلك لأن الوحي بما فيه معنى القول كما قاوا فيتعلق به لا بالفعل إلا أنه قيل يرد عليه ما أشير أولا إليه 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 بالايحاء إليهم فتأمل، والكلام في قوله تعالى (وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ) على هذا الطرز، وهو كما قال غير واحد من عطف الخاص على العام دلالة على فضله وانافته، وأصل (إقام) اقوام فقلت واوه ألفا بعد نقل حركتها لما قبلها وحذف إحدى الفيه لالتقاء الساكنين، والاكثير تعويض التاء عنها فيقال إقامة وقد تترك التاء اما مطلقا كما ذهب

اليه سيؤويه والسماع يشهد له ، واما بشرط الاضافة ليكون المضاف سادا مسددا كما ذهب اليه الفراء وهو كما قال أبو حيان مذهب مرجوح ، والذي حسن الحذف هنا المشاكلة ، والآية ظاهرة في أنه كان في الأمم السالفة صلاة وزكاة وهو مما تضافرت عليه النصوص إلا أنهما ليسا كالصلاة والزكاة المفروضتين على هذه

الامة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة واكمل التحية ﴿ وَكَانُوا لَنَا ﴾ خاصة دون غيرنا ﴿ عَابِدِينَ ٧٣ ﴾ لا يخطر ببالهم غير عبادتنا كأنه تعالى أشار بذلك إلى أنهم وفوا بعهد العبودية بعد أن أشار إلى أنه سبحانه وفي لهم بعهد الربوبية ﴿ وَلَوْ طَا ﴾ قيل هو منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى ﴿ آتَيْنَاهُ ﴾ أي وآتيناه لوطا آتيناه والجملة عطف على (وهبنا له) جمع سبحانه ابراهيم ولوطا في قوله تعالى (ونجيناه و لوطا) ثم بين ما أنعم به على كل منهما بالخصوص وما وقع في البين بيان على وجه العموم . والطبرسي جعل المراد من قوله تعالى : (وكلا) الخ أي كلا من ابراهيم وولديه اسحق . ويعقوب جعلنا الخ فلا اندراج للوط عليه السلام هناك وله وجه ، وأما كون المراد وكلا من اسحق ويعقوب فلا وجه له ويحتاج إلى تكليف توجيه الجمع فيما بعده ، وقيل باذكر مقدر او جملة (آتيناه) مستأنفة ﴿ حُكْمًا ﴾ أي حكمة ، والمراد بها ما يجب فعله أو نبوة فان النبي حاتم على أمته أو الفصل بين الخصوم في القضاء ، وقيل حفظ صحف ابراهيم عليه السلام وفيه بعد ﴿ وَعَلَمًا ﴾ بما ينبغي عمله للانبياء عليهم السلام ﴿ وَبَجِينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾ قيل أي اللواط ، والجمع باعتبار تعدد المواد ، وقيل المراد الاعمال الخبيثة . مطلقا إلا أن اشنعها اللواط ، فقد أخرج اسحق بن بشر . والخطيب : وابن عساکر عن الحسن قال « قال رسول الله ﷺ عشر خصال عملتها قوم لوط بها اهلكوا اتيان الرجال بعضهم بعضا ورميهم بالجلايق والحذف ولعبهم بالحمام وضرب الدفوف وشرب الخمر وقص اللحية وطول الشارب والصفير والتصفيق ولباس الحرير وتزيدها امتى بحملة اتيان النساء بعضهم بعضا » • وأسند ذلك إلى القرية على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه فالنعت سببي نحو جاءني رجل زني غلامه ، ولو جعل الاسناد مجازيا بدون تقدير او القرية مجازا عن أهلها جاز ، واسم القرية سدوم ، وقيل كانت قرام سبعا فعبر عنها ببعضها لأنها أشهرها . وفي البحر انه عبر عنها بالواحدة لاتفاق أهلها على الفاحشة ويروى أنها كلها قلبت الا زغر لأنها كانت محل من آمن بلوط عليه السلام ، والمشهور قلب الجميع •

﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوَاءً فَاَسْقِينِ ٧٤ ﴾ أي خارجين عن الطاعة غير منقادين للوط عليه السلام ، والجملة تعليل لتعمل الخبائث ، وقيل : لنجيناه وهو كاتري ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾ أي في أهل رحمتنا أي جعلناه في جنتهم وعدادهم فالظرفية مجازية أو في جنتنا فالظرفية حقيقية والرحمة مجازية كما في حديث الصحيحين قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي ، ويجوز أن تكون الرحمة مجازا عن النبوة وتكون الظرفية مجازية أيضا فتأمل ﴿ أَنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ٧٥ ﴾ الذين سبقت لهم منا الحسنى ، والجملة تعليل لما قبلها •

﴿ وَنُوحًا ﴾ أي واذكر نوحا أي نبأه عليه السلام ، وزعم ابن عطية ان نوحا عطف على لوطا المفعول لا تينا على معنى وآتيناه نوحا ولم يستبعد ذلك أبو حيان وليس بشيء ، قيل ولما ذكر سبحانه (قصة ابراهيم) عليه السلام وهو أبو العرب أردفها جل شأنه بقصة أبي البشر وهو الاب الثاني كما ان آدم عليه السلام الاب الاول بناء على المشهور من

أن جميع الناس الباقين بعد الطوفان من ذريته عليه السلام وهو ابن ملك ابن متوشاخ بن أخنوخ 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 بكائه على نفسه ، وقال الجواليقي : إن لفظ نوح أعجمي معرب زاد الكرماني ومعناه بالسريانية الساكن (إذ نادى) أي دعا الله تعالى بقوله (اني مغلوب فانتصر) وقوله (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا) وإذ ظرف للمضاف المقدر كما أشرنا اليه ومن لم يقدر يجعله بدل اشتغال من نوح .

(من قبل) أي من قبل هؤلاء المذكورين ، وذكرنا قبل قولنا آخر (فاستجبنا له) دعاه .

(فنجيناه واهله من الكرب العظيم ٧٦) وهو الطوفان أو أذية قومه ، وأصل الكرب الغم الشديد وكأنه على ما قيل من كرب الارض وهو قلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس اثارة ذلك أو من كربت الشمس إذا دنت للمغيب فان الغم الشديد تكاد شمس الروح تغرب منه أو من الكرب وهو عقد غليظ في رشاء الدلو فان الغم كعقدة على القلب ، وفي وصفه بالعظيم تأكيد لما يدل هو عليه (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) أي منعناه وحميناه منهم باهلا كههم وتخليصه ، وقيل : أي نصرناه عليهم فمن بمعنى على ، وقال بعضهم : إن النصر يتعدى بعلى ومن ، ففي الأساس نصره الله تعالى على عدوه ونصره من عدوه ، وفرق بينهما بأن المتعدى بعلى يدل على مجرد الاعانة والمتعدى بمن يدل على استتباع ذلك الانتقام من العدو والانتصار (انهم كانوا قوما سوء)

منهمكين في الشر ، والجملة تعليل لما قبلها وتمهيد لما بعد من قوله تعالى (فأغرقناهم اجمعين ٧٧) فان تكذيب الحق والانهماك في الشر مما يترتب عليه الاهلاك قطعا في الامم السابقة ، ونصب (اجمعين) قيل على الحالية من الضمير المنصوب وهو كما ترى ، وقال أبو حيان : على أنه تأكيد له وقد كثر التأكيذ باجمعين غير تابع لكل في القرآن فكان ذلك حجة على ابن مالك في زعمه أن التأكيذ به كذلك قليل والكثير استعماله تابعا لكل انتهى •

(وداود وسليمان) اما عطف على (نوحا) معمول لعامله أعني اذ كرعايه على ما زعم ابن عطية ، واما معمول لمضمرة معطوف على ذلك العامل بتقدير المضاف أي نبأ داود وسليمان . وداود بن ايشا (١) بن عرب بن باعر بن سلون ابن يمشون بن عمي بن يارب بن حضرون بن فارض بن يهوذا بن يعقوب عليه السلام ، كان يروى عن كعب أحمr الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت وجمع له بين النبوة والملك ، ونقل النووي 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 في كثير من أموره مع صغر سنه لوفور عقله وعلمه .

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 : (إذ يحكمان) ظرف لذلك المقدر ، وجوزت البدلية على طرز مامر ، والمراد إذ حكما (في الحرث) إلا أنه جرى بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية لاستحضار صورتها ، والمراد بالحرث هنا الزرع *

(١) قوله «داود بن ايشا» إلى آخر النسب هكذا في نسخة المؤلف هو مغاير لما في كثير من كتب التاريخ وحرراه

وأخرج جماعة عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه الكرم، وقيل: إنه يقال فيها إلا أنه في الزرع أكثر، وقال الخفاجي: لعله بمعنى الكرم مجاز على التشبيه بالزرع، والمعنى إذ يحكم في حق الحرث (إذ نَفَشْتُمْ) ظرف للحكم، والنفس رعى الماشية في الليل بغير راع كما أن الهمل رعيها في النهار كذلك، وكان أصله الانتشار والتفرق أى إذ تفرقت وانتشرت (فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ) ليلا بلا راع فرعته وأفسدته (وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ٧٨) أى حاضرين علماء، وضمير الجمع قيل: لداود وسليمان ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (الحكمهما) بضمير التثنية، واستدل بذلك من قال: إن أقل الجمع اثنان، وجوز أن يكون الجمع للتعظيم كما في (رب ارجعون) وقيل: هو للجاهل والمتحاكمين، واعتراض بأن إضافة حكم إلى الفاعل على سبيل القيام وإلى المفعول على سبيل الوقوع وهما في المعنى معمولان له فكيف يصح سلكهما في قرن. وأجيب بأن الحكم في معنى القضية لا يظن ههنا إلى علمه وإنما ينظر إليه إذا كان مصدرا صرفا، وأظهر منه كما في الكشف أن الاختصاص يجمع القيام والوقوع وهو معنى الإضافة ولم يبق النظر إلى العمل بعدها لالفاظا ولا معنى فالمعنى وكننا للحكم الواقع بينهم شاهدين، والجملة اعتراض مقرر للحكم، وقد يقال: انه مادح له كأنه قيل: وكننا مراقبين لحكمهم لا نقرهم على خلاف فيه، وهذا على طريقة قوله تعالى: (فإنك باعيتنا) في إفادة العناية والحفظ، وقوله تعالى: (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) عطف على (يحكمان) فانه في حكم الماضي كما مضى *

وقرأ عكرمة (فأفهمناها) بهمزة التعدية والضمير للحكومة أو الفتيا المفهومة من السياق. روى أنه كانت امرأة عابدة من بنى إسرائيل وكانت قد تبتلت وكان لها جاريتان جميلتان فقالت أحدهما للآخرى: قد طال علينا البلاء أما هذه فلا تريد الرجال ولا تزال بشر ما كنا لها فلو أن أفاضلنا فرجت فصرنا إلى الرجال فأخذنا ماء البيض فأتيناها وهي ساجدة فكشفتها عنها ثوبها ونضحته في دبرها وصرختا أنها قد بغت وكان من زنى فيهم حده الرجم فرفعت إلى داود وماء البيض في ثيابها فاراد رجمها فقال سليمان: اتوا بنا فإنه إن كان ماء الرجل تفرق وإن كان ماء البيض اجتمع فأتى بنا فوضعها عليه فاجتمع فدرا عنها الرجم فعطف عليه داود عليه السلام فاحبه جدا فاتفق أن يدخل على داود عليه السلام رجلا فقال أحدهما: إن غنم هذا دخلت في حرثي ليلا فأفسدته فقضى له بالغنم فخرجوا فمرا على سليمان وكان يجلس على الباب الذي يخرج منه الخصوم فقال: كيف قضى بينكما أى؟ فأخبراه فقال: غير هذا أرفق بالجانبين فسمعه داود عليه السلام فدعاه فقال له: بحق النبوة والابوة إلا أخبرتني بالذى هو أرفق فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى صاحب الأرض لينتفع بدورها ونسلها وصورها والحرث إلى 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 جائز على الأنبياء عليهم السلام كما بين في الأصول وبذلك أقول فإن قول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق، ثم قوله: أرى أن تدفع النخ صريح في أنه ليس بطريق الوحي وإلا لبت القول بذلك ولما ناشده داود عليهما السلام لاظهار ما عنده بل وجب عليه أن يظهره بداه وحرم عليه كتمه، مع أن الظاهر أنه عليه السلام لم يكن نبياً في ذلك السن ومن ضرورته أن يكون القضاء السابق أيضا كذلك ضرورة استحالة نقض حكم النص بالاجتهاد، وفي الكشف أن القول بأن كلا الحكمين 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 لسليمان عليه السلام ناسخا لحكم داود عليه السلام أو كان حكم سليمان وحده بالوحي ، وقوله تعالى (فَفَهَّمْنَاهَا) لا يدل على أن ذلك اجتهاد • وتعقب بأنه 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 رضي الله تعالى عنه القديم والجديد ورجوع كبار الصحابة رضي 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 كما ينبي عنه قوله : أرفق بالجانبين ورأى داود عليه السلام قياس كما أن العبد إذا جنى على النفس يدفعه المولى عند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى المجنى عليه أو يفديه ويبيعه في ذلك أو يفديه عند الامام الشافعي رضي 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 وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث إلى أن يزول الضرر الذي آتاه من قبله كما قال بعض أصحاب الشافعي فيمن غصب عبدا فأبق منه إنه يضمن القيمة فينتفع بها المغصوب منه بأزاء ما فوته الغاصب من المنافع فاذا ظهر الأبق ترادا انتهى •

وأما حكم المسئلة في شريعتنا فعند الامام أبي حنيفة رضي 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 ليللا نهارا لما في السنن من أن ناقة البراء دخلت حائط رجل فأفسدته فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أهل الاموال محافظها 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 (مَا آتَيْنَاهَا) (حُكْمًا وَعِلْمًا) كثيرا ومنه العلم بطريق الاجتهاد لسليمان عليه السلام وحده ، فالجمله لدفع هذا التوهم وفيها دلالة على أن خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدا ، وقيل : إن الآية دليل على أن كل مجتهد في مسألة لا قاطع فيها مصيب فحكم الله تعالى في حقه وحق مقلده ما أدى اليه اجتهاده فيها ولا حكم له سبحانه قبل الاجتهاد وهو قول جمهور المتكلمين منا كالاشعري . والقاضي ، ومن المعتزلة كابن الهذيل . والجبائي وأتباعهم ، ونقل عن الائمة الاربعة رضي الله تعالى عنهم القول بتصويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق وتخطئة البعض ، وعند الاحكام الاشعري من يقول كذلك . ورد بأن الله تعالى خص سليمان بفهم الحق في الواقعة بقوله سبحانه (فَفَهَّمْنَاهَا)

وذلك يدل على عدم فهم داود عليه السلام ذلك فيها والا لما كان التخصيص مفيدا . وتعقبه الامدى بقوله :
ولقائل أن يقول: إن غايته ما في قوله تعالى (ففهمناها سليمان) تخصيصه عليه السلام بالتفهم ولادلالة له على
عدم ذلك في حق داود عليه السلام الا بطريق المفهوم وليس بحجة وإن سلمنا أنه حجة غير أنه قد روى أنهما
حكما بالنص حكما واحداً ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص النسخ
دون داود عليهما السلام فكان هذا هو الفهم الذي أضيف اليه ، والذي يدل على هذا قوله تعالى (وكلا آتينا
حكما وعلما) ولو كان أحدهما مخطئا لما كان قد أوتى في تلك الواقعة حكما وعلما وأن سلمنا أن حكمهما كان مختلفا
لكن يحتمل أنهما حكما بالاجتهاد مع الأذن فيه وكنا محقين في الحكم إلا أنه 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 سلمنا 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 حكما بالاجتهاد وليس في الواقعة نص انتهى هـ
وأكثر الاخبار تساعد أن الذي ظفر بحكم الله تعالى في هذه الواقعة هو سليمان عليه السلام ، وما ذكر
لا يخلو ما فيه نظر فانظر وتأمل (وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ) شروع في بيان ما يختص بكل منهما عليهما السلام
من كراماته تعالى اثر ذكر الكرامة العامة لهما عليهما السلام (يَسْبَحَنَّ) يقدس الله تعالى بلسان القائل كما
سبح الحصى في كف رسول الله ﷺ وسمعه الناس ، وكان عند 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 ما في 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 خبر سير الجبال معه عليه السلام •
وقيل : اسناد التسييح اليهن مجاز لأنها كانت تسير معه فتحمل من رأها على التسييح فاسند اليها وهو كما ترى هـ
وتأول الجبائي . وعلى بن عيسى جعل التسييح بمعنى السير بأنه مجاز لأن السير سبب له فلا حاجة إلى القول
بأنه من السباحة ومع هذا لا يخفى ما فيه ، والجمل في موضع الحال من (الجبال) أو استئناف مبين لكيفية التسخير
و(مع) متعلقة بالتسخير ، وقال أبو البقاء : ييسبحن وهو نظير قوله تعالى (يا جبال أوبي معه) والتقديم للتخصيص
ويعلم منه ما في حمل التسييح على التسييح بلسان الحال وعلى ما يكون بالصدا (وَالطَّيْرَ) عطف على (الجبال)
أو مفعول معه ، وفي الآثار تصريح بأنها كانت تسبح معه عليه السلام كالجبال . وقرئ (والطيور) بالرفع على
الابتداء والخبر محذوف أي والطيور مسخرات ، وقيل : على العطف على الضمير في (يسبحن) ومثله جائز
عند الكوفيين ، وقوله تعالى (وَكُنَّا فَاعِلِينَ ۗ) تذييل لما قبله أي من شأننا أن نفعل أمثاله فليس ذلك
يبدع منا وإن كان بديعا عندكم وَعَلَيْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ أي عمل الدرع وأصله كل ما يلبس ، وأنشد ابن السكيت .

البس لكل حالة لبوسها امانعيمها واما لبوسها

وقيل : هو اسم للسلاح كله درعا كان أو غيره ، واختاره الطبرسي وأنشد للهندي يصف رجلا :

ومعنى لبوس (١) للبتيس كأنه روق بجبهة ذى نجاج محمل
قال قتادة . كانت الدروع قبل ذلك صفائح فأول من سردها وحلقها داود عليه السلام فجمعت الخفة
والتحصين ، ويروى أنه نزل ملكان من السماء فراه به عليه السلام فقال أحدهما للآخر : نعم الرجل داود
إلا أنه يأكل من بيت المال فسأل الله تعالى أن يرزقه من كسبه فألأن له الحديد فصنع منه الدرع . وقرئ
(لبوس) بضم اللام ﴿ لَكُمْ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة لللبوس ، وجوز أبو البقاء تعلقه بعلينا أو بصنعة .
وقوله تعالى ﴿ لَتُحْصَنَنَّكُمْ ﴾ متعلق بعلينا أو بدل اشتغال من (لَكُمْ) بإعادة الجار مبين لكيفية الاختصاص
والمنفعة المستفادة من لام (لَكُمْ) والضمير المستتر لللبوس ، والتأنيث بتأويل الدرع وهي مؤنث سماعي أو للصنعة .
وقرأ جماعة (ليحصنكم) بالياء التحتية على أن الضمير لللبوس أول داود عليه السلام قيل أو التعليم ، وجوز
أن يكون الله تعالى على سبيل الالتفات ، وأيد بقراءات أبي بكر عن عاصم (ليحصنكم) 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 ﴿ مِنْ بَأْسِكُمْ ﴾ قيل أى من حرب عدوكم ، والمراد بما
يقع فيها ، وقيل الكلام على تقدير مضاف أى من آلة بأسكم كالسيف ﴿ فَمَلَّ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴾ (٨٠) أمر وارد
صورة الاستفهام لما فيه من التقرير بالايحاء إلى التقصير في الشكر والمبالغة بدلالته على أن الشكر مستحق
الوقوع بدون أمر فسأل عنه هل وقع ذلك الأمر اللازم الوقوع أم لا ﴿ وَاسْلُبِ مِنَ الرِّيحِ ﴾ أى وسخر ناله
الريح ، وجى باللام هنا دون الأول للدلالة على ما بين التسخيرين من التفاوت فان تسخير ما سخر له عليه السلام كان
بطريق الانقياد الكلى له والامثال بأمره ونهييه بخلاف تسخير الجبال والطيور لداود عليه السلام فانه كان
بطريق التبعية والاقضاء به عليه السلام في عبادة الله عز وجل ﴿ عَاصِفَةً ﴾ حال من الريح والعامل فيها الفعل
المقدر أى وسخر ناله 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 الذي يريد سليمان 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 في الخبر 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 الأمر كما قيل في بحى الشجر فلا نبى ﷺ حين دعاها ، والجملة إما حال ثانية أو بدل من الأولى على ما قيل
وقدم لك غير بعيد الكلام في إيصال الجملة من المفرد فتذكر أو حال من ضمير الأولى ﴿ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ﴾ وهى

(١) أى الشجاع وروق أى قرن اه منه

الشام كما أخرج ابن عساكر عن السدي ، وكان عليه السلام مسكنه فيها فالمراد أنها تجرى بأمره إلى الشام رواحا بعد ما سارت به منها بكرة ، ولشيوخ كونه عليه السلام ساكنا في تلك الأرض لم يذكر جريانها بأمره منها واقتصر على ذكر جريانها إليها 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 أرضا أمر بقتل كفارها وإثبات الايمان فيها وبث العدل ولا بركة أعظم من ذلك ، ويبعد 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 الكلام قد تم عند قوله تعالى : (إلى الأرض) والتي باركنا فيها صفة للريح ، وفي الآية تقديم وتأخير ، والأصل ولسليمان الريح التي باركنا فيها عاصفة تجرى بأمره بل لا يخفى أنه لا ينبغي أن يحمل كلام الله تعالى العزيز على مثل ذلك وكلام أدنى البلاء يحل عنه ، ثم الظاهر أن المراد بالريح هذا العنصر المعروف العام لجميع أصنافه المشهورة ، وقيل : المراد بها الصبا .

وفي بعض الاخبار ما ظاهره ذلك ، فعن مقاتل أنه قال نسجت لسليمان عليه السلام الشياطين بساطا من ذهب وإبريسم فرسخا في فرسخ ووضع 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 والطيور تظله من الشمس وترفع ريح الصبا البساط مسيرة شهر من الصباح إلى الرواح ومن الرواح إلى الصباح . وما ذكر من أنه يحمل على البساط هو المشهور ولعل ذلك في بعض الأوقات وإلا فقد 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 أظلم منهم الجيوش والجنود ، وقيل في وجه الجمع : إن البساط في المركب المذكور وليس بذلك .

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

قبله ، والغوص الدخول تحت الماء وإخراج شيء منه ، ولما كان الغائص قد يغوص لنفسه ولغيره قيل (له) للايدان بأن الغوص ليس لأنفسهم بل لأجله عليه السلام . وقد كان عليه السلام يأمرهم فيغوصون في البحار ويستخرجون له من نفائسه (ويعملون) له (عملاً) كثيراً (دون ذلك) أي غير ما ذكر من بناء المدن والقصور واختراع الصنائع الغربية لقوله تعالى (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل) 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 . أما الفرقة الأولى أو غير العموم كلمة (من) كأنه قيل : ومن يعملون ، والشياطين أجسام لطيفة نارية عاقلة ، وحصول القدرة على الأعمال الشاقة في الجسم اللطيف غير مستبعد فان ذلك نظير قلع الهواء الاجسام الثقيلة ، وقال الجبائي : إنه سبحانه كشف أجسامهم خاصة وقوامهم وزاد في عظمهم ليكون ذلك معجزة لسليمان عليه السلام فلما توفي ردهم إلى خاقتهم الأولى لئلا يفضى إبقاؤهم إلى تاييس المتأني وهو كلام ساقط عن درجة القبول كما لا يخفى *

والظاهر أن المسخرين كانوا كفارا لأن لفظ الشياطين أكثر اطلاقاً عليهم ، وجاء التنصيص عليه في بعض الروايات ويؤيده قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ۙ﴾ أي من أن يزيغوا عن أمره أو يفسدوا ، وقال الزجاج : كان يحفظهم من أن يفسدوا ما عملوه بالنهار ، وقيل حافظين لهم من أن يهيجوا أحداً ، والأنسب بالتدليل ما تقدم وذكر في حفظهم أنه وكل بهم جمعاً من الملائكة عليهم السلام وجمعاً من مؤمنى الجن ، هذا وفي قصتي داود وسليمان عليهما السلام ما يدل على عظم قدرة الله تعالى .

قال الامام : وتسخير الأجسام لداود عليه السلام وهو الحجر إذ أنطقه الله تعالى بالتسبيح والحديد إذ أنه سبحانه له وتسخير الطف الأجسام لسليمان عليه السلام وهو الريح والشياطين وهم من نار وكانوا يغوصون في الماء فلا يضرهم دليل واضح على باهر قدرته سبحانه وإظهار الضد من الضد وإمكان احياء العظم الرميم وجعل التراب اليابس حيواناً فاذا أخبر الصادق بوقوعه وجب قبوله واعتقاده (وأيوب) الكلام فيه كما مر في قوله تعالى (وداود وسليمان) ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِي﴾ أي بأني ﴿مَسَى الضُّرُّ﴾ وقرأ عيسى بن عمر بكسر الهمزة على اضمار القول عند البصريين أي قائلاً أي ، ومذهب الكوفيين إخراج 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 فلأراحم في الحقيقة سواء جل شأنه وعلاه ، ولا يخفى ما في وصفه تعالى بغاية الرحمة بعد ما ذكر نفسه بما يوجبها امتثافاً بذلك عن عرض الطالب من استمطار سحاب الرحمة على الطف وجهه .

ويحكى في التلطف في الطالب أن امرأة شكت إلى بعض ولد سعد بن عبادة قلة العار في بيتها فقال : املوا بيتها خبزاً أو سمناً ولجأ ، وهو عليه السلام على ما قال ابن جرير : ابن اموص بن رزاح بن عيص بن اسحق ، وحكى ابن عساكر

أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بآبراهيم عليه السلام فبلى هذا كان قبل موسى عليه السلام ، وقال ابن جرير : كان بعد شعيب عليه السلام ، وقال ابن أبي خيثمة ، كان بعد سليمان عليه السلام • وأخرج ابن سعد عن الكلبى قال : أول نبي بعث ادريس ثم نوح ثم ابراهيم ثم اسمعيل . وإسحق ثم يعقوب ثم يوسف ثم لوط ثم هود ثم صالح ثم شعيب ثم موسى . وهرون ثم الياس ثم اليسع ثم يونس ثم أيوب عليهم السلام ، وقال ابن اسحق : الصحيح أنه كان من بنى اسرائيل ولم يصح في نسبه شيء إلا أن اسم أبيه أموص • وكان عليه السلام على ما أخرج الحاكم من طريق سمرة عن كعب طويلا جمدا 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 ولها أصناف البهائم وخمسمائة فدان يتبعها خمسمائة عبد لكل عبد امرأة وولد فابتلاه الله تعالى بذهاب ولده بهدم بيت عليهم وبذهاب أمواله وبالمرض في بدنه ثمانى عشرة سنة أو ثلاث عشرة سنة أو سبعا وسبعة أشهر وسبعة أيام وسبع ساعات أو ثلاث سنين ، وعمره إذ ذاك سبعون سنة ، وقيل ثمانون سنة ، وقيل أكثر ، ومدة عمره على ما روى الطبرانى ثلاث وتسعون سنة وقيل أكثر . روى أن امرأته وكونها ماضر بنت ميشا بن يوسف عليه السلام أو رحمة بنت افرائيم بن يوسف إنما يتسنى على بعض الروايات السابقة في زمانه عليه السلام - قالت له يوما : لودعوت 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 بلائى مدة رخائى . وروى أن ابليس عليه اللعنة أتاها على هيئة عظيمة فقال لها : أنا إله الأرض فعلت بزواجك ما فعلت لأنه تركنى وعبد إله السماء فلو سجد لى سجدة رددت عليه وعامك جميع ما أخذت منكاه

وفي رواية لو سجدت لى سجدة لرددت المال والولد وعافيت زوجك فرجعت الى أيوب عليه السلام وكان ملقى فى الكناسة بيت المقدس لا يقرب منه أحد فاخبرته بالقصة فقال عليه السلام : لعنك افتنت بقول اللعين لئن عافانى الله عز وجل لأضربنك مائة سوط وحرام على أن أذوق بعد هذا من طعامك وشرابك شيئا نظردها فبقى طريحا فى الكناسة لا يحوم حوله احد من الناس فعند ذلك خر ساجدا فقال (رب انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين) وأخرج ابن عساکر عن الحسن أنه عليه السلام قال ذلك حين مر به رجلان فقال أحدهما لصاحبه : لو كان لله تعالى فى هذا حاجة ما بلغ به هذا كله فسمع عليه السلام فشق عليه فقال (رب) الخ ، وروى أنس مرفوعا أنه عليه السلام نهض مرة ليصلى فلم يقدر على النهوض فقال (رب) الخ وقيل غير ذلك ولعل هذا الاخير أمثل الاقوال ، وكان عليه السلام بلاؤه فى بدنه فى غاية الشدة ، فقد أخرج ابن جرير عن وهب بن منبه قال ، كان يخرج فى بدنه مثل ثدى النساء ثم يتفقا ، وأخرج أحمد فى الزهد عن الحسن أنه قال : ما كان بقى من أيوب عليه السلام الا عيناه وقلبه ولسانه فكانت الدواب تختلف فى جسده ، وأخرج أبو نعيم . وابن عساکر عنه أن الدودة لتقع من جسد أيوب عليه السلام فيعيدها الى مكانها ويقول : كلى من رزق الله تعالى ، وما أصاب منه ابليس من مرضه كما أخرج البيهقى فى الشعب الا الانين ، وسبب ابتلائه على ما أخرج ابن عساکر من طريق جويرى عن الضحاك عن ابن عباس انه استعان به مسكين على دره ظلم عنه فلم يعنه •

وأخرج ابن عساكر عن أبي ادريس الخولاني في ذلك أن الشام أجذب فكتب فرعون إليه عليه السلام أن هلم الينا فان لك عندنا سعة فاقبل بما عنده فأقطعه ارضا فاتفق أن دخل 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 أيوب أوسكت عن فرعون لذهابك إلى أرضه استعد للبلاء قال : فدينى قاله سبحانه : أسليه لك قال : لا ابالي ، والله تعالى اعلم بصحة هذه الاخبار ، ثم انه عليه السلام لما سجد فقال ذلك قيل له : ارفع رأسك فقد استجيب لك اركض برجلك فركض فنبعت من تحته عين ماء فاغتسل منها فلم يبق في ظاهر بدنه دابة الاسقطت ولا جراحة الا برئت ثم ركض مرة أخرى فنبعت عين أخرى فشرب منها فلم يبق في جوفه داء الا خرج وعاد صحيحا ورجع إليه شبابه وجماله وذلك قوله تعالى : (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ) ثم كسى حلة وجلس على مكان مشرف ولم تعلم امرأته بذلك فادركتها الرقة عليه فقالت في نفسها : هب إنه طردني أو أتركه حتى يموت جوعا وتأكله السباع لأرجعن فلما رجعت مارأت تلك الكناسة ولا تلك الحال فجعلت تطوف حيث الكناسة وتبكي وهابت صاحب الحلة أن تأتيه وتسأله فدعاها أيوب عليه السلام فقال : ما تريد يا أمة الله ؟ فبكت وقالت : أريد ذلك المبتلى الذي كان ملقى عنى الكناسة قال لها : ما كان منك ؟ فبكت وقالت : بعلى قال : أتعرفينه إذا رأيتيه ؟ قالت : وهل يخفى على فتبسم فقال : أنا ذلك فعرفته بضحكك فاعتنقته (وَمَاتِنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ) الظاهر أنه عطف على (كشفنا) فيلزم أن يكون داخلا معه في حيز تفصيل استجابة الدعاء ، وفيه خفاء لعدم ظهور كون الاتيان المذكور مدعوا به وإذا عطف على (استجبنا) لا يلزم ذلك ، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن هذه الآية ، أخرج ابن مردويه . وابن عساكر من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال « سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى (وآتيناه) الخ قال : رد الله تعالى امرأته إليه وزاد في شباهها حتى ولدت له ستا وعشرين ذكرا » فالمعنى على هذا آتيناه في الدنيا مثل أهله عددا مع زيادة مثل آخر ، وقال ابن مسعود . والحسن . وقتادة في الآية : إن الله تعالى أحب له أولاده الذين هلكوا في بلائه وأوتي مثلهم في الدنيا ، والظاهر أن المثل من صلبه عليه السلام أيضا ، وقيل : كانوا نوافل ، وجاء في خبر أنه عليه السلام كان له أندران أندر للقمح وأندر للشعير فبعث الله تعالى صحابته فافرغت احدهما في أندر القمح الذهب حتى فاض وافرغت الاخرى في اندر الشعير الورق حتى فاض ، وأخرج أحمد . والبخارى . وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « بينما أيوب عليه السلام يغتسل عريانا خر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب عليه السلام يحثي في ثوبه فناداه ربه سبحانه يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى قال : بلى وعزتك لكن لا غنى بي عن بركتك ، وعاش عليه السلام بعد الخلاص من البلاء على ماروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سبعين سنة ، ويظهر من هذا مع القول بأن عمره حين أصابه البلاء سبعون أن مدة عمره فوق ثلاث تسعين بكثير ، ولما مات عليه السلام أوصى إلى ابنه حرم كما روى عن وهب ، والآية ظاهرة في أن الأهل ليد المرأة (رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ) (٨٤) أي وآتيناه ما ذكر لرحمتنا أيوب عليه السلام وتذكرة لغيره من العابدين ليصبروا كما صبر فيثابوا كما أئيب ، فرحة نصب على أنه مفعول له (وللعابدین) متعلق بذكرى ، وجوز أن يكون (رحمة و ذكرى) تنازعا فيه على معنى (١١٢ - - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

وآتيناه العابدين الذين من جملتهم ايوب عليه السلام وذكرنا ايامه بالاحسان وعدم نسياننا لهم •
 وجوز أبو البقاء نصب (رحمة) على المصدر وهو كما ترى (وَأَسْمَاءُ مَيْلَ وَأَدْرِيَسَ وَذَا الْكُفْلَ) أي واذا كرمهم
 وظاهر نظم ذي الكفل في سلك الأنبياء عليهم السلام أنه منهم وهو الذي ذهب إليه الأكثر، واختلف في
 اسمه فقيل بشر وهو ابن أيوب عليه السلام بعثه الله تعالى نبيا بعد أبيه وسماه ذا الكفل وأمره سبحانه بالدعاء
 إلى توحيد الله، وكان مقبلا بالشام عمره ومات وهو ابن خمس وسبعين سنة وأوصى إلى ابنه عبدان (١) وأخرج
 ذلك الحاكم عن وهب، وقيل هو الياس بن ياسين بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخى موسى بن عمران
 عليهم السلام، وصنيع بعضهم يشعر باختياره، وقيل يوشع بن نون، وقيل اسمه ذو الكفل، وقيل هو زكريا
 حكى كل ذلك الكرماني في العجائب، وقيل هو اليسع بن أخطوب بن العجوز، وزعمت اليهود أنه حزقيال
 وجاءته النبوة وهو في وسط سبي بختنصر على نهر خوبار •

وقال أبو موسى الأشعري . ومجاهد : لم يكن نبيا وكان عبدا صالحا استخلفه - على ما أخرج ابن جرير .
 وابن أبي حاتم عن مجاهد - اليسع عليه السلام بشرط أن يصوم النهار ويقوم الليل ولا يغضب ففعل ولم يذكر
 مجاهد ما اسمه . وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : كان قاضيا في بني إسرائيل فحضره الموت فقال :
 من يقوم مقامى على أن لا يغضب ؟ فقال رجل : أنا يسمى ذا الكفل الخبر ، وأخرج عن ابن حجرية الأكبر
 كان ملك من ملوك بني إسرائيل فحضرتة الوفاة فأتاه رؤس بني إسرائيل فقالوا : استخلف علينا ملكا نرفع
 إليه فقال : من تكفل لي بثلاث فأوليه ملكي ؟ فلم يتكلم إلا الفتى من القوم قال : أنا فقال : اجلس ثم قالها ثانية فلم
 يتكلم أحد إلا الفتى فقال : تكفل لي بثلاث وأوليك ملكي تقوم الليل فلا ترقد وتصوم فلا تفطر وتحكم
 فلا تغضب قال : نعم قال : قد وليتك ملكي الخبر ، وفيه وكذا في الخبر السابق قصة إرادة إبليس عليه اللعنة
 اغضابه وحفظ الله تعالى إياه منه ، والكفل الكفالة والحظ والضعف ، وإطلاق ذلك عليه إن لم يكن اسمه إما
 لأنه تكفل بأمر فوفى به ، وإما لأنه كان لهذا حظ من الله تعالى ، وقيل لأنه كان له ضعف عمل الأنبياء عليهم
 السلام في زمانه وضعف ثوابهم •

ومن قال إنه زكريا عليه السلام قال : إن إطلاق ذلك عليه لكفاله مريم وهو داخل في الوجه الأول،
 وفي البحر وقيل : في تسميته ذا الكفل أقوال مضطربة لا تصح والله تعالى أعلم •

(كُلُّ) أي كل واحد من هؤلاء (من الصبرين ٨٥) أي على مشاق التكليف وشدائد النوب
 ويعلم هذا من ذكر هؤلاء بعد أيوب عليهم السلام ، والجملة استئناف وقع جوابا عن سؤال
 نشأ من الأمر بذكرهم (وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا) الكلام فيه على طرز ما سبق من نظيره آتاه

(أَنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ ٨٦) أي الكاملين في الصلاح لعصمتهم من الذنوب. والجملة في موضع التعليل
 وليس فيه تعليل الشيء بنفسه من غير حاجة إلى جعل من ابتدائية كما يظهر بأدنى نظر (وَذَا النُّونِ) أي واذا ذكر
 صاحب الحوت يونس عليه السلام ابن متى وهو اسم أبيه على ما في صحيح البخاري وغيره وصححه ابن حجر

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

(إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا) أي غضبان على قومه لشدة شكيمتهم وتمادي إصرارهم مع طول دعوتهم إياهم، وكان ذهابه هذا هجرة عنهم لكنه لم يؤمر به. وقيل: غضبان على الملك حزقييل، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: كان يونس وقومه يسكنون فلسطين فغزاهم ملك وسبي منهم تسعة أسباط ونصفا فأوحى الله تعالى إلى شعيا النبي أن اذهب إلى حزقييل الملك وقل له يوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك فقال: أوجه يونس ابن متي فانه قوى أمين فدعاه الملك وأمره أن يخرج فقال يونس: هل أمرك الله تعالى باخراجي؟ قال: لا قال: هل سماني لك، قال: لا فقال يونس: فهنا أنبياء غيري فألحوا عليه فخرج مغاضبا فأتى بحر الروم فوجد قوما هيئوا سفينة فركب معهم فلما وصلوا اللجة تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الغرق فقال الملاحون: معنا رجل عاص أو عيد آبق ومن رسمنا اذا ابتلينا بذلك ان نقترع فن وقعت عليه القرعة القيناه في البحر ولان يغرق احدنا خير من أن تغرق السفينة فاقترعوا ثلاث مرات ف وقعت القرعة فيها كلام على يونس عليه السلام فقال: أنا الرجل العاصي والعبد الآبق فألقى نفسه في البحر فجاءت حوت فابتلعتة فأوحى الله تعالى اليها أن لا تؤذيه بشعرة فاني جعلت بطنك سجنا له ولم أجعله طعاما ثم نجاه الله تعالى من بطنها ونبذ به بالعراء وقد رق جلده فأثبت عليه شجرة من يقطين يستظل بها ويأكل من ثمرها حتى اشتد فلما يبست الشجرة حزن عايمها يونس عليه السلام فقيل له: اتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون حيث لم تذهب اليهم ولم تطلب راحتهم؟ فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يذهب اليهم فتوجه نحوهم حتى دخل أرضهم وهم منه غير بعيد فأتاهم وقال للملكم: إن الله تعالى ارسلني اليك فارسا معي بنى اسرائيل قالوا: ما نعرف ما تقول ولو علمنا علمنا أنك صادق لافعلنا وقد آتينناكم في دياركم وسبيناكم فلو كان الامر كما تقول لمنعنا الله تعالى عنكم فطاف فيهم ثلاثة أيام يدعوهم إلى ذلك فأبوا عليه فأوحى الله تعالى اليه قل لهم إن لم يؤمنوا جاءهم العذاب فابلغهم فأبوا فخرج من عندهم فلما فقدوه ندموا على فعاهم 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 العشي فلما أيسوا غلقوا باب مدينتهم ولم يدخلوا فيها ودوابهم ولا غيرها وعزلوا كل واحدة عن ولدها وكذا الصياد والامهات ثم قاموا ينتظرون الصبح فلما انشق الصبح نزل العذاب من السماء فشقوا جيوبهم ووضعوا الحوامل ما في بطونها وصاحت الصياد والدواب فرفع الله تعالى العذاب عنهم فبعثوا إلى يونس حتى لقوه فأمنوا به وبعثوا معه بنى اسرائيل، وقيل مغاضبا لربه عز وجل، وحكي في هذه المغاضبة كيفيات، وتعقب ذلك في البحر بانه يجب اطراح هذا القول إذ لا يناسب ذلك منصب النبوة وينبغي 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 للدفعول 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 فعظمت الامواج وأشرفت السفينة على الفرق فاقترع أهلها فوقعت القرعة عليه فرمى بنفسه إلى البحر فالتقمه الحوت ثم ألقاه وذهب إلى نينوى فكان ما كان ، ولا يخفى أن مثل هذا الهرب مما يجل عنه الانبياء عليهم السلام واليهود قوم بهتة 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 لخوفهم لحوق العذاب . وقرأ أبو سرف (مغضبا) اسم مفعول ﴿ فَظَرَّ أَنْ لَنْ نَقْدَرَ عَلَيْهِ ﴾ أى انه أى الشأن لن نقدر ونقتضى عليه بعقوبة ونحوها أولن تضيق عليه فى أمره بحبس ونحوه ، ويؤيد الأول قراءة عمر بن عبد العزيز . والزهرى (نقدر) بالنون مضمومة وفتح القاف وكسر الدال مشددة ، وقراءة على كرم الله تعالى وجهه . والبياني (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 نعمل 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 بتزغات الشيطان وما يوسوس اليه فى كل وقت ، ومنه (وتظنون بالله الظنون) والخطاب للمؤمنين . وتعقبه صاحب الفرائد بأن مثله عن المؤمن بعيد فضلا عن النبي المعصوم لانه كفر ، وقوله تعالى (تظنون) الخ ليس من هذا القبيل على أنه شامل للخاض وغيرهم ، وبأن ما هجس ولم يستقر لا يسمى ظنا ، وبأن الخواطر لا عتب عليها ، وبأنه لو كان حاملا على الخرج لم يكن من قبيل الوسوسة . وأجيب بأن الظن بمعنى الهجس فى خاطر من غير ترجيح مجاز مستعمل والعتب على ذهابه مغاضبا ولا وجه لجعله حاملا على الخروج ، ومع هذا هو وجه لا وجماعة له . وقرأ ابن أبى ليلى . وابو سرف . والكلبي . وحيد بن قيس . ويعقوب (يقدر) بضم الياء وفتح الدال مخففا ، وعيسى . والحسن بالياء مفتوحة وكسر الدال هـ ﴿ فَنَادَى ﴾ الماء فصيحة أى فكان ما كان 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 صحبجات 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 لآ إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ﴾ أى بأنه لا إله إلا أنت على أن أن مخففة من الثقيلة والجار مقدر وضمير الشأن محذوف أو أى لا إله إلا أنت على أنها مفسرة ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾

أى أنزهك تنزيها لا تقا بك من أن يعجزك شيء أو أن يكون ابتلائي بهذا من غير سبب من جهتي ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ٨٧﴾ لأنفسهم بتعريضهم للهلاكه حيث بادرت إلى المهاجرة من غير أمر على خلاف معتاد الانبياء عليهم السلام ، وهذا اعتراف منه عليه السلام بذنبه واطهار لتوبته ليفرج عنه كربته ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ أى دعاءه الذى دعاه فى ضمن الاعتراف واطهار التوبة على الطف وجه واحسنه . أخرج أحمد . والترمذى . والنسائى . والحكيم فى نواذر 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 لا اله الا انت 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 الحمد حين أمرنى بذلك من أظن ولايته من الغرباء المجاورين فى حضرة الباز الاشهب وكان قد أصابنى من البلاء ما الله تعالى أعلم به وفى شرحه طول وأنت ملول ه

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 : أما تعرفون 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 . فتنجيه من البلاء . قال : بلى فأمر الحوت فطرحه وذلك قوله تعالى ﴿وَجَجِينَاهُ مِنَ الغَمِّ﴾ أى الذى ناله حين التقمه الحوت بأن قذفه إلى الساحل بعد ساعات قال الشعبي : التقمه ضحى ولهظه 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 شأنه فنجيهاه كما قال تعالى فى قصة أيوب عليه السلام فكشفنا - قال بعض الأجلة - لأنه دعا بالخلاص من الضر فالكشف 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 تفسيرى والتفنن طريقة مسلوكة فى البلاغة ، ثم لأنسلم أن يونس عليه السلام لم يدع ولولم يكن منه دعاء لم تتحقق الاستجابة اه ه

وتعقبه الحفاجى بأنه لا يحصل له ، وكونه تمسيرا لا يدفع السؤال لأن حاصله لم أتى بالفاء ثم لم يوث بها هنا ؟ فالظاهر أن يقال : إن الأول دعا . بكشف الضر على وجه التلطف فلما أجمل فى الاستجابة وكان السؤال بطريق الايمان فاسب أن يوثى بالفاء التمهيلية ، وأما هنا فلما هاجر عليه السلام من غير أمر كان ذنبا بالنسبة إليه عليه السلام كما أشار إليه بقوله (إني كنت من الظالمين) فما وحى إليه هو الدعاء بعدم مؤاخذته بما صدر منه فالاستجابة عبارة عن قبول توبته وعدم مؤاخذته ، وليس ما بعده تفسيره له بل زيادة إحسان على مطلوبه ولذا عطف بالواو اه ه ولا يخفى أن ما ذكره لا يتسنى فى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه وأهله من الكرب العظيم) وقرله سبحانه (وزكريا إذ نادى ربه رب لا تدرنى فردا وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى) إذ لم يكن سؤال نوح عليه السلام بطريق الايمان مع أنه قال تعالى فى قصته

(فنجينا) بالفاء وزكريا عليه السلام لم يصدر منه ما يعد ذنباً بالنسبة إليه ليتألف في سؤال عدم المؤاخذة مع أنه قال سبحانه في قصته (ووهبنا) بالواو فلا بد حينئذ من بيان نكته غير ما ذكر للتعبير في كل موضع من هذين الموضعين بما عبر ، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره الشهاب في الآية الأخيرة ، وربما يقال : إنه جرى بالفاء التفصيلية في قصتي نوح . وأيوب عليهما السلام اعتناء بشأن الاستجابة لمكان الاجمال والتفصيل لعظم ما كانا فيه وتفائقه جداً ، ألا ترى كيف يضرب المثل بلاء أيوب عليه السلام حيث كان في النفس والأهل والمال واستمر إلى ما شاء الله تعالى وكيف وصف الله تعالى ما نجى الله سبحانه منه نوحاً عليه السلام حيث قال عز وجل (فنجيناه وأهله من الكرب العظيم) ولا كذلك ما كان فيه ذوالنون . وزكريا عليهما السلام بالنسبة إلى ذلك فلذا جرى 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 فيما سيأتي ما استسمعه إن شاء الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ﴾ أي مثل ذلك الانجاء الكامل ﴿تُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ ٨٨﴾ من غموم دعوا الله تعالى فيها بالاخلاص لالانجاء أدنى منه .

وقرأ الجحدري (تنجى) مشددا مضارع نجى . وقرأ ابن عامر . وأبو بكر (نجى) 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 (نجى) بالادغام والنون لاتدغم في الجيم وإنما أخفيت لأنها ساكنة تخرج من الخياشيم فحذفت 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 جني : أصله تنجى كما في قراءة الجحدري فحذفت النون الثانية لتوالي المثليين والآخرى جرى بها المعنى والثقل إنما حصل بالثانية وذلك كما حذفت التاء الثانية في (تظاهرون) ولا يضر كونها أصلية وكذا لا يضر عدم اتحاد حركاتها مع حركة النون الاولى فان الداعي إلى الحذف اجتماع المثليين 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 يستقل الجمع بينهما بخلاف (تظاهرون) ليس في حيز القبول ، وإنما امتنع الحذف في (تجاني) لخوف اللبس بالماضي بخلاف ما نحن فيه لأنه لو كان ماضيا لم يسكن آخره ، وكونه سكن تخفيفاً خلاف الظاهر ، وقيل هو فعل ماض مبني للمالم يسم فاعله وسكنت الياء للتخفيف كما في قراءة من قرأ (وذروا ما بقي من الربا) وقوله :

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

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

ولو ولدت فقيرة جرو كلب لسب بذلك الكلب الكلابا

والمشهور عن البصريين أنه متى وجد المفعول به لم يقم غيره مقام الفاعل ، وقيل إن (المؤمنين) منصوب باضمار فعل أي وكذلك نجى هو أي الانجاء تنجى المؤمنين ، وقيل هو منصوب بضمير المصدر والكل كما ترى ﴿ وَزَكْرِيَّا ﴾ أي واذكر خبره عليه السلام ﴿ إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا ﴾ أي وحيدا بلا ولد يرثني كما يشعر به التذييل بقوله تعالى ﴿ وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ٨٩ ﴾ ولو كان المراد بلا ولد يصاحبني ويعاونني لقيل وأنت خير الميعنين ، والمراد بقوله (وأنت خير الوارثين) وأنت خير حتى يبقى بعد ميت ، وفيه مدح له تعالى بالبقاء وإشارة إلى فناء من سواه من الأحياء . وفي ذلك استمطار لسجائب 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 بجد واجتهاد وتصميم منه . ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا دعا أحدكم فلا يقل : اللهم اغفر لي إن شئت ارحمني إن شئت ارزقني إن شئت ليعزم مسألته فان الله تعالى يفعل ما يشاء لا مكره له » ، وفي رواية في صحيح مسلم « ولو كان ليعزم المسألة وليعزم الرغبة فان الله تعالى لا يتعاظمه شيء أعطاه » 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 دعاءه وليس المقصود من ارزقني إن شئت ذلك فتأمل .

﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ ﴾ دعاءه ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ يُحْيِي ﴾ وقد مريان كيفية ذلك ﴿ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾ أي أصلحناها للعاشرة بتحسين خلقها وكانت سيئة الخناق طويلة اللسان كما روى عن ابن عباس . وعطاء بن أبي رباح . ومحمد ابن كعب القرظي . وعون بن عبد الله أو أصلحناها له عايه السلام برد شبابها اليها وجعلها ولودا وكانت لا تلد كما روى عن ابن جبير . وقتادة ، وعلى الأول تكون هذه الجملة عطفها على جملة (استجبنا) لأنه عليه السلام لم يدع بتحسين خلق زوجته .

قال الخفاجي : ويجوز عطفها على (وهبنا) وحينئذ يظهر عطفه بالواو لأنه لما فيه من الزيادة على المطلوب لا يعطف بالفاء التفصيلية ، وعلى الثاني العطف على (وهبنا) وقدم هبة يحيي مع توقفها على إصلاح الزوج للولادة لأنها المطلوب الأعظم ، والواو لا تقتضي ترتيبا 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 : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ تعليل لما فصل من فنون احسانه المتعلقة بالانبياء المدكورين سابقا عليهم السلام ، فضما تراجم الانبياء المتقدمين ، وقيل : لذكرها . وزوجه . ويحيي ، والجملة تعليل لما يفهم من الكلام من حصول القربى والزلفى والمراتب العالية لهم أو استئناف وقع جوابا عن سؤال تقديره ما حالهم ؟ والمعول عليه ما تقدم ، والمعنى أنهم كانوا يجدون ويرغبون في أنواع الأعمال الحسنة وكثيرا ما يتعدى أسرع بني لما فيه من معنى الجود والرغبة فليست في معنى إلى أو للتعليل ولا الكلام من قبيل * يجرح في عراقيبها نصلي * ﴿ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ﴾ أي راغبين في نعمنا وراهبين من نقمنا أو راغبين في قبول أعمالهم وراهبين من ردها ، فرغبا ورهبا مصدران في موضع

الحال بتأويلها باسم العاعل ، ويجوز أن يكون ذلك بتقدير مضاف أى ذوى رغب ، ويجوز إبقاءهما على الظاهر مبالغة ، وجوز أن يكونا جمعين كخدم جمع خادم لكن قالوا . إن هذا الجمع مسموع فى الفاظ نادرة ، وجوز أن يكونا نصباً على التعليل أى لأجل الرغبة والرغبة ، وجوز أبو البقاء نصبهما على المصدر نحو قعدت جلوساً وهو كما ترى •

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

وقوله تعالى ﴿ وَآتَىٰ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾ نصب نصب نظائره السابقة ، وقيل رفع على الابتداء والخبر محذوف أى مما يتلى عليكم أو هو قوله تعالى ﴿ فَتَفْخَنَّا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا ﴾ والفاء زائدة عند من يجيزه ، والمراد بالموصول مريم عليها السلام ، والاحصان بمعناه اللغوى وهو المنع مطلقاً ، والفرج فى الأصل الشق بين الشيتين 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 بقسميه كما قالت (ولم يمسنى بشر ولم أك بغياً) وكان التبتل إذ ذاك مشروعاً للنساء والرجال ، وقيل الفرج هنا جيب قميصها منعت من جبريل عليه السلام لما قرب منها لينفخ حيث لم تعرفه •

وعبر عنها بما ذكر لتفخيم شأنها وتنزيها 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 ان يقال : نفخنا فيها فان ما يكون فيها فى الشئ يكون فيه فلا يلزم أن يكون المعنى احييناها 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 فنفخنا فى ابنها •

ويجوز أن يكون المراد من الروح جبريل عليه السلام كما قيل فى قوله تعالى (فارسلنا اليها روحنا) ومن ابتدائية وهناك نفخ حقيقة وإسناده إليه تعالى مجاز أى فنفخنا فيها من جهة روحنا . وكان جبريل عليه السلام قد نفخ من جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها فصح 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 بعض الأجلة فابكاره من عدم الاطلاع ﴿ وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا ﴾ أى جعلنا قصتهما أو حالهما ﴿ آيَةٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ ۹۱ فان من تأمل حالهما تحقق كمال قدرته عز وجل ، فالمراد بالآية ما حصل بهما من الآية التامة مع تكرار آيات كل واحد منهما ، وقيل أريد بالآية الجنس الشامل الكل واحد منهما من الآيات المستقلة ، وقيل: المعنى وجعلناها آية وابنها آية فحذفت الأولى لدلالة الثانية عليها

واستدل بذكر مريم عليها السلام مع الانبياء في هذه السورة على أنها كانت نبيه إذ قرنت معهم في الذكر . وفيه أنه لا يلزم من ذكرها معهم كونها منهم ولعلها إنما ذكرت لأجل عيسى عليه السلام ، وناسب ذكرهما هنا قصة زكريا وزوجه وابنهما يحيى للقربة 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 ، والأمة 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) والعامل 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 أي 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 والكلام متصل بقصته وهو بعيد جدا ، وأبعد منه بمراحل ما قيل إنها اشارة إلى ملة عيسى عليه السلام والكلام متصل بما عنده كأنه قيل وجعلناها وابنها آية العالمين قائلين لهم إن هذه أي الملة التي بعث بها عيسى أمتكم الخ بل لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا ، وقيل : إن (هذه) اشارة إلى جماعة الانبياء المذكورين عليهم السلام والأمة بمعنى الجماعة أي إن هؤلاء جماعتكم التي يازمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحق غير مختلفين ، وفيه جهة حسن كما لا يخفى ، والأول أحسن وعليه جمهور المفسرين وهو المروي عن ابن عباس . ومجاهد . وقتادة ، وجوز بعضهم كون الخطاب للمؤمنين كافة ، وجعله الطيبي للمعاندین 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 وتكريره تقريراً ومن ذكر الانبياء عليهم السلام مسليا عاد إلى خطابهم بقوله تعالى شأنه (إن هذه أمتكم) الخ أي هذه الملة التي كررتها عليكم ملة واحدة اختارها لكم لتمسكوا بها وبعبادة الله تعالى والبقول بالتوحيد وهي التي أدعوك اليها لتمضوا عليها بالنواجذ لأن سائر الكتب نازلة في شأنها والانبياء كلهم مبعثون للدعوة اليها ومتفقون عليها ، ثم لما علم اصرارهم قيل (وتقطعوا) الخ ، وحاصل المعنى الملة واحدة والرب واحد والانبياء عليهم السلام متفقون عليها وهؤلاء البعداء 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 (٢ - ١٢ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

عليه و (أمة واحدة) بالرفع على أنه خبر إن . وقرأ هو أيضا وابن اسحق . والاشهب العقيلي . وأبو حيوة . وابن أبي عجلة . والجمعني . وهرون عن أبي عمرو . والزعفراني برفعهما على أنهما خبرا إن ، وقيل : الاول خبر والثاني بدل منه بدل نكرة من معرفة أو هو خبر مبتدا محذوف أي هي أمة واحدة (وَأَنَا رَبُّكُمْ) أي أنا الهكم اله واحد (فَأَعْبُدُونِ) 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 لكل مربوب 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

(وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ) أي جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا على أن تقطع مضمن معنى الجعل فلذا تعدى إلى (أمرهم) بنفسه ، وقال أبو البقاء : تقطعوا أمرهم أي في أمرهم أي تفرقوا ، وقيل : عدى بنفسه لأنه بمعنى قطعوا أي فرقوا ، وقيل : (أمرهم) تمييز محمول عن الفاعل أي تقطع أمرهم انتهى ، وما ذكر أولا أظهر وأمر التمييز لا يخفى على ذي تمييز ، ثم أصل الكلام وتقطعتهم أمرهم بينهم على الخطاب فالتفت إلى الغيبة لينعى 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

(كُلٌّ) أي كل واحدة من الفرق المتقطعة أو كل واحد من آحاد كل واحدة من تلك الفرق (أَلَيْسَ رَاجِعُونَ) بالبعث لا إلى غيرنا فنجازيهم حينئذ بحسب أعمالهم ، ولا يخفى ما في الجملة من الدلالة على الثبوت والتحقيق ه وقوله تعالى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ) تفصيل للجزاء أي فمن يعمل بعض الصالحات أو بعضا من الصالحات (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) بما يجب الايمان به (فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ) أي لا حرمان لثواب عمله ذلك ، عبر عنه بالكفران الذي هو ستر النعمة وججودها لبيان كمال نزاهته تعالى عنه بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من القبائح ، وابرار الاثابة في معرض الامور الواجبة عليه تعالى ونفى نفى الجنس المفيد للعموم للبالغ في التنزيه ، والظاهر أن التركيب على طرز « لا مانع لما أعطيت » والكلام فيه مشهور بين علماء العربية ، وعبر عن العمل بالسعي لاظهار الاعتداد به ، وفي حرف عبد الله (فلا كفر) والمعنى واحد (وَإِنَّا لَهُ) أي لسعيه ، وقيل : الضمير لمن وليس بشيء (كَاتِبُونَ) أي مثبتون في صحيفته 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 النية من الاعمال ، وتحقيقه في موضعه ه

(وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ) أي على أهل قرية فالكلام على تقديره مضاف أو القرية مجاز عن أهلها . والحرام مستعار للمتنع وجوده بجامع 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 وحمزة والكسائي . وأبو بكر . وطلحة والأعمش . وأبو عمرو في رواية (وحرم) بكسر الحاء وسكون الراء ه

وقرأ قتادة . ومطر الوراق . ومحبوب عن أبي عمرو بفتح الحاء وسكون الراء ، وقرأ عكرمة (وحرم) الحاء وكسر الراء والتنوين . وقرأ ابن عباس . وعكرمة أيضا . وابن المسيب . وقتادة 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 اليماني (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 وعتوهم فيما لا يزال *

وقرأ السلى . وقتادة (أهلكتها) بناء المتكلم ، وقوله تعالى : (إِنَّهُمْ 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 و (إنهم) فاعله سد مسد خبره وإن لم يعتمد على نفي أو استفهام بناء على مذهب الأخفش فإنه لا يشترط فى ذلك الاعتماد خلافا للجمهور كما هو المشهور . وذهب ابن مالك أن رفع الوصف الواقع مبتدأ لمكتفى به عن الخبر من غير اعتماد جائز بلا خلاف وإنما الخلاف فى الاستحسان وعدمه فسيبويه يقول : هو ليس بحسن والأخفش 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 ممتنع البتة عدم رجوعهم الينا للجزاء لأن عدم رجوعهم المحقق ممتنع ، وتخصيص امتناع عدم رجوعهم بالذكر مع شمول الامتناع لعدم رجوع الكل حسبنا 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 إبطال قول من ينكر البعث ، وتحقيق ما تقدم من أنه لا كفران لسعى أحد وأنه يجزى على ذلك يوم القيامة ، ولا يخفى ما فيه . وقال أبو عتبة : المعنى وممتنع على قرية قدرنا هلاكها أو حكمنا به رجوعهم الينا أى توبتهم على أن (لا) سيف خطيب مثلها فى قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) فى قول ، وقيل (حرام) بمعنى واجب كما فى قول الخنساء :

وان حراما لا أرى الدهر باكيا على شجوة الأبيات على صخر

ومن ذلك قوله تعالى (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشر كوا) 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 وجدنا أملا كهابالعمل ، والمراد بالهلاك الهلاك الحسى ، ويجوز على القول بأن المراد بعدم الرجوع عدم التوبة أن يراد به الهلاك المعنوى بالكفر والمعاصى . وقرئ (إنهم) بكسر الهمزة على أن الجملة استئناف تعادلى لما 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 (إنهم لا يرجعون) عمائم عليه من الكفر فكيف لا يمتنع ذلك ، ويجوز حمل الكلام على قراءة الجمهور بالفتح على هذا المعنى محذوف حرف التعادلى 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 أي يستمر
 امتناع رجوعهم الى التوبة حتى اذا قامت القيامة يرجعون اليها وذلك حين لا ينفعهم الرجوع أو غاية لعدم
 الرجوع عن الكفر أي لا يرجعون عنه حتى اذا قامت القيامة يرجعون عنه وهو حين لا ينفعهم 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 لكنه 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) بالشديد ،
 وتقدم الكلام في يأجوج ومأجوج ﴿ وَهُمْ ﴾ أي يأجوج ومأجوج ، وقيل الناس وروى عن مجاهد
 ﴿ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ ﴾ أي مرتفع من الارض كجبل وأكمة . وقرأ ابن عباس (جدث) بالجيم والثاء المثلثة وهو
 القبر ، وهذه القراءة تؤيد رجوع الضمير إلى الناس ، وقرىء بالجيم والفاء وهي بدل الثاء عند تميم ولا يختص
 ابدالها عندهم في آخر الكلمة فانهم يقولون مغثور مكان مغفور ﴿ يَنْسُلُونَ ٩٦ ﴾ أي يسرعون ، وأصل
 النسلان بفتحين مقارنة الخطو مع الأسراع ، قيل ويختص وضعا بالذئب وعليه يكون مجازا هنا . وقرأ ابن
 اسحق . وأبو السمال بضم السين ﴿ وَأَقْتَرَبَ ﴾ أي 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 الشرفي ،
 فقد أخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه من حديث طويل « ان الله تعالى يوحى
 إلى عيسى عليه السلام بعد ان يقتل الدجال اني قد اخرجت عبادا من عبادي لا يدان لك بقتلهم فحرز عبادي
 إلى الطور فيبعث الله تعالى يأجوج ومأجوج وهم كما قال الله تعالى (من كل حدب ينسلون) فيرغب عيسى
 عليه السلام وأصحابه إلى الله عز وجل فيرسل عليهم نغفا في رقابهم فيصبحون موتى كموت نفس واحدة
 فيهبط عيسى عليه السلام وأصحابه فيرسل عليهم طيرا كأعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله تعالى
 ويرسل الله عز وجل مطرا لا يكن منه نبت مدر ولا وبر اربعين يوما فيغسل الارض حتى يتركها زلقة ويقال
 للارض انبتى ثمرتك فيومئذ يأكل النفر من الرمادة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى ان اللقحة من
 الابل لتكفي الفئام من الناس واللقحة من البقر تكفي المخد والشاة من الغنم تكفي البيت فبينما هم على ذلك إذ
 بعث الله تعالى ريحا طيبة تحت آباطهم فتقبض روح كل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحر وعلهم
 تقوم الساعة ، وجاء من حديث رواه أحمد . وجماعة « ان الساعة بعد ان يهلك يأجوج ومأجوج كالحامل
 المت لا يدري أهلها حتى تفجأهم بولادها ليلاً أو نهاراً » وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال : ذكر لنا أن

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

(فَآذَاهِي شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) جواب الشرط ، وإذا لل مفاجأة وهي تسد مسد الفاء الجزائية في الربط وليست عوضا عنها فمتى كانت الجملة الاسمية الواقعة جزاء مقترنة بهم لم تحتج إلى الفاء نحو (إذا هم يقنطون) وإذا جىء بهما معا كما هنا يتقوى لربط ، والضمير للقصة والشأن وهو مبتدأ و (شاخصة) خبر مقدم و (أبصار) مبتدأ مؤخر ، والجملة خبر الضمير ، ولا يجوز أن يكون (شاخصة) الخبر و (أبصار) مرفوعا به لأن خبر الضمير الشأن لا يكون إلا جملة مصرحا بجزئها ، وأجاز بعض الكوفيين كونه مفردا فيجوز ما ذكر عنده وعن الفراء أن « هي » ضمير الأبصار فهو ضمير مبهم يفسره ما في حيز خبره ، وعود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مثل ذلك جائز عند ابن مالك . وغيره كما في ضمير الشأن ، ومن ذلك قوله :

• هو الجد حتى تفضل العين أختها • بل نقل عن الفراء أنه متى دل الكلام على المرجع و ذكر بعده ما يفسره وإن لم يكن في حيز خبره لا يضر تقدمه ، وأنشد قوله :

فلا وأبيها لا تقول خليلتي الأفرعني مالك بن أبي كعب

ونقل عنه أيضا أن (هي) ضمير فصل وعماد يصلح موضعه هو وأنشد قوله :

ثوب ودينار وشاة ودرهم فهل هو مرفوع مما ههنا رأس

وهذا لا يتمشى الأعلى أحد قولي الكسائي من اجازته تقديم الفصل مع الخبر على المبتدأ وقول من أجازونه قبل خبر نكرة ، وذكر الثعالب أن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (فاذا هي) أي الساعة حاصله أو بارزة أو واقعة ثم ابتدئ فقيل (شاخصة أبصار الذين كفروا) وهو وجه متكلف متنافر 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 وَيْلَانَا) أي القول المقدر قبله فانه بتقدير قالوا يا ويلنا ، ومن جعل الجواب ما تقدم قدر القول ههنا أيضا وجعله حالا من الموصول يقولون أو قائلين « يا ويلنا » وجوز كون جملة يقولون يا ويلنا استثناءفا ، وشخص الأبصار 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 أوان حضورك (قَدْ كُنَّا) في الدنيا (في غفلة) تامة (من هذا) الذي دهمنا من البعث والرجوع إليه عز وجل للجزاء ، وقيل : من هذا اليوم ولم نعلم أنه حق (بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ٩٧) اضرب عن وصف أنفسهم بالغفلة أي لم تكن في غفلة منه حيث نبهنا عليه بالآيات والنذر بل كنا ظالمين بترك الآيات والنذر مكذبين بها أو ظالمين لأنفسنا بتعريضها للعذاب الخالد بالكذب •

وقوله تعالى (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ) خطاب للكفار مكة وتصريح بمآل أسرم مع كونه معلوما بما سبق على وجه الإجمال مبالغة في الإنذار وإزاحة الأعذار ، فاعبارة عن أصنامهم ، والتعبير عنها بما على بابها لأنها على المشهور لما لا يعقل فلا يرد أن عيسى . وعزيرا . والملائكة عليهم الصلاة والسلام

عبدوا من دون الله تعالى مع 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 أجلك بلغة قومه لاني قلت (وما تعبدون) وما لمالم به قل ولم أقل ومن تعبدون . وثقه ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف بأنه أشهر على السنة كثير من علماء المعجم وفي كتبهم (٢) وهو لأصل له ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند ، الوضع عايه ظاهر والعجب ممن 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 : أبا أخصم لكم محمدا 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 - ألسنت تزعم يا محمد أن عيسى عبد صالح وأن عزيزاً عبد صالح وأن الملائكة صالحون ؟ قال : بلى قال : فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيزاً وهذه بنو مليح (٣) تعبد الملائكة فضج أهل مكة وفرحوا فنزات (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الخ (ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون) الخ ، وجاء في روايات أخر ما يعضده فإن ظاهر ذلك أن ما هنا شامل للعقلاء وغيرهم . وأجيب بأن الشمول للعقلاء الذى ادعاه رسول الله ﷺ كان طريق دلالة النص بجامع الشركة فى العبودية من دون الله تعالى فلما 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 دلالة النص بما سوى الصالحاء الذين سبقت لهم الحسنى فيبقى الشياطين الذين عبدوا من دون الله سبحانه داخلين فى الحكم بحكم دلالة النص فيفيد النص بعد هذا التخصيص عبارة ودلالة حكم الاصنام والشياطين ويندمع الاعتراض ، وقال بعضهم : ان (١) تعميم العقلاء ، غيرهم و هو مذهب جمهور أئمة اللغة كما قال العلامة الثانى فى التلويح . ودليل ذلك النص والاطلاق . والمعنى . أما النص فقوله تعالى (وما خلق الذكر والانى) وقوله سبحانه (والسماء وما بناها) وقوله سبحانه (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وأما الاطلاق فمن وجهين ، الأول 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 ، الأول 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 فلولم 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 تولاه الله تعالى بنفسه جواباً بالتخصيص ، وفى ذلك حجة للشافعى فى قوله بجواز تخصيص العام بكلام مستقل متراخ خلافاً 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 للمواقف وغيره مما لا يحصى اه منه (٣) بالتصغير بطن من خزاعة اه منه

أن تكون ظاهرة فيه أو فيما يعمله بل هي ظاهرة في غير العالم لاسيما هنا لأن الخطاب مع عبدة الاصنام وإذا كانت ظاهرة فيما لا يعقل وجب تنزيلها عليه ، وما ذكر من الوجه الأول في المعنى فليس بنص في أن المعترضين 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) وإنما 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 فان 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 يخطر بباله رضا المسيح . وعزير . والملائكة عليهم السلام بعبادة من عبدهم ومماثل هذا الدليل العقلي فلا نسلم عدم دقارته للآية ، وأما قوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية فأنما ورد تأكيداً بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي مع الاستغناء عن أصله أما أن يكون هو المستقل بالبيان فلا ، وعدم تعرضه صلى الله عليه وسلم للدليل العقلي لم يكن لأنه لم يكن بل لأنه عليه الصلاة والسلام لما آثم 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 يذنبهم 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 تسكليف ، 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 بصير 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 بالمترأخي والخلاف فيما وراءه والهليل قاصر عن بيانه ولاللجواب 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 صلى الله عليه وسلم حين قال ابن الزبيري : أليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مابح عبدوا الملائكة بقوله صلى الله عليه وسلم : بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فقوله تعالى (إن الذين) الآية لدفع ذهاب الوهم إلى التناول لهم نظرا إلى الظاهر •

وجوابه صلى الله عليه وسلم بذلك مما رواه ابن مردويه . والواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفيه فانزل الله تعالى (إن الذين سبقت) الآية ، وعلى وفق هذا ورد جواب الملائكة عليهم السلام في قوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت وإينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) والجمع بين هذه الرواية والرواية السابقة أنه صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر لابن الزبيري أن الآية عامة لكل من عبد من دون الله تعالى بطريق دلالة النص وقال ابن الزبيري : أليس اليهود الخ ذكر عدم تناولها المذكورين عليهم السلام من حيث أنهم لم يشار كوا الأصنام في المعبودية من دون الله تعالى لعدم أمرهم ولارضاهم 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 الاصنام معبودة أيضا لأنها لم تأمرهم بالعبادة فلا تكون (ما) مطلقة عليها بل على الشياطين بناء على أنها هي الآمرة الراضية بذلك فهي معبوداتهم ، ولذا قال إبراهيم عليه السلام (يا أبت لا تعبد الشيطان) مع أنه كان يعبد الاصنام ظاهرا •

ووجه إطلاقها عليها بناء على أنها ليست لذوى العقول أنها أجريت مجرى الجمادات لكفرها، وفي قوله **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** التي أمرتهم دون الذين أمرهم إشارة إلى ذلك، ثم في عدم تناول الآية الاصنام هنا من البعد ما فيه فاعلم هذه الرواية لم تثبت، ولمولانا أبي السعود كلام مبناه خبر أنه **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** رد على ابن الزبير بقوله ما أجهدك بلغة قومك الخ، وقد علمت ما قاله الحافظ ابن حجر فيه وهو أمثلة المعول عليهم فأمثال ذلك فلا ينبغي الاعتراض بذكره في أحكام الآدمي. وشرح المواقف. وفصول البدائع للفنارى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فها. ولا كصدا. ومرعى ولا كالسعدان. 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 العام 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 فالقمام حرى به، والحصب ما يرمى به وتهيج به النار من حصبه إذا رماه بالحصباء وهى صفار الحجارة فهو خاص وضما عام استعمالا. وعن ابن عباس أنه الخطب بالزنجية. وقرأ على. وأبي. وعائشة وابن الزبير. وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم (حطب) بالطاء. وقرأ ابن أبي السميع. وابن أبي عبيدة. ومحبوب. وأبو حاتم عن ابن كثير (حصب) بالكان الصاد، ورويت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو مصدر وصف به للبالغة، وفي رواية أخرى عنه أنه قرأ (حضب) 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 في القاموس بتفسيره بالاشراف على الماء وهو في الاستعمال كثير وإلا فقد قيل إنه متعد بنفسه كما في قوله تعالى (وردوها) فاللام للتقوية لكون المعمول مقدما والعامل فرعى، وقيل إن اللام بمعنى إلى كما في قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وليس بذلك.

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

(وَكُلٌّ) من العبدية والمعبودين (فِيهَا خَالِدُونَ ٩٩) باقون إلى الأبد (لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ) هو صوت نفس المغموم يخرج من أقصى الجوف، وأصل الزفير كما قال الراغب: ترديد النفس حتى تنتهخ منه الضووع والظاهر أن ضمير (لهم) للكلى أعني العبدية والمعبودين، وفيه تغليب العقلاء على غيرهم من الاصنام حيث

جاء بضمير العقلاء راجعا إلى الكل ، ويجرى ذلك في (خالدون) أيضا ، وكذا غلب من يتأتى 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 للمخاطبين في (إنكم) خاصة على سبيل الالتفات فلا حاجة إلى القول بالتغليب أصلا . ورد بأنه يوجب تنافر النظم الكريم ألا ترى قوله تعالى : (أنتم لها واولادون) 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 يبتلون بالصمم حقيقة لظاهر قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصميا) وهو كما ترى ، وذكر في حكمة إدخال المشركين النار مع عبوداتهم أنها زيادة غمهم برؤيتهم إياها معذبة مثلهم وقد كانوا يرجون شفاعتها ، وقيل : زيادة غمهم برؤيتها معهم وهي السبب في عذابهم فقد قيل :

واحتمال الأذى ورؤية جانيه غذاء تضيى به الأجسام

وظاهر بعض الأخبار أن نهاية المخلدين أن لا يرى بعضهم بعضا فقد روى ابن جرير . وجماعة عن ابن مسعود أنه قال : إذا بقى في النار من يخلد فيها جعلوا في توأيت من حديد فيها مساهير من حديد ثم جعلت تلك التوأيت في توأيت من حديد ثم قذفوا في أسفل الجحيم 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 مِنَّا الْحُسْنَى ﴾ أي الخصلة المفضلة في الحسن وهي السعادة ، وقيل : التوفيق للطاعة ، والمراد من سبق ذلك تقديره في الأزل ، وقيل : الحسنى الكلمة الحسنى وهي المتضمنة للبشارة بشواهم وشكر أعمالهم ، والمراد من سبق ذلك تقدمه في قوله تعالى : (فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا 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 بعيسى . 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 رضي 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 والزبير منهم وطلحة منهم وسعد وعبد الرحمن منهم كذا رأيت في الدر المنثور ، ورأيت في غيره عد العشرة المبشرة رضي الله تعالى عنهم ، والجار . متعلقان بسبقت .

وجوز أبو البقاء في الثاني كونه متعلقا بمحذوف وقع حالا من (الحسنى) وقوله تعالى ﴿ أُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلودرتهم وبعد منزاتهم في الشرف (م - ١٢ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

والفضل أى أولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجميل (عَنَّا) أى عن جهنم (مُبْعَدُونَ ١٠١) لأنهم فى الجنة وشتان بينها وبين النار (لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا) أى صوتها الذى يحس من حركتها ، والجملة بدل من (مبمدون) ، وجوز أن تكون حالا من ضميره ، وأن تكون خبراً بعد خبر ، واستظهر كونها مؤكدة لما أفادته الجملة الأولى من بعدم عنها ، وقيل إن الابعاد يكون بعد القرب فيفهم منه أنهم وردوها أولاً ، ولما كان مظنة التآذى بهادفع بقوله سبحانه (لا يسمعون) فهى 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 يبرون عليها وهى خامدة لا حركة لها حتى أنهم يظنون وهم فى الجنة أنهم لم يبروا عليها ، 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 يبرون على الصراط مرا هو أسرع من البرق فلا تصيبهم ولا يسمعون حسيسها ويبقى الكفار جثياً ، 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 فلانا عن فعل الشر ، والأظهر أن كلا الأمرين بعد دخول الجنة وذلك بيان لخلاصهم عن المهالك والمعاطب .

وقوله تعالى (وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ ١٠٢) بيان بفوزهم بالمطالب بعد ذلك الخلاص ، والمراد أنهم دائمون فى غاية التمتع ، وتقديم الظرف للقصر والاهتمام ورعاية الفواصل .

وقوله تعالى (لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ) بيان لنجاتهم من الافزاع بالكلية بعد نجاتهم من النار لأنهم إذالم يحزنهم أكبر الافزاع لم يحزنهم ماعداه بالضرورة كذا قيل ، وليلاحظ 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 ينافى فهو مشكل إلا أن يقال : إن ذلك لقلة زمانه وسرعة الامن مما يترتب عليه نزل منزلة العدم فتأمل ، والفرع كما قال الراغب انقباض ونفار يعترى الانسان من الشيء الخفيف وهو من جنس الجزع ويطاق على الذهاب بسرعة لما يهول . واختلف فى وقت هذا الفرع فعن الحسن . وابن جبير . وابن جرير . 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 ، والظاهر أن المراد بها النفخة للقيام من القبور لرب العالمين ، وقال فى قوله تعالى : (وَتَلْقِيَهُمُ الْمَلَكُ) أى تستقبلهم بالرحمة عند قيامهم من قبورهم ، وقيل بالسلام عليهم حينئذ قائلين (هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ١٠٣) فى الدنيا مجيئه وتبشرون بما فيه لكم من المثوبات على الايمان

والطاعة . وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال في الآية : تتلقاه الملائكة الذين كانوا قرناءهم في الدنيا يوم القيامة فيقولون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة لانفارقكم حتى تدخلوا الجنة ، وقيل تتلقاهم عند باب الجنة بالهدايا أو بالسلام ، والأظهر أن ذلك عند القيام من القبور وهو القبرينة على أن عدم الحزن حين النفخة الأخيرة ، وظاهر أكثر الجمل يقتضى عدم دخول الملائكة في الموصول السابق بل قوله تعالى (وتتلقاهم) الخ نص في ذلك فلعل الإسناد 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 تَطْوَى السَّمَاءُ) 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 وإن كان الظرف قد يتوسع فيه ، وقيل ظرف لتلقاهم ، وقيل هو بدل من العائد المحذوف من (توعدون) بدل كل من كل وتوهم أنه بدل اشتغال ، وقيل حال مقدرة من ذلك العائد لأن يوم الطي بعد الوعد •

وقرأ شيبه بن نصاح . وجماعة (يطوى) بالياء والبناء للفاعل وهو الله عز وجل . وقرأ أبو جعفر . وأخرى بالياء للفوقية والبناء للمفعول ورفع (السماء) على النيابة ، والعلی ضد النشر ، وقيل (١) الافناء والازالة من قولك : اطو عنى 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 (كَطَى السَّجَلِ) وهو الصحيفة على ما أخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد ونسبه في مجمع البيان إلى ابن عباس . وقتادة . والكافي . 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 أى طيا كطى الصحيفة ، وقرأ أبو هريرة ، وصاحبه أبو زرعة بن عمرو بن جرير (السجل) بضمين وشد اللام ، والاعمش . وطلحة . وأبو السمال (السجل) بفتح السين ، والحسن . وعيسى بكسرهما والجيم في هاتين القراءتين ساكنة واللام مخففة ، وقال أبو عمرو : قرأ أهل مكة كالحسن ، واللام في قوله تعالى (لِلْكِتَابِ) متعلق بمحذوف هو حال من (السجل) أو صفة له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أى كطى السجل كائنا للكتب أو الكائن للكتب فإن الكتب عبارة عن الصحائف وما كتب فيها فسجلها بعض أجزائها وبه يتعلق الطي حقيقة ، وقرأ الاعمش (للكتب) باسكان التاء ، وقرأ الأكثر (للكتاب) بالافراد وهو امام مصدر واللام للتعليل أى طوى الطومار للكتابة أى يكتب فيه وذلك كناية عن اتخاذها ووضعها مسوى مطويا حتى إذا احتجج إلى الكتاب لم يحتج إلى تسويته فلا يرد أن المعهود نشر الطومار للكتابة لاطيه 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 عساكر عن الباقر رضى الله تعالى عنه ، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدى نحوه إلا أنه قال : انه موثق

بالصحف فاذا مات الانسان وقع كتابه اليه فطواه ورفعته الى 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 وضعف المطوى وصغر حجمه بالنسبة للسماء 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 رضي الله تعالى عنهما نحوه، وضعف ذلك بل قيل إنه قول واه جدا لأنه لم يعرف أحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اسمه السجل ولا حسن للتشبيه عليه أيضاً، وأخرج النسائي، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن عساكر، وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرجل زاد ابن مردويه بلغة الحبشة 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 عربي أو معرب فذهب البصريون إلى أنه عربي، وقال أبو الفضل الرازي: الأصح أنه فارسي معرب، هذا ثم إن الآية نص في دثور السماء وهو خلاف ما شاع عن الملائكة، نعم ذكر صدر الدين الشيرازي في كتابه الاسفار أن مذهب أساطين الفلاسفة المتقدمين القول بالدثور والقول بخلاف ذلك إنما هو لتأخيرهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم، فمن الاساطين انكسبائس الملطي قال: إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم وأراد به عالم المجردات المحضة وإلا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزاها المختلط فإذا صفي الجزآن عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الأنفس 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 أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته، ومنهم أفلاطون حكى الشيخ أبو الحسن العامري أنه ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون وأن الباري تعالى قد صرفه من لا نظام إلى نظام وأن جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وأن كل مركب معرض للانحلال، نعم إنه قال في أسولو طيقوس أي تدبير البدن: إن العالم ابدى غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا ابرقلس فيبين كلاميه تناف، وقد وفق بينهما تلميذه أرسطاطاليس بما فيه نظر، ولعل الأوفق أن يقال على مشربهم: أراد بالعالم الأبدى عالم الممارقات المحضة، ومنهم أرسطاطاليس قال في كتاب أثولوجيا: إن الأشياء العقلية تلزم الأشياء الحسية والباري سبحانه لا يلزم الأشياء الحسية والعقلية بل هو سبحانه ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقلية هي آليات حقيقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط وأما الأشياء الحسية فهي آليات دائرة لأنها رسوم الآليات الحقيقية ومثالها وإنما قوامها ودوامها بالسكون (١) والتناسل كي تدوم وتبقى تشبهها بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة، وقال في كتاب الروبية: ابدع العقل صورة النفس من غير أن يتحرك تشبهها بالواحد الحق وذلك أن العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن أيضاً غير أن الواحد الحق ابدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس ولما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلها 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 العالقيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصریات من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل الحيوان والنبات اه منه

لأنه كان بحركة 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 عاية والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معل فوقه وليس بمركب يتحمل ذاته العال فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل: يجب أن يكون فاعلاً لم يزل لأنه جواد لم يزل فقال: معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضى أولاً 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 فرفور يوس واضع ايساغوجي قال المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغيير وتفسد بخلو الصورة إلى غير ذلك من الفلاسفة وأقوالهم وذكر جميع ذلك مما يفضى إلى الملل، ومن أراد فليرجع إلى الاسفار وغيره من كتب الصدر، والحق أنه قد وقع في كلام متقدمي الفلاسفة كثيراً مما هو ظاهر في مخالفة مدلول الآية الكريمة ولا يكاد يحتمل التأويل وهو مقتضى أصولهم وما يترامى منه الموافقة فأنما يترامى منه الموافقة في الجملة والتزام 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 سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا ما استقل يمانى

فعليك بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق الأمين عليه السلام، وما عليك إذا خالمت العارفة فاعلم ما جاؤا به جهل وسفه، ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس وفاض وفرخ في صدورهم الوسواس الخناس وهو جمعجة بلا طحن وقعقة كقعقة شن ولولا الضرورة التي لا أبديةا والعلة التي عز مداوبها لما أضعت في درسه وتدريبه شرح شبابي ولما ذكرت شيئاً منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا أسأل الله تعالى التوفيق للتمسك بحبل الحق الوثيق، ثم ان 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 الافروديسي من كبار أصحاب ارسطاطاليس وإن خالفه في بعض المسائل، ومن حمل كلامه على خلاف ذلك فقد تعسف وأتى بما لا يسلم له، وظاهر الآية الكريمة أيضاً مشعر بعدم طيه للاقتصار فيها على طي السماء، والشائع عدم اطلاقها على العرش، ثم أن الطي لا يختص بسماء دون سماء بل تطوى جميعها لقوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) •

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

جمع بصيغة التثنية لئلا يكون في المواضع وشرحه هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التآليف؟ الحق أنه لم يثبت في ذلك شيء إلا جزم فيه نفياً ولا إيجاباً لعدم الدليل على شيء من الطرفين . وفي الاقتصاد لحجة الإسلام الغزالي فإن قيل هل تعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعاً أو تعدم الاعراض دون الجواهر وتعاد الاعراض؟ قلنا : كل ذلك ممكن ، والحق أنه ليس في الشرع داليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات .

وقال بعضهم : الحق وقوع الأمرين جميعاً إعادة ما تعدم بعينه وإعادة ما تفرق باعراضه ، وأنت تعلم أن الأخبار صحت ببقاء عجب الذنب من الإنسان فأعادة 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 من لم يعمل خطيئة قط وحديثهم عن المروزي فلا تغفل ، وكذا في كور البدء 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 المسلمين فلعل ما ذكرناه في وجه الشبه أبعد عن القال والقيـل .

واعترض جعل (أول) مفعول بدأنا بأن تعلق البداية بأول الشيء المشروع فيه ركيب 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 يقوم ما ذكر ، وقيل (أول خلق) مفعول نعيد الذي يفسره (نعيده) والكاف مذكورة بما أي نعيد أول خلق نعيده وقد تم الكلام بذلك ويكون (كما بدأنا) جملة منقطعة عن ذلك على معنى تحقق ذلك مثل تحققه ، وليس المعنى على إعادة مثل البدء ، ومحل الكاف في مثله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف جى به تأكيدياً ، والمقام يقتضيه كما يشعر به التذييب فلا يقال : إنه لا داعي إلى ارتكاب خلاف الظاهر ، وتذكير (خلق) لإرادة التفصيل وهو قائم مقام الجمع في إفادة تناول الجميع فكانه قيل نعيد المخلوقين الأولين .

وجوز أن تنصب الكاف بفعل مضمر يفسره (نعيده) وما موصولة و (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 كائن أول خلق ، والخلق على الأول مصدر وعلى الثاني بمعنى المخلوق ، وجوز كون ما موصوفة 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 للكفرقة متعلقاً كما اختاره بعضهم خلافاً للرضي ومن معه فليكن متعلقاً 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 بنى عامر فقال : من هذه العجوز يا عائشة؟ فقلت : إحدى خالاتي 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 ينشئ خلقا غير خلقهن ثم قال : تحشرون حفاة عراة غلغا فقالت : حاش لله تعالى من ذلك فقال رسول الله ﷺ : بلى إن الله تعالى قال (كما بدأنا أول خلق نعيده) ومثل هذا المعنى حاصل على ما جوزه ابن الحاجب من كون (كما بدأنا) في موضع الحال من ضمير (نعيده) أى نعيد أول خلق مماثلا للذى بدأناه ، ولا تغفل عما يقتضيه التشبيه من مغايرة الطرفين ، وأياما كان فالمراد الاخبار بالبعث وليست ما فى شيء من الأوجه خاصة بالسماه 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 *

(وَعَدَا) مصدر منصوب بفعله المحذوف تأ كيدأ له ، والجملة مؤكدة لما قبلها أو منصوب بنعيده لأنه عدة بالاعادة وإلى هذا ذهب الزجاج ، واستجود الأول الطبرسى بأن القراء يقفون على (نعيده) (عَلَيْنَا) في موضع الصفة لوعدا أى وعدا لازما علينا ، والمراد لزوم انجازه من غير حاجة إلى تكلف الاستخدام (إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ١٠٤) ذلك بالفعل لا محالة ، والأفعال المستقلة التى علم الله تعالى وقوعها كالماضية فى التحقق ولذا عبر عن المستقل بالماضى فى مواضع كثيرة من الكتاب العزيز أو قادرين على أن نفعل ذلك واختاره الزمخشري ، وقيل عليه : إنه خلاف الظاهر (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ) الظاهر أنه زبور داود عليه السلام وروى ذلك عن الشعبي *

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

والظاهر أنه اسم عربى بمعنى المزبور ، ولذا جوز تعاق (من بعد) به كما جوز تعلقه بكتبتنا ، وقال حمزة : هو اسم سريانى ، وأياما كان فاذا أريد منه الكتب كان اللام فيه للجنس أى كتبتنا فى جنس الزبور *

(أَنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ١٠٥) أخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم . وغيرهما عن ابن عباس أن المراد بالارض أرض الجنة ، قال الامام : ويؤيده قوله تعالى : (وأورثنا الأرض نتبوا من الجنة حيث نشاء) وإنما الارض التى يختص بها الصالحون لأنها لهم خلقت ، وغيرهم إذا حصلوا فيها فملئ وجه التبع وأن

الآية ذكرت عقيب ذكر الاعادة وليس بعد الاعادة أرض يستقر بها الصالحون ويبرز بها علمهم سوى أرض الجنة ، وروى هذا القول عن مجاهد . وابن جبير . وعكرمة . والسدي . وأبي العالية ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بها أرض الدنيا يرثها المؤمنون ويستولون عليها وهو قول السكبي وأيد بقوله تعالى : (ليستخلفنهم في الأرض) هـ

وأخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالى زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وأن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها ، وهذا وعد منه تعالى باظهار الدين وإعزاز أمته واستيلائهم على أكثر المعمورة التي يكثر تردد المسافرين اليها وإلا فمن الأرض ما لم يطأها المؤمنون كالأرض الشهيرة بالدنيا الجديدة وبالهند الغربي ، وإن قلنا بأن جميع ذلك يكون في حوزة المؤمنين أيام المهدي رضي الله تعالى عنه ونزول عيسى عليه السلام فلا حاجة إلى ما ذكر ، وقيل : المراد بها الأرض المقدسة ، وقيل : الشام ولعل بقاء الكفار وخدمهم في الأرض جميعها في آخر الزمان كما صحت به الأخبار لا يضر في هذه الوراثة لما أن بين استقلالهم في الأرض حينئذ وقيام الساعة زمنا يسيرا لا يعتد به وقد عد ذلك من المبادئ القريبة ليوم القيامة ، والأولى أن تفسر الأرض بأرض الجنة كما ذهب إليه الأكثر وهو أوفق بالمقام هـ ومن الغرائب قصة تفاؤل السلطان سليم بهذه الآية حين أضمر محاربه للغررى وبشارة ابن كلاله أخذا بما رمزت إليه الآية بملكه مصر في سنة كذا ووقوع الأمر بإبشروهي قصة شهيرة وذلك من الأمور الاتفاقية ومثله لا يعول عليه (إن في هذا) أي فيما ذكر في هذه السورة الكريمة من الأخبار والمواعظ البالغة والوعد والوعيد والبراهين القاطعة الدالة على التوحيد وصحة النبوة ، وقيل : الإشارة إلى القرآن كله (لبلاغاً) أي كفاية أو سبب بلوغ إلى البغية أو نفس البلوغ اليها على سبيل المبالغة (لقوم عابدين ١٠٦) أي لقوم همهمهم العبادة دون العادة ، وأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن أنهم الذين يصلون الصلوات الخمس بالجماعة هـ وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ذلك فقال : هي الصلوات الخمس في المسجد الحرام جماعة ، وضمير « هي » للعبادة المفهومة من « عابدين » وقال أبو هريرة . ومحمد بن كعب ومجاهد : هي الصلوات الخمس ولم يقيدوا بشيء ، وعن كعب الأخبار تفسيرها بصيام شهر رمضان و صلاة الخمس والظاهر العموم وأن ما ذكر من باب الاقتصار على بعض الأفراد لئلا يكتب (وما أرسلناك) بما ذكر وبأمثاله من الشرائع والأحكام وغير ذلك مما هو مناط لسعادة الدارين (لإرحمة للعالمين ١٠٧) استثناء من أعم العلل أي وما أرسلناك بما ذكر لعله من العلل إلا لترحم العالمين برسالك أو من أعم الأحوال أي وما أرسلناك في حال من الأحوال إلا حال كونك رحمة أو ذارحة أو راحمهم ببيان ما أرسلت به ، والظاهر أن المراد بالعالمين ما يشمل الكفار ، ووجه ذلك عليه أنه عليه الصلاة والسلام أرسل بما هو سبب لسعادة الدارين ومصلحة النشأتين إلا أن الكافر فوت على نفسه الانتفاع بذلك وأعرض لفساد استعداده عما هنالك ، فلا يضر ذلك في كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل رحمة بالنسبة إليه أيضا كما لا يضر في كون العين العذبة مثلا نافعة عدم انتفاع الكسلان بها لكسله وهذا ظاهر خلافا لمن ناقش فيه ، وهل يراد بالعالمين ما يشمل الملائكة عليهم السلام أيضا فيه خلاف مبني

على الخلاف في عموم بعثته ﷺ لهم ، فإذا قلنا بالعموم كارجحه من الشافعية البارزى. وتقى الدين السبكي والجلال المحلى في خصائصه ، ومن الخنابلة ابن تيمية . وابن حامد . وابن مفلح في كتاب الفروع ، ومن المالكية عبد الحق قلنا بشمول العالمين لهم هنا . وكونه ﷺ أرسل رحمة بالنسبة اليهم لأنه جاء عليه الصلاة والسلام أيضا بما فيه تكليفهم من الأوامر والنواهي وإن لم نعلم ما هنا ، ولا شك أن في امتثال المكلف ما كلف به نفعه وسعادته ، وإن قلنا بعدم العموم كما جزم به الحلبي . والبيهقي . والجلال المحلى في شرح جمع الجوامع . وزين الدين العراقي في نكته على ابن الصلاح من الشافعية . ومحمود بن حمزة في كتابه العجائب والغرائب من الحنفية بل نقل البرهان النسفي . والفخر الرازى 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 اليهم لأنهم وقفوا بواسطة إرساله عليه الصلاة والسلام على علوم جملة وأسرار عظيمة مما أودع في كتابه الذى فيه بناء ما كان وما يكون عبارة وإشارة وأى سعادة أعظم من التحلى بزينة العلم ؛ وكونهم عليهم السلام لا يحملون شيئا مما لم يذهب اليه أحد من المسلمين ، وقيل : لأنهم أظهر من فضلهم على لسانه الشريف ما أظهره .

وقال بعضهم : إن الرحمة في حق الكفار منهم بعثته ﷺ من الحسب والمسح والقذف والاستئصال ، واخرج ذلك الطبرانى . والبيهقى . وجماعة عن ابن عباس ، وذكر أنها في حق الملائكة عليهم السلام الأمان 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 فى القرآن بقوله سبحانه (ذى قوة عند ذى العرش مكين) وإذا صح هذا الحديث لزم القول بشمول العالمين للملائكة عليهم السلام إلا أن الجلال السيوطى ذكر فى تزيين الأرائك أنه لم يوقف له على اسناد ، وقيل المراد بالعالمين جميع الخلق فان العالم ما سوى الله تعالى وصفاته جل شأنه ، وجمع جمع العقلاء تغليباً للاشرف على غيره • وكونه ﷺ رحمة للجميع باعتبار أنه عليه الصلاة والسلام واسطة الفيض الالهى على الممكنات على حسب القوابل ، ولذا كان نوره ﷺ أول المخلوقات ، فى الخبر أول ما خلق الله تعالى نور نبيك يا جابر ، وجاء « الله تعالى المعطى وأنا القاسم » وللصوفية قدست أسرارهم فى هذا الفصل كلام فوق ذلك ، وفى مفتاح السعادة لابن القيم أنه لولا النبوات لم يكن فى العالم علم نافع البتة ولا عمل صالح ولا صلاح فى معيشة ولا قوام لمملكة ولكان الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التى يعدو بعضها على بعض ، وكل خير فى العالم فمن آثار النبوة وكل شر وقع فى العالم أو سيقع فسبب خفاء آثار النبوة ودروسها فالعالم جسده وروح النبوة ولا قيام للجسد بدون روحه ، ولهذا إذا انكسفت شمس النبوة من العالم ولم يبق فى الارض شيء من آثارها البتة انشقت سماؤه وانتشرت كواكبها وكورت شمسها وخسفت قمره ونسفت جباله وزلزات أرضه وأهلك من عليها فلا قيام للعالم الا بآثار النبوة اه ؛ وإذا سلم هذا علم منه بواسطة كونه ﷺ أكمل النبيين وما جاء به أجل مما جاؤا به عليهم السلام وان لم يكن فى الاصول 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 اُحد من الفضلاء كلام طويل فى هذه الآية الكريمة نقض فيه وأبرم ومنع وسلم ولا أرى له منشأ سوى قلة الاطلاع على الحق الحقيق بالاتباع ،

وأنت متى أخذت العناية بيدك بعد الاطلاع عاينه سهل عليك رده ولم يهولك هزله وجده ، والذي اختاره أنه **صلى الله عليه** إنما 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 ، وما هر 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 **صلى الله عليه** الذي أخرجه البيهقي في الدلائل عن أبي هريرة «إنما أنا رحمة مهداة» ولا يشين احتمال التعايل ما ذهب إليه الاشاعرة من عدم تعليل أفعاله عز وجل فان الماتريدي وكذا الحنابلة ذهبوا إلى خلافه وردوه بما لا مزيد عليه، على أنه لا مانع من أن يقال فيه كما قيل في سائر مآثره التعليل ووجود المانع هنا توهم محض فتدبر ؛ 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 مفرغاله نحو ما مررت إلا يزيد •

﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ ذهب جماعة إلى أن في الآية حصرين بناء على أن أنما المفتوحة تفيد ذلك كالمكسورة ، والأول لقصر الصفة على الموصوف والثاني لقصر الموصوف على الصفة فالثاني قصر فيه الله تعالى على الوجدانية والأول قصر فيه الوحي على الوجدانية ، والمعنى ما يوحى إلى إلا اختصاص الله تعالى بالوجدانية •

واعترض بأنه كيف يقصر الوحي على الوجدانية وقد أوحى إليه **صلى الله عليه** أمور كثيرة غير ذلك كالتكاليف والقصص ، 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 ، وكذا الكلام في القصر الثاني . وأنكر أبو حيان إفادة أنما المفتوحة 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 فاذا انقضى المقام القصر كما فيما نحن فيه انضم إلى التأكيد لكنه ليس بالوضع كما في المكسورة فقد جاء بما لا يحتمله كقوله تعالى : (وظن داود أنما فتناه) ولذا فسره الزمخشري بقوله ابتليناه لا محالة مع تصريحه بالحصر هنا ، نعم في توجيه القصر هنا بما سمعت من كونه قصر الله تعالى على الوجدانية ما سمعته في آخر سورة الكهف فتذكر •

وجوز في - ما - في «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 العبادة له تعالى وما أشرنا إليه أولى •

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

وتفريع الاستفهام هنا صريح في ثبوت الوحدانية بما ذكر ، وقول صاحب الكشف : إن الآية لا تصلح دليلا لذلك لأنه إنما يوحى إليه ﷺ ذلك مبرهنا لا على قانون الخطابة فاعل نزولها كان مصحوبا بالبرهان العقلي ليس بشيء لظهور أن التفريع على نفس هذا الموحى ، وكون نزوله مصحوبا بالبرهان العقلي والتفريع باعتباره غير ظاهر ﴿ فَاِنْ تَوَلَّوْا ﴾ عن الاسلام ولم يلتفتوا إلى ما يورجه ﴿ فَقُلْ ﴾ لهم ﴿ مَا اذنتكم ﴾ أى اعلمتكم 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 الثانى منهما مقدر كما أشير اليه . وقوله تعالى ﴿ عَلَى سَوَاء ﴾ 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 أعلمتكم به من وحدانية الله تعالى لقيام الأدلة عليها . وقيل ما أعلمهم 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 مقدرة أى أعلمتكم أى على سواء أى عدل واستقامة رأى بالبرهان الثبوتى وهذا خلاف المتبادر جداً • وفى الكشف أن قوله تعالى (اذنتكم) الخ استعارة تمثيلية شبه بين يديه وبين أعدائه هدنة فأحس بغدرهم فنبذ اليهم العهد وشهر النبد وأشاعه وآذنتهم جميعا بذلك وهو من الحسن بمكان ﴿ وَإِنْ أَدْرَى ﴾ أى ما أدرى ﴿ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ ۙ ﴾ ١٠٩ من غلبة المسلمين عليكم وظهور الدين أو الحشر مع كونه آتيا لا محالة ، والجملة في موضع نصب بأدرى . ولم يجيء التركيب أقرب ماتوعدون أم بعيد لرعاية الفواصل .

﴿ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ أى ما تجهرون به من الطعن في الاسلام وتكذيب الآيات التى من جملتها ما نطق بمجىء الموعود ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ۙ ﴾ ١١٠ من الاحن والاحقاد للمسلمين فيجازيكم عليه نقيرا وقطميرا ﴿ وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ ﴾ أى ما أدرى لعل تأخير جزائكم (١) استدراج لكم وزيادة في

افتانكم أو امتحان لكم لينظر كيف تعملون . وجملة (لعله) الخ في موضع المفعول على قياس ما تقدمه والكوفيون يجرون اهل مجرى هل في كرتها 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 لمظا وإن كانت لام الفعل ولا تفتح إلا بعامل . وأذكر ان مجاهد فتح هذه الياء •

(وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ۚ) أي وتمتع لكم وتأخير إلى أجل مقدر تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم البالغة ليكون ذلك حجة عليكم . وقيل المراد بالحين يوم بدر . وقيل يوم القياسة ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ﴾ حكاية لدعائه ﷺ . 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 بيدري أي تعذيبه •

وقرأ أبو جعفر (رب) بالضم على أنه منادى مفرد كما قال صاحب اللوامح ، وتعقبه بأن حذف حرف النداء من اسم الجنس شاذ بابه الشعر . وقال أبو حيان : إنه ليس بمنادى مفرد بل هو منادى مضاف إلى الياء حذف المضاف إليه وبني على الضم كقبل وبعد وذلك لغة حكاها سيوريه في المضاف إلى ياء المتكلم حال ندائه 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 وخبر •

وقرأت فرقة (أحكم) فعلا ماضيا ﴿ وَرَبَّنَا الرَّحْمَنُ ﴾ مبتدا وخبر أي كثير الرحمة على عباده . وقوله سبحانه ﴿ اَلْمُسْتَعَانُ ﴾ أي المطلوب منه العون خبر آخر للبتداء . وجوز كونه صفة للرحمن بناء على اجرائه مجرى العلم . وإضافة الرب فيما سبق إلى ضميره ﷺ خاصة لما أن الدعاء من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام كما أن إضافته هنا إلى ضمير الجمع المنتظم للدومنين أيضا لما أن الاستعانة من الوظائف العامة لهم •

(عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ۙ) 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 مما لا خير فيه فاستجاب الله عز وجل دعوة رسوله ﷺ فخبب آمالهم وغير أحوالهم ونصر أوليائه عليهم فاصابهم يوم بدر ما أصابهم ، والجملة اعتراض تذييلي ، قرر 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 خاتم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما يتعلق به . خاتمة لسورة الانبياء طيب كما قال الطيبي يتضوع منه مسك الختام •

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

وقال حمدون القصار : استعانة الخلق بالخلق كاستعانة المسجون بالمسجون (قلنا يانار كوني بردا وسلاما على ابراهيم) قال ابن عطاء : كان ذلك لسلامة قلب ابراهيم عليه السلام وخلوه من الالتفات إلى الأسباب وصحة

توكله على الله تعالى ، ولذا قال عليه السلام حين قال له جبريل عليه السلام : ألك حاجة؟ أما إليك فلا (ففهمناها سليمان) فيه إشارة إلى أن الفضل بيد الله تعالى يؤتیه من يشاء ولا تعلق له بالصغر والكبر فكم من صغير أفضل من كبير بكثير (وطلا آتينا حكما) قيل معرفة بأحكام الربوبية (وعلمنا) معرفة بأحكام العبودية (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) قيل كان عليه السلام يخلو في الكهف لذكره تعالى وتسيحه فيشاركه في ذلك الجبال ويسبحن معه ، وذكر بعضهم أن الجبال لكونها خالية عن صنع الخلق خالية بأنوار قدرة الحق يحب العاشقون الخلوة فيها ، ولذا تحنث ﷺ 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 ذكره وموضع ذكره ، وقال جعفر : كان ذلك منه عليه السلام استدعاء للجواب من الحق سبحانه ليسكن إليه ولم يكن شكوى وكيف يشكو المحب حبيبه وكل ما فعل المحبوب محبور 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 إنى كنت من الظالمين) أى حيث احتاج فى سرى أن أريد غيره ما أردت (وزكريا إذ نادى ربه رب لا تدركنى فردا وأنت خير الوارثين) قيل إنه عليه السلام أراد ولدا يصلح لأن يكون محملا لانشاء الأسرار الإلهية إليه فان العارف متى كان فردا غير واجد من يفشى إليه السر ضاق ذرعه (ويدعوننا رغبا ورهبا) قيل أى رغبة فينا ورهبة عما سوانا أو رغبة فى لقائنا ورهبة من الاحتجاب عنا (وكانوا لنا خاشعين) .

قال أبو يزيد : الخشوع خمود القلب عن الدعاوى ، وقيل الفناء تحت أذيال العظمة ورداد الكبرياء (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) أكثر الصوفية قدست أسرارهم على أن المراد من العالمين جميع الخلق وهو ﷺ رحمة لكل منهم إلا أن الحظوظ متفاوتة ويشترك الجميع فى أنه عليه الصلاة والسلام سبب لوجودهم بل قالوا : إن العالم كله مخلوق من نوره ﷺ ، وقد صرح بذلك الشيخ عبد الغنى النابلسى قدس سره فى 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 ييسر 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 كلها مكية ، وأخرج أبو جعفر النحاس عن مجاهد عن ابن عباس أنها مكية سوى ثلاث آيات (هذان خصمان) إلى تمام الآيات الثلاث فانها نزلت بالمدينة ، وفى رواية 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) فإنها مكيات ، والأصح القول بأنها مختلطة فيها مدني ومكي وإن اختلف في التعيين وهو قول الجمهور .
 وعدة آياتها ثمان وتسعون في الكوفي وسبع وتسعون في المكي وخمس وتسعون في البصري وأربع وتسعون في الشامي . ووجه مناسبتها للسورة التي قبلها ظاهر ، وجاء في فضلها ما أخرجه أحمد . وأبو داود . والترمذي . وابن مردويه . والبيهقي في سننه عن عقبة 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 يقرأهما . والروايات في أن فيها سجدين متعددة مذكورة في الدر المنثور ، نعم أخرج ابن أبي شيبة من طريق العريان المجاشعي عن ابن عباس قال : في الحج سجدة واحدة وهي الأولى كما جاء في رواية • (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ 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 فإن خطاب المشافهة لا يتناول من لم يكلف بعد وهو خاص بالمكافين الموجودين عند النزول خلافا للحنابلة وطائفة من السلفيين والفقهاء حيث ذهبوا إلى تناوله الجميع حقيقة ، ولا خلاف في دخول الإناث كما قال الآمدي 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 . والأشاعرة . والجمع الكثير من الحنفية . والمعتزلة إلى نفيه ، وذهبت الجنبلة . وابن داود . وشذوذ من الناس إلى إثباته ، والدخول هنا عندنا بطريق التغليب •

وزعم بعضهم أن الخطاب خاص بأهل مكة وإيس بذاك ، 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 التوقى عن الشرك ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المخاطبين لتأييد الأمر وتأکید إيجاب الامتثال به ترهيبا وترغيبا أى احذروا عقوبة مالك أمركم ومريكم ، وقوله تعالى :
 ﴿ إِن زَلْزَلَتِ السَّاعَةُ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾ (١) تعليل لموجب الأمر بذكر أمر هائل فان ملاحظة عظم ذلك وهوله وفضاعة ما هو من مباديه وقدماته من الأحوال والأهوال التي لا مارجأ منها سوى التدرع بلباس التقوى بما يوجب مزيد الاعتناء بلاسته وملازمته لاحالة. والزلزلة التحريك الشديد والازعاج العنيف بطريق التكرير بحيث يزيل الأشياء من مقارها ويخرجها عن مراكزها ، 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 :
 • يأسارق الليلة أهل الدار • وجوز أن تكون الإضافة على معنى في وقد أثبتنا بعضهم وقال به في الآية السابقة ، وهي عند بعض المذكورة في قوله تعالى : (إذا زلزلت الأرض زلزالها) وتكون على ما قيل عند النفخة 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 : لما نزلت (يا أيها الناس - إلى - وليكن عذاب الله شديداً) 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 وواحد إلى الجنة فانشأ المسلمون يقولون فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : قاربوا وسددوا وأبشروا فانها لم تكن نبوة قط إلا كان بين يديها جاهلية فتؤخذ العدة من الجاهلية فان تمت وإلا كملت من المنافقين وما مثلكم في الأمم إلا كمثل الرقعة 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 أسرارها إلا أن في كون تلك الزلزلة هي المراد هنا نظراً إذ لا يناسب ذلك كون الجملة تعليلاً 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 عروفاً تنتهي إلى جبل قاف وهي بيد ملك هناك فإذا أراد الله عز وجل أمراً أمره أن يحرك عروفاً فإذا حركه زلزلت الأرض .

وعند الفلاسفة أن البحار إذا احتبس في الأرض وعاظ بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحسانها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه فزلزلت الأرض ، وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الأرض فيخرج نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما إذا امتزجا امتزاجاً مقرباً إلى الدهنية ، وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة ، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالم وهبات في باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتزلزل به الأرض ، وقليلاً ما تتزلزل بسقوط قتل الجبال عليها لبعض الأسباب . 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 الفلاسفة في ذلك وهو لا يناهى القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم ، وهي على القول بانها يوم القيامة قال بعضهم : على حقيقتها أيضاً ، وقال آخرون : هي مجاز عن الأهوال والشدائد التي تكون في ذلك اليوم ، وفي التعبير عنها بالشئ إيدان بأن العقول قاصرة عن إدراك كنهها والعبارة ضيقة لا تحيط بها إلا على وجه الإبهام . وفي البحر أن إطلاق الشئ عليها مع أنه لم توجد بعد يدل على أنه يطلق على المعدوم ، ومن منع 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 بعظيم ، وقيل

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

بأخبار 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 ومعموله الظرف بالخبر ، وجملة (تذهل) على هذه الأوجه في موضع الحال من ضمير المفعول والعائد محذوف أي تذهل فيها ، والذهول شغل يورث حزنا ونسيانا ، والمرضعة هي التي في حال الإرضاع معلقة ثديها وهي بخلاف المرضع بلاهاه فانها التي من شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به ، وخص بهض نحاة الكوفة أم الصبي بمرضعة بالهاء والمستأجرة بمرضع ويرده قول الشاعر :

كمرضعة أولاد أخرى وضيعت بني بطنها هذا الضلال عن القصد

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

وقرى (تذهل) من الإذهال مبنيًا للفعول ، وقرأ ابن أبي عمير . واليماني (تذهل) منه مبنيًا للفاعل و «كل»

بالنصب أي يوم تذهل الزلزلة ، وقيل : الساعة كل مرضعة ﴿ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾ أي تلقى ذات جنين جنينها لغير 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 فانه 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 حملها كذا قيل . وتعقب بأن في دعوى تنصيص الحمل بما يحمل في البطن من الولد وان إطلاقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بحثا في البحر الحمل بالفتح ما كان في بطن أو على رأس شجرة •

وفي القاموس الحمل ما يحمل في البطن من الولد جمعه حمال وأحوال وحملت المرأة تحمل علق 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 أحوال وحمول وحمالاه ، وقيل : المتبادر وضع الجنين بأى عبارة كان التعبير إلا أن ذات حمل أبغ في التهويل من حامل أو حاملة لا شعاره بالصحبة 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 فليسلك الذهن اتساع • ﴿ وَتَرَى النَّاسَ ﴾ بفتح التاء والراء على خطاب كل واحد من المخاطبين بروية الزلزلة والاختلاف بالجمعية

والافراد لما أن المرئى فى الاول هى الزلزلة التى يشاهدها الجميع وفى الثانى 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 فى المرئى لافى الرأى باختلاف مشاعره لأن مداره حيثية رؤيته للزلزلة لا لغيرها كأنه قيل وتصير الناس سكارى الخ ، وإنما أوتر عليه ما فى 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 ، والاول أبانغ فى التهويل ، والرؤية بصرية و(الناس) مفعولها ، وقوله تعالى (سُكَّارَى) حال منه أى يراهم كل واحد مشاهرين للسكارى ، وقوله تعالى (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 تعالى (ترى الناس سكارى) على التشبيه يكون (وما هم بسكارى) بالمعنى المذكور مستغنى عنه ، ولا وجه لجملة حالا مؤكدة لمكان الواو ، وجوز أن يكون (ترى) بمعنى تظن فسكارى مفعول ثان ، وحينئذ يجوز أن يكون الكلام على التشبيه والجملة الاسمية فى موضع الحال المؤكدة ، ويجوز أن يكون على الحقيقة فلا تأكيد هنا ، وأمر افراد الخطاب وما فيه من المبالغة بحاله ، وأياما كان فالمراد فى قوله تعالى (وما هم بسكارى) استمرار النفي ، وأكيد بزيادة الباء للتنبية على أن ما هم فيه ليس من المعهود فى شئ . وإنما هو أمر لم يعهدوا قبله مثله ، وأشير إلى سببه بقوله تعالى ﴿ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ أى ان شدة عذابه تعالى تجعلهم كما ترى ، وهو استدراك على ما فى الاتصاف راجع إلى قوله تعالى (وما هم بسكارى) وزعم أبو حيان أنه استدراك عن مقدر 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 رضى الله تعالى عنهما (ترى) بضم التاء وكسر الراء أى ترى الزلزلة الخلق جميع الناس سكارى . وقرأ الزعفرانى (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 متعمد إلى ثلاثة مفاعيل كما فى البحر ، الأول الضمير المستتر وهو نائب الفاعل ، والثانى (الناس) والثالث (سكارى) وقرأ أبو هريرة . وابن نهيك (سكارى) بفتح السين فى الموضعين وهو جمع تكسير . واحده سكران ، وقال أبو حاتم : هى لغة تميم ، وأخرج الطبرانى . وغيره عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قرأ (سكرى) كعطشى فى الموضعين ، وكذلك روى أبو سعيد الخدرى وهى 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 العارسى : يصح أن يكون جمع سكر كزمنى وزمن ، وقد حكى سيديويه رجل سكر بمعنى سكران . وقرأ الحسن والأعرج . وأبو زرعة . وابن جبير والأعمش (سكرى) بضم السين فيهما ، قال الزمخشري : وهو غريب ، وقال أبو الفتح : هو اسم مفرد كالبشرى (٢ - ١٥ - ج - ١٧ - تفسير روح المعانى)

وبهذا أفقاني 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 (سكرى) بفتح السين (بسكرى) بضمها ، وعن ابن جبير (سكرى) بفتح السين من غير الف (بسكرى) بالضم والالف كما في قراءة الجمهور ، والخلاف في فعالى أهو جمع أو اسم جمع مشهور •

﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ نزلت كما أخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك رضي الله تعالى عنه في الضر بن الحرث وكان جدلاً يقول الملائكة عليهم السلام بنات الله سبحانه والقرآن أساطير الأولين ولا يقدر الله تعالى شأنه على أحياء من بلى وصارت تراباً ، وقيل في أبي جهل ، وقيل في أبي بن خلف وهي عامة في كل من تعاطى الجدل فيما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه من الصفات والأفعال ولا يرجع إلى علم ولا برهان ولا نصفه ، وخصوص السبب لا يخرجها عن العموم ، وكان ذكرها اثر بيان عظم شأن الساعة المنبئة عن البعث لبيان حال بعض المنكرين لها ، ومحل الجار الرفع على الابتداء إما بحمله على المعنى أو بتقدير ما يتماق 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 مالاخير فيه من الأباطيل ملبساً بالجهل ﴿ وَيَتَّبِعُ ﴾ فيما يتعاطاه من المجادلة أو في كل ما يأتى وما يندر من الأمور الباطلة التي من جملتها ذلك ﴿ كُلُّ شَيْطَانٍ مَرِيدٌ ﴾ متجرد للفساد معرى من الخير من قولهم : شجرة مرداء لا ورق لها ، ومنه قيل : رملة مرداء إذا لم تنبت شيئاً ، ومنه الأمر لتجرده عن الشعر ، وقال الزجاج : أصل المرید والمراد المرتفع الأملس وفيه معنى التجرد والتعري ، والمراد به إما إبليس وجنوده وأما رؤساء الكفرة الذين يدعون من دونهم إلى الكفر . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ويتبع) خفيفاً

﴿ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَانَّهُ يَضِلُّ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ ضمير (عليه) للشيطان وكذا الضمير المنصوب في (تولاه) والضمير في (فانه) والضميران المستتران في (يضلّه ويهديه) وضمير « أنه » للشأن وباقي الضمائر لمن . واختلف في إعراب الآية فقيل إن « أنه من تولاه » الخ نائب فاعل « كتب » والجملة في موضع الصفة الثانية لشيطان و « من » جزائية وجزاؤها محذوف و « فانه يضلّه » الخ عطف على « انه » مع ما في حيزها وما يتصل بها أى كتب على الشيطان أن الشأن من تولاه أى اتخذه ولياً وتبعه يهلك فانه يضلّه عن طريق الجنة وثوابها ويهديه إلى طريق السعير وعذابها ، والفاء لتفصيل الأهلاك 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 (أنه يضلّه) في تأويل مصدر خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والجملة خبر الموصول ، ودخول الفاء في خبره على التشبيه بالشرط أى كتب عليه أن الشأن من تولاه فشأنه أو فحق أنه يضلّه الخ . 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 - والأول أظهر - خبرها والضمير المستتر في « تولاه » لبعض الناس والضمير البارز لمن والجملة صلة أو صفة ، وقوله تعالى « فانه يضلّه » عطف على (أنه من تولاه) والمعنى ويتبع كل شيطان كتب عليه أنه هو الذي اتخذه بعد الناس وليا وانه يضل من اتخذه وايا فالأول كأنه توطئه للثاني أى يتبع شيطانا مختصا به مكتوبا عليه أنه وليه وأنه مضله فهو لا يبالو جهداً في إضلاله ، وهذا المعنى أبلغ من المعنى السابق على احتمال كون من جزائية لدلالته على أن لكل واحد من المجادلين واحداً من مردة 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 جعلت 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 يضلّه ، ويجوز أن يكون الهاء في أنه على هذا الوجه ضمير الشأن والمعنى أن هذا المجادل لكثرة جداله بالباطل واتباعه الشيطان صار اماما في الضلال لمن يتولاه فشأنه أن يضل من يتولاه انتهى، وعايه تكون جملة كتب الخ مستأنفة لاصفة لشيطان، والظاهر جعل ضمير (عليه) عائدا على الشيطان وهو المروى عن قتادة ، وأياما كان فكاتب بمعنى مضى وقدر ويجوز أن يكون على ظاهره ، وفي الكشاف أن المكتبة عليه مثل أى كأنما كتب عليه ذلك لظهوره في حاله ، ولا يخفى ما في (يهديه) من الاستعارة التمثيلية التكميلية • وقرىء (كتب) بمبني الفاعل أى كتب الله. وقرىء (فانه) بكسر الهمزة فالجملة خبر من أو جواب لها، وقرأ الأعمش والجمعني عن أبي عمرو (إنه فانه) بكسر الهمزة فيهما ووجهه 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 تضمن 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 تلقم المجادلين في البعث حجرا اثر الإشارة إلى ما يؤل إليه أمرهم ، واستظهر أن المراد بالناس هنا الكفرة المجادلون المذكورون للبعث، والتعبير عن اعتقادهم في حقه بالريب أى الشك مع أنهم جازمون بعدم امكانه اما للايدان بأن أقصى ما يمكن صدوره عنهم وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الارتياب في شأنه، وأما الجزم بعدم الامكان فنخرج من دائرة الاحتمال كما أن تنكيره وتصديره بكلمة الشك للاشعار بأن حقه أن يكون ضعيفا مشكوك الوقوع، وإما للتنبية على أن جرمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف الكمال وضوح دلائل الامكان ونهاية قوتها، وإنما لم يقل 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 ينافي اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابتهم به لا قوته وكثرته ، ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف وقع صفة للريب ، واستظهر أن المراد في ريب من امكان البعث لأنه الذي 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 الآتي (أن الله يبعث من في القبور) وفيه

تأمل قوله ، وقرأ الحسن (من البعث) بفتح العيز وهو لغة فيه كالجاب والطررد في الجاب والطررد عند البصريين ، وعند الكوفيين اسكان العين تخفيف وهو قياسى فى كل ما وسطه حرف حلق كالنهر والنهر والشعر والشعره وقوله تعالى ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ دليل جواب الشرط أو هو الجواب بتأويل أى وإن كنتم فى ريب من البعث فانظروا إلى مبدأ خالقكم ليزول ريبكم فإننا خلقناكم الخ ، وقيل: التقدير فاخبركم واعلمكم انا خلقناكم الخ وليس بذاك ، وخلقهم من تراب فى ضمن خلق آدم عليه السلام منه أو بخلق الاغذية التى يتكون منها المني منه وهى وإن تكونت من سائر العناصر معه إلا أنه أعظم الاجزاء على ما قيل فلذلك خصه بالذكر من بينها ، واختير الأول وجعل المعنى خالقناكم خلقا اجماليا من تراب ﴿ثُمَّ﴾ خلقناكم خلقا تفصيليا ﴿مِنْ نُطْفَةٍ﴾ أى مني من النطف بمعنى التقاطر ، وقال الراغب: النطفة الماء الصافى ويعبر بها عن ماء الرجل ، قيل والتخصيص على هذا مع أن الخالق من ماءين لأن معظم أجزاء الانسان مخلوق من ماء الرجل ، والحق أن النطفة كما يعبر بها عن مني الرجل يعبر بها عن المني مطلقا وكلام الراغب ليس ناصا فى نفي ذلك ، والظاهر أن المراد النطفة التى يخلق منها كل واحد بلا واسطة ، وقيل: المراد نطفة آدم عليه السلام وحكى ذلك عن النقاش وهو من البعد فى غاية هـ ﴿ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ أى قطعة من الدم جامدة متكونة من المني ﴿ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ﴾ أى قطعة من اللحم متكونة من العلقه وأصاها قطعة لحم بقدر ما يمضغ ﴿مُخَلَّقَةٍ﴾ بالجر صفة (مضغ) وكذا قوله تعالى ﴿وغير مخلقة﴾ . وقرأ ابن ابي عمير بالنصب فيهما على الحال من النكرة المتقدمة وهو قليل وقاسه سيويه ، والمشهور المتبادر أن المخلقة المستبينة الخالق أى مضغة مستبينة الخلق مصورة ومضغة لم يستبين خلقها وصورتها بعد ، والمراد تفصيل حال المضغة وكونها أو لا 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 المخلقة وإنما آخرت لكونها عدم ملكة ، وصيغة التفعيل لكثرة الاعضاء المختص كل منها بخلق وصورة ، وقيل : المخلقة المسواة للمساء من النقصان والعيب يقال خلق السواك والورد سواه وماسه وصخرة خلقاء أى لمساء وجبل أخلق أى أملس ، فالمعنى من نطفة مسواة لانقص فيها ولا عيب فى ابتداء خلقها ونطفة غير مسواة فيها عيب فالنطف التى يخلق منها الانسان متفاوتة منها ما هو كامل الخلقه أملس من العيوب ومنها ما هو على عكس ذلك فيتبع ذلك التفاوت تفاوت الناس فى خلقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتمامهم ونقصانهم ، وعن مجاهد . وقتادة . والشعبى . وأبو العالية . وعكرمة أن المخلقة التى تم لها مدة الحمل وتوارد عليها خالق بعد خلق وغير المخلقة التى لم يتم لها ذلك وسقطت ، واستدل له بما أخرجه الحكيم الترمذى فى نواذر الاصول . وابن جرير . وابن ابي حاتم عن ابن مسعود قال: النطفة إذا استقرت فى الرحم أخذها ملك الارحام بكفه فقال: يارب مخلقة أم غير مخلقة؟ فان قيل: غير مخلقة لم تكن نسمة وقدفها الرحم دما وإن قيل: مخلقة قال: يارب ذكر أم أنثى شقى أم سعيد ما الاجل وما الاثر وما الرزق وبأى ارض تموت؟ الخبر وهو فى حكم المرفوع ، والمراد أنهم خلقوا من جنس هذه النطفة الموصوفة بالتامة والساقطة لأنهم خلقوا من نطفة تامة وهى نطفة ساقطة إذ لا يتصور الخلق من النطفة الساقطة وهو ظاهر ، وكان التعرض على هذا لوصفها بما ذكر لتعظيم شأن القدرة وفى جعل كل واحدة من هذه المراتب مبدأ لخلق ما بعدها

من المراتب كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة الآية مز يد دلالة على عظم قدرته تعالى (لنبين لكم) متعلق بخلقنا، وترك المفعول لتفخيمه كما وكيفاً أي خلقناكم على هذا النمط البديع لنبين لكم ما لا يحصره العبارة من الحقائق والدقائق التي من جملتها أمر البعث فان من تأمل فيما ذكر من الخلق التدريجي جزم بأن من قدر على خلق البشر أولاً من تراب لم يذق ماء الحياة قط وانشائه على وجه مصحح لتوليد مثله مرة بعد أخرى بتصرفه في أطوار الخلق وتحويله من حال إلى حال مع ما بين تلك الاطوار والاحوال من المخالفة والتباين فهو قادر على اعادته بل هي أهون في القياس، وقد رتب بعضهم المفعول خاصاً أي لنبين لكم أمر البعث وليس بذلك، وأبعد جدا من زعم أن المعنى لنبين لكم أن التخايق اختيار من الفاعل المختار ولو لا ذلك ما صار بعض أفراد المضغة غير مخلوق، وقرأ ابن أبي عبلة (ايين) 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 أي ونقر في الارحام بعد ذلك ما نشاء أن نقره فيها إلى أجل مسمى هو وقت الوضع وأدناه ستة أشهر وأقصاه عندنا سنتان وعند الشافعي عليه الرحمة أربع سنين، وعن يعقوب انه قرأ (ونقر) بفتح النون وضم القاف من قررت الماء إذا صببته، وقرأ يحيى بن وثاب ما نشاء بكسر النون *

(ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ) أي من الارحام بعد اقراركم فيها عند تمام الاجل المسمى (طفلاً) حال من ضمير مخاطبين، والافراد إما باعتبار كل واحد منهم أو بارادة الجنس الصادق على الكثير أولاً لأنه مصدر فيستوى فيه الواحد وغيره كما قال المبرد أو لأن المراد طفلاً طفلاً فاخصر كما نقله الجلال السيوطي في الأشباه النحوية وقرأ عمر بن (شبة) يخرجكم بالياء (ثُمَّ لَتَبَلَّغُوا أَشَدَّكُمْ) أي كما في القوة والعقل والتمييز، وفي القاموس حتى يبلغ أشده ويضم أوله أي قوته وهو ما بين ثمانى عشرة سنة إلى ثلاثين واحد جاء على بناء الجمع كآك ولا نظير لها أو جمع لا واحد له من لفظه أو واحد شدة بالكسر مع أن فعلة لا تجمع على أفعال أي قياساً فلا يرد نعمة وأنعم أو شد ككلب وأكلب أو شد كذئب وأذؤب وماهما بمسوء عين بل قياس و (لتبغوا) ، قال العلامة: أبو السعود : علة لنخرجكم معطوف على علة أخرى مناسبة لها كأنه قيل ثم نخرجكم لتكبروا شيئاً فشيئاً ثم لتبغوا الخ ، وقيل علة لمحذوف والتقدير ثم نمهاكم لتبغوا الخ

وجوز العلامة الطيبي أن يكون التقدير (ثم لتبغوا أشدكم) كان ذلك الاقرار والاخراج ، وقيل إنه عطف على نبين ، وتعقبه العلامة بأنه مغل بجزالة النظم الكريم وجعله كغيره عطفاً عليه على قراءة (نقر). ونخرج بالنصب وهي قراءة المفضل . وأبي حاتم إلا أن الأول قرأ بالنون والثاني قرأ بالياء ، وكذا جعل الفعلين عطفاً عليه وقال: المعنى خلقناكم على التدريج المذكور لأمرين، أحدهما أن نبين شؤوننا، والثاني أن نقركم في الارحام ثم نخرجكم صغاراً ثم لتبغوا أشدكم ، وتقديم التبيين على ما بعده مع أن حصوله بالفعل بعد الكل الايدان بأنه غاية الغايات ومقصود بالذات، وإعادة اللام في (لتبغوا) مع تجر يدنقر (ونخرج) عنها اللاشعار باصالة البلوغ بالنسبة إلى الاقرار والاخراج اذ عليه يدور التكليف المؤدى إلى السعادة والشقاوة، وإيثار البلوغ مسنداً إلى مخاطبين على التبليغ مسنداً إليه تعالى كالأفعال السابقة لأنه المناسب لبيان حال اتصافهم بالكمال واستقلالهم

ببديئية الآثار والأفعال اه •

وما ذكره من عطف (ونقر) ونخرج. بالنصب على (نبيين) لم يرتضه الشيخ ابن الجاجب، قال في شرح المفصل: إنه مما يتعذر فيه النصب اذ لو نصب عطا على (نبيين) ضعف المعنى اذ اللام في انبين للتعايل لما تقدم والمقدم سبب للتبيين فلو عطف (ونقر) عليه لكان داخلا في مسببية (انا خلقناكم) الخ وخلقهم من قراب ثم ماتلاه لا يصلح سببا للاقرار في الأرحام، وقال الزجاج: لا يجوز في (ونقر) الا الرفع ولا يجوز أن يكون معناه فعلنا ذلك لنقر في الأرحام لأن الله تعالى لم يخلق الأنام ليقرهم 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 وماتلاه من مقدماته صح ادخاله في التعايل، وما ذكره من أن العطف على نبيين على قراءة الرفع محل بجزالة النظم الكريم فالظاهر أنه تعريض بالرمحشري حيث جعل العطف على ذلك، وقال فان قلت: كيف يصح عطف «لتبلغوا أشدكم» على (نبيين) ولا طباق قلت الطابق حاصل لأن قوله تعالى (ونقر) قرين للتعايل ومقارنته له والتباسه به ينزلانه منزلة نفسه فهو راجع من هذه الجهة الى متانة القراءة بالنصب اه. وفيه ما يوصى الى أن قراءة النصب أوضح كما أنها آتية، ولم يرتض ذلك المحققون في 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 (نبيين) الا بعد أن قدم عليه (ونقر) ثم نخرج مجعولا (نقر) عطا على (انا خلقناكم) والعدول الى المضارع لتصوير الحال والدلالة على زيادة الاختصاص فالطابق حاصل لفظا ومعنى مع أن في الفصل بين العائتين من النكتة ما لا يخفى على ذي لب حسن موقعها بعد التأمل، وكذلك في الايتان ثم في قوله سبحانه «ثم لتبلغوا» دلالة على أنه الغرض الاصيل الذي خاق الانسان له وهو ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ولما كانت الاوائل في الدلالة على البعث أظهر قدم قوله تعالى «نبيين» على الاقرار والاخراج اه.

ويعلم منه ما في قول العلامة: إن عطف «لتبلغوا» الخ على «نبيين» محل بجزالة النظم الكريم وأنه لا يتعين الاستئناف في «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 الحقيقي بان تكون مقصودة من الانشاء لكن منهم من لا يصل اليها فيحضر ومنهم من يجاوزها فيحقر أي منكم من يموت قبل بلوغ الأشد ﴿وَمَنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ﴾ أي أرده وأدناه، والمراد يرد الى مثل زمن الطفولية ﴿لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدَ عِلْمٍ﴾ أي علم كثير ﴿شَيْئًا﴾ أي شيئا من الاشياء أو شيئا من العلم، واللام متعلقة بيردوهي لام العاقبة والمراد المبالغة في اتقاص علمه وانتكاس حاله وليس لزمان ذلك الرد حد محدود بل هو مختلف باختلاف الأمزجة على ما في البحر وإيراد الرد والتوفي على صيغة المبني للفعول للجري على سنن الكبرياء لتعين الفاعل كما في ارشاد العقل السليم، وفي شرح الكشاف للطبي بعد تجويز أن يكون (ثم لتبلغوا) بتقدير (ثم لتبلغوا) كان ذلك الاقرار والاخراج أن فائدة ذلك الايدان بأن بلوغ الأشد أفضل الأحوال والاخراج أبعدها والرد إلى أردل العمر

أسوؤها وتغيير العبارة لذلك ومن ثم نسب الاخراج إلى ذاته تعالى المقدسة وحذف المعمل في الثاني ولم ينسب الثالث إلى فاعله وسلب فيه ما أثبت للانسان في تلك الحالة من اتصافه بالعلم والقدرة المومي. إليه بالأشد كأنه قيل ثم يخرجكم من تلك الأطوار الخسية طفلا انشاء غريبا كما قال سبحانه (فتبارك الله أحسن الخالقين) ثم لتباغوا أشدكم دبر ذلك التدبير العجيب لأنه أو ان رسوخ العلم والمعرفة والتمكن من العمل المقصودين من الانشاء ثم يميتمكم أو يردكم إلى أرذل العمر الذي يسلب فيه العلم والقدرة على العمل اه *

ويفهم منه جواز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى بعد بلوغ الأشد، ومن الناس من جوز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى عند البلوغ، وقيل: إن ذلك يجعل الجملة حالية ومن صيغة المضارع وهو كما ترى. وقرىء (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 (إنا خلقناكم) وهي حجة آفاقية وما تقدم حجة نفسية والخطاب لكل أحد من تنأتى منه الرؤية، وقيل: للمجادل، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار وهي بصرية لاعلمية كما قيل، و(هامدة) حال من (الارض) أي مية يابسة يقال همدت الأرض إذا يبست ودرست وحمد 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 يعمه وماء العيون والانهار وظاهر الانزال يقتضى الأول ﴿ اهْتَزَّتْ ﴾ تحرك نباتها فالاسناد مجازى أو تخلخات وانفصل بعض أجزائها عن بعض لأجل خروج النبات وحمل الاهتزاز على الحركة في الكيف بعيد ﴿ وَرَبَّتْ ﴾ ازدادت وانتفخت لما يتداخلها من الماء والنبات ه

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 أن الأرض بالماء تتناول وتعلو ﴿ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ ﴾ أي صنف ﴿ بِرَبِّجْ ه ﴾ حسن سار للناظر ﴿ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ كلام مستأنف جرى به اثر تحقيق حقيقة البعث وإقامة البرهان عليه على أتم وجه ابيان 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 اتيان الساعة والبعث من أسباب تلك الآثار العجيبة المعلومه 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 الجزم بتحقيق المسبب مما يقضى بطلانه بديهية العقول فذلك إشارة إلى خلق الانسان على أطوار مختلفة وما معه والافراد باعتبار المذكور وما فيه من معنى البعد للايدان ببعد منزلته في الكمال وهو

مبتدأ خبره الجار والمجرور، والمراد بالحق هو الثابت الذي يحق ثبوته لا محالة لكونه لذاته لا الثابت مطلقاً فوجه الحصر ظاهر أى ما ذكر من الصنع البديع حاصل بسبب أنه تعالى هو الحق وحده في ذاته وصفاته وأفعاله المحقق لما سواه من الأشياء (وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى) أى شأنه وعادته تعالى شأنه إحياء الموتى، وحاصله أنه تعالى قادر على إحيائها بدءاً 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) أى البالغ فى القدرة وإلا لما أوجد هذه الموجودات الفاتنة للحصر التى من جعلتها ماذكر، وتخصيص إحياء الموتى بالذكر مع كونه من جملة الأشياء المقدور عليها للتصريح بما فيه النزاع والدفع فى محور المنكرين، وتقديمه لإبراز 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) لكن لا من حيث أن إتيان الساعة وبعث من فى القبور مؤثران فيما ذكر من أفعاله تعالى تأثير القدرة فيها بل من حيث أن كلاهما بسبب داع له عز وجل بموجب رأفته بالعباد المبنية على الحكم البالغة إلى ما ذكر من خلقهم ومن إحياء الأرض الميتة على نمط بديع صالح للاستشهاد به على أماكنهما إيتاءهما فى ذلك ويستدلوا به عليه أو على وقوعهما ويصدقوا بذلك لينالوا السعادة الأبدية ولولا ذلك لما فعل بل لما خلق العالم رأساً، وهذا كالترى من أحكام حقيقته تعالى فى أفعاله وإبتنائها على الحكم الباهرة كما أن ما قبله من أحكام حقيقته تعالى فى صفاته وكونها فى غاية الكمال، هذا ما اختاره العلامة أبو السعود فى تفسير ذلك وهو مما يميل إليه الطبع السليم، وجعل صاحب الكشاف الإشارة إلى ما ذكر أيضاً لإلانه بحسب الظاهر جعل إتيان الساعة وبعث من فى القبور حيث إن ذلك من روادف الحكمة كناية عنها فكان الأصل ذلك حاصل بسبب أن الله تعالى هو الحق الثابت الموجود وأنه قادر على إحياء الموتى وعلى كل مقدور وأنه حكيم فاكتمى بمقتضى الحكمة عن الوصف بالحكمة لما فى الكناية من النكتة خصوصاً والكلام مع منكرى البعث للدفع فى محورهم ولا يخلو عن بعد، ونقل النيسابورى عبارة الكشاف واعتراضها بما لا يخفى رده وأبدى وجهها فى الآية ذكر أنه مما لم يخطر لغيره وربما أن يكون صواباً وهو مع اقتضائه حمل الباء على ما يعم السببية الفاعلية والسببية الغائية مما لا يخفى ما فيه، وقيل : ذلك إشارة إلى ما ذكر إلا أن قوله تعالى (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ) الخ ليس معطوفاً على المجرور بالباء ولا دخلاً فى حيز السببية بل هو خبر والمبتدأ محذوف لفهم المعنى والتقدير والامر أن الساعة آتية الخ، وعليه اقتصر أبو حيان وفيه قطع للكلام عن الانتظام، وقيل : ذلك إشارة إلى ما ذكر إلا أن الباء صلة لكون خاص وليست سببية أى مشعر بأن الله هو الحق الخ، وفيه أنه لا قرينة على هذا الكون الخاص

وقيل : المعنى ذلك ليعلموا أن الله هو الحق الخ ، وفيه تلويح ما إلى معنى الحديث القدسي المشهور على الالسنه وفي كتب الصوفية وإن لم يثبت عند المحدثين وهو « كنت كنزا مخفيا 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 أي فعلنا ذلك بأن الخ . وأبو علي اقتصر على القول بأنه مرفوع على الابتداء والجار والمجرور خبره ؛ وقال : لا يجوز غير ذلك وكأنه عني بالغير ما ذكر ، وما نقله العكبري من أنه خبر لمبتدأ محذوف أي الأمر ذلك والحق الجواز إلا أنه خلاف الظاهر جدا ، ثم أن المراد من الساعة قيل يوم القيامة المشتمل على النشر والحشر وغيرهما ، وقال سعدى جلي : المراد بها هنا فناء 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 يحيي 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 أي الواجب الوجود لذاته لما شوهد بعض الممكنات من الانسان والنبات وغيرها والتالي باطل ضرورة فالله تعالى هو الحق ، ودليل الملازمة برهان التمانع ، واستنتاج الثانية بأنه لو لم يكن سبحانه قادرا على احياء الموتى لما طور الانسان في أطوار مختلفة حتى جعله حيا وأنزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها والتالي باطل ضرورة أن الخصم لا ينكر أنه تعالى احيى الانسان وأحيا الارض فالله تعالى 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 الممتنعات فاذا ثبت أنه سبحانه قادر عليه بما سبق ثبت أنه تعالى قادر على سائر الممكنات بالطريق الأولى . واستنتاج الرابعة بأن الساعة أمر ممكن وعد الصادق باتيانها وكل أمر ممكن وعد الصادق باتيانها فهو آت فالساعة آتية أما أن الساعة أمر ممكن فلانه لا يلزم من فرض وقوعها محال وأما أنها وعد الصادق باتيانها فالآيات القرآنية المتحدى بها وأما أن كل أمر ممكن وعد الصادق باتيانها فهو آت فلاستحالة الكذب ، 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 يحيي 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 تذهل 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 إلا أنه لو كان مرادهم لكان 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 ذكر ثانياً إلا أنه يرد عليه أن المتبادر من كلامهم كون كل من النتائج المذكوراً صريحاً، ولا شك أن التقوى واجبة عليكم ليس المذكوراً كذلك وإنما المذكور ما يدل عليه في الجملة وهو أيضاً ليس بقضية كما لا يخفى، وقد تكلم بعض الناس لبيان ذلك غير ما ذكرنا رأينا ترك ذكره أولى فتأمل •

(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ) نزلت على ماروي عن محمد بن كعب في الاخنس بن شريق؛ وعلى ماروي عن ابن عباس في أبي جهل، وعلى ما ذهب إليه جمع في النضر كآية السابقة فإذا اتحد المجادل في الآيتين فالتكرار مبالغته في الذم أول لكون كل من الآيتين مشتملة على زيادة ليست في الاخرى، وقال ابن عطية: كررت الآية على جهة التوبيخ فكانه 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 للتاريخ 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 الاولى، والمراد بالعلم العلم الضروري بأن المراد بالهدى في قوله تعالى ﴿وَلَا هُدًى﴾ الاستدلال والنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة ﴿وَلَا كِتَابٌ مُنِيرٌ﴾ وحي مظهر للحق أي يجادل في شأنه تعالى شأنه من غير تمسك بمقدمة ضرورية ولا بحجة ولا ببرهان سمعي •

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

وقرأ الحسن (عطفه) بفتح العين أي مانعاً لتعطفه وترجمه ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ متعلق بيجادل علة له فان غرضه من الجدل الاضلال عن سبيله تعالى وإن لم يعترف بأنه اضرار، وجوز أبو البقاء تعلقه بثاني وليس بذلك، والمراد بالاضلال إما الاخراج من الهدى إلى الضلال فالمفعول من يجادله من المؤمنين أو الناس جميعاً بتغليب المؤمنين على غيرهم واما التثنية على الضلال أو الزيادة عليه مجازاً فالمفعول هم الكفرة خاصة •

وقرأ مجاهد. وأهل مكة. وأبو عمرو في رواية (ليضل) بفتح الياء أي ليضل في نفسه، والتعبير بصيغة المضارع مع أنه لم يكن مهتدياً لجعل تمكنه من الهدى كالهدي لكونه هدى بالقوة، ويجوز أن يراد ليستمر على الضلال أو ليزيد ضلاله، وقيل: إن ذلك لجعل ضلاله الأول كاضلال، وأياماً كان فاللام للمعاينة ﴿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 والأول أظهر أي ثابت له في الدنيا بسبب ما فعله ذل وهوان، والمراد به عند القائلين بأن هذا المجادل النضر أو أبو جهل ما أصابه يوم بدر، ومن عمم - وهو الأولى - جملة على ذم المؤمنين إياه وإخامهم له عند البحث وعدم ادلائه بحجة أصلاً أو على هذا مع ما يناله من النكال كالقتل لكن بالنسبة إلى بعض الافراد •

(وَنُذِقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ) أي النار البالغة في الاحراق، والاضافة على ما قيل من إضافة المسبب إلى السبب، وفسر الحريق أيضاً 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) بهمزة المتكلم هـ
 ﴿ ذَلِك ﴾ أى ما ذكر من ثبوت الخزي له في الدنيا وإذاعة عذاب الحريق في الآخرة، وما فيه من معنى
 البعد للايدان بكونه في الغاية القاصية من الهول والفضاعة، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ بِمَا قَدَّمْتِ يَدَاكَ ﴾
 أى بسبب ما اكتسبته من الكفر والمعاصي، وإسناده إلى يديه لما أن الاكتساب عادة يكون بالأيدى، وجوز
 أن يكون ذلك خبراً لمبتدأ محذوف أى الأمر ذلك وأنت يكون مفعولاً لفعل محذوف أى فعلنا ذلك الخ
 وهو خلاف الظاهر، والجملة استئناف لا محل لها من الاعراب، وجوز أن تكون في محل نصب مفعولة لقول
 محذوف وقع حالاً أى قائلين أو مقولاً له ذلك الخ، وعلى الأول يكون في الكلام التفات لتأكيد الوعيد
 وتشديد التهديد ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ۝ ١ ﴾ الظاهر أنه عطف على ما وبه قال بعضهم، وفائدته الدلالة
 على أن سببية ما اقترفوه من الذنوب لعذابهم مقيدة بانضمام انتفاء ظلمه تعالى إليه إذ لو لاه 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 فجاء بهذا لرفع الاحتمال الثاني وتعيين الأول للسببية لرفع احتمال أن لا يعذبهم بذنوبهم لأنه
 جائز بل بعض الآيات تدل على وقوعه في حق بعض العصاة، ومرجع ذلك في الآخرة إلى تقرير الكفر
 وتبكيتهم 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 بمعذب لعبيده من غير ذنب من قبلهم، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبلها، وقال في العطف:
 للدلالة على أن سببية الخ أنه ليس بسديد لما أن إمكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون
 تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج إلى اعتبار عدده معه، نعم لو كان المدعى كون جميع
 تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لا احتياج إلى ذلك انتهى • وتعقب قوله: إن إمكان الخ بأن الكلام ليس
 في منافاة ذنوبك الأمرين بحسب ذاتها 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 ركيزك جداً، وتعقب
 أيضاً بغير ذلك، والقول بالاعتراض وإن كان لا يخلو 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 تقر من قاعدة أهل السنة
 لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم وصيغة المبالغة لتأكيد
 هذا المعنى بابرز ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم، وقيل: هي 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 وتقديمه كما قالوه في القيود الواقعة مع النفي، وجعله قيداً في التقدير لأنه بمعنى ليس بذى ظلم عظيم أو
 كثير تكلف لا نظير له، وقيل: إن ظلماً للنسبة أى ليس بذى ظلم ولا يختص ذلك بصيغة فاعل فقد جاء

• وليست بنى ربح وليست بذبال • وقيل غير ذلك •

(وَمَنْ النَّاسَ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ) شروع في حال المذنبين أي ومنهم من يعبده تعالى كأننا على طرف من الدين لا ثبات له به كالذي يكون في طرف الجيش فان احس بظفر قر والا فرفى الكلام استعارة تمثيلية، وقوله تعالى (فَاِنْ اَصَابَهُ خَيْرٌ) الخ تفسير لذلك ويان لوجه الشبه، والمراد من الخير الخير الدنيوى كالرخاء والعافية والولد اى ان اصابه ما يشتهى (اطمأن به) اى ثبت على ما كان عليه ظاهراً لانه اطمأن به اطمئنان المؤمنين الذين لا يزحزحهم عاصف ولا يذنبهم عاطف (وَاِنْ اَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ) اى شىء يفتن به من مكروه يعتره في نفسه أو أهله أو ماله (اَنْقَابَ عَلَىٰ وُجُوهِهِ) اى مستولياً على الجهة التى يواجهها غير ملتفت يميناً وشمالاً ولا مبال بما يستقبله من حرار وجمال، وهو معنى قوله في الكشف: طار على وجهه وجعله في الكشف كناية عن الهزيمة، وقيل هو ههنا عبارة عن القلق لانه في مقابلة اطمأن، وايا ما 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 فاذا ولدت امرأته غلاماً ونتجت خيله قال: هذا دين صالح وان لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال: هذا دين سوء، وأخرج ابن مردويه عن أبى سعيد قال : أسلم رجل من اليهود فذهب بصره وماله وولده فتشام من الاسلام فاتى النبي ﷺ فقال : أقتلنى فقال : عليه الصلاة والسلام : إن الاسلام لا يقال فقال : لم أصب من دينى هذا خيراً ذهب بصرى ومالى ومات ولدى فقال ﷺ : يا يهودى 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 (خَسِرَ 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 فاته ما يسره فيهما •

وقرأ مجاهد . وحמיד . والأعرج . وابن محيصن من طريق الزعفرانى . وقعنّب . والجحدري . وابن قسّم «خاسر» بزنة فاعل منصوباً على الحال لان اضافته لفظية، وقرى «خاسر» بالرفع على أنه فاعل «انقلب» وفيه وضع الظاهر موضع المضمّر ليفيد تعليل انقلابه بخسرانه، وقيل : انه من التجريد ففيه مبالغة، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف اى هو خاسر، والجملة واردة على الذم والشم (ذَلِكَ) اى ما ذكر من الخسران، وما فيه من معنى البعد للايدان بكونه في غاية ما يكون، وقيل ان أداة البعد لكون المشار اليه غير مذكور صريحاً (هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) اى الواضح كونه خسراناً لا غير (يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ) قيل استئناف ناع عليه بعض قبائحه، وقيل استئناف مبين لعظم الخسران، ويجوز أن يكون حالاً من فاعل «انقلب» وما تقدمه اعتراض، وايا ما كان فهو يبعد كون الآية في أحد من اليهود لانهم لا يدعون الاصنام وان اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله •

والظاهر أن المدعو الاصنام لمكان - ما - في قوله تعالى (مَا لَّا يَضُرُّهُ وَمَا لَّا يَنْفَعُهُ) والمراد بالدعاء العبادة

أى يعبد متجاوزا عبادة الله تعالى مالا يضره إن لم يعبده ومالا ينفعه إذا عبده، وجوز أن يراد بالدعاء النداء أى ينادى لأجل تخليصه مما أصابه من الفتنة جهادا ليس من شأنه الضر والنفع، ويلوح بكون المراد جهادا كذلك كما في إرشاد العقل السليم تكرر كلمة ما ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى الدعاء ﴿ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ ١٢ ﴾ عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعده في التيه ضالا عن الطريق ٥

﴿ يَدْعُوا مَنْ ضَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ ﴾ استئناف يبين ما آل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيداً مع ازاحة ما عسى أن يتوهم من نفي الضرر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التسبب أيضا فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنتره :

يدعون عنتره الرماح كأنها أشيطان يثر في لبان الأدم

واللام داخله في الجملة الواقعة مقولاله وهى لام الابتداء ومن مبتدأ و(ضرة أقرب) مبتدأ وخبر والجملة صلة له، وقوله تعالى: ﴿ لَبِئْسَ المَوْلَى وَ لَبِئْسَ العَشِيرُ ١٣ ﴾ جواب قسم مقدر واللام فيه جوابية وجملة القسم وجوابه خبر (من) أى يقول الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضرره بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثراً كما كان يتوقعه منه من النفع لمن ضره أقرب تحقفاً من نفعه: والله لبئس الذى يتخذ ناصرأ ولبئس الذى يعاشر ويخالط فكيف، وهو ضرر محض عار عن النفع بالكيفية، وفي هذا من المبالغة في تقبيح حال الصنم والامعان في ذمه مالا يخفى، وهو سر إيثار من على ما وإيراد صيغة التفضيل، وهذا الوجه من الاعراب اختاره السجاوندى والمعنى عليه مما لا إشكال فيه ٥

وقد ذهب إليه أيضا جار الله، وجوز أن يكون (يدعو) هنا إعادة ليدعو السابق تأكيده له وتمهيدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده لإثريان سوء حال عبادته بقوله تعالى (ذلك هو الضلال البعيد) كأنه قيل من جهته سبحانه بعد ذكر عبادة الكافر ما لا يضره ولا ينفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا 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 التوقعي، قيل ولهذا الاثبات عبر بمن فان الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء، وفي إرشاد العقل السليم أن يراد كلمة من وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك اخبارا من جهته سبحانه عن سوء حال معبود الكفرة للتهكم به. ولا مانع عندي أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للمبالغة في تقبيح حال الصنم والامعان في ذمه ٥

واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكدة عن توكيده ولا سيما في التوكيد اللفظي، وقال الأخفش: إن (يدعو) بمعنى يقول واللام للابتداء ومن موصول مبتدأ صلته الجملة بهده وخبره محذوف تقديره اله أو الهى، والجملة محكية بالقول. واعترض بأنه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا يعتقد فيها أن الأوثان ضرها أقرب من نفعها ٥ وأجيب بان المراد انكار قولهم بالوهية الأوثان إلا أن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهكم. نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالى (لبئس المولى ولبئس العشير) أدل عليه، ومع هذا لا يخفى بعد هذا الوجه، وقيل (يدعو) مضمن معنى يزعم وهى ملحقة بأفعال القلوب لتكون الزعم قولاً مع اعتقاد. واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن

مبتدأ وخبرها محذوف كما في الوجه السابق ، والجملة في محل نصب يَدْعُو، وإلى هـ هذا الوجه أشار الفارسي ولا يخفى عليك ما فيه هـ

وقال الفراء : إن اللام دخلت في غير موضعها والتقدير يدعو من أضره أقرب من نفعه فن في محل نصب يدعو . وتعقبه أبو حيان وغيره بأنه بعيد لأن ما في صلة الموصول لا يتقدم على الموصول ، وقال ابن الحاجب : قيل اللام زائدة للتوكيد ومن مفعول يدعو وليس بشيء لأن اللام المفتوحة لا تزداد بين الفعل ومفعوله لكن قوى القول بالزيادة هنا بقراءة عبدالله (يدعو) من ضره باسقاط اللام ، وقيل (يدعو) بمعنى يسمو (ومن) مفعوله الأول ومفعوله الثاني محذوف أي الها، ولا يخفى عليك ما فيه ، وقيل إن يدعو ليست عاملة فيما بعدها وإنما هي عاملة في ذلك قبلها وهو موصول بمعنى الذي ، ونقل هذا عن الفارسي أيضا، وهو على بعده لا يصح إلا على قول الكوفيين إذ يجيزون في اسم الإشارة مطلقا أن يكون موصولا، وأما البصريون فلا يجيزون إلا في ذا بشرط أن يتقدمها الاستفهام بما أو هن ، وقيل هي عاملة في ضمير محذوف راجع إلى ذلك أي يدعوه ، والجملة في موضع الحال والتقدير (ذلك هو الضلال البعيد) مدعوا وفيه مع بعده أن (يدعو) لا يقدر بمدعوا وإنما يقدر بداعيا والذي يقدر بمدعوا إنما هو يدعى المبني للمفعول ، وقيل (يدعو) عطف على يدعو الأول وأسقط حرف العطف لقصد تعداد أحوال ذلك المذبذب واللام زائدة و (من) مفعول (يدعو) وهي واقعة على العاقل والدعاء في الموضعين أما بمعنى العبادة وأما بمعنى النداء ، والمراد ما بيان حال طائفة منهم على معنى أنهم تارة يدعون مالا يضرو ولا ينفع وتارة يدعون من ضره أقرب من نفعه ، وأما بيان حال الجنس باعتبار ما تحته على معنى أن منهم من يدعو مالا يضرو ولا ينفع ومنهم من يدعو من ضره أقرب من نفعه وهو كما ترى ، وبالجملة أحسن الوجوه وأرطاه

(إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) استئناف لبيان كمال حسن حال المؤمنين العابدين له تعالى وأنه تعالى يتفضل عليهم بالنعيم الدائم اثر بيان غاية سوء حال الكفرة هـ وجملة (تجري) الخ صفة لجنات فان أريد بها الأشجار المتكاثفة السائرة لما تحتها فجر بيان الأنهار من تحتها ظاهر، وان أريد بها الأرض فلا بد من تقدير مضاف أي من تحت أشجارها وان جعلت عبارة عن مجموع الأرض والأشجار فاعتبار التحتية بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لاطلاق اسم الجنة على الكل كما في ارشاد العقل السليم وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) تعليل لما قبله وتقرير بطريق التحقيق أي هو تعالى يفعل البتة كل ما يريد من الأفعال المتقنة اللائقة المبنية على الحكم الرائقة التي من جملتها اثابة من آمن به وصدق برسوله ﷺ وعقاب من كفر به وكذب برسوله عليه الصلاة والسلام هـ

(مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) الضمير في (ينصره) لرسول الله ﷺ على ما روى عن ابن عباس . والكلي ومقاتل والضحاك . وقتادة . وابن زيد . والسدي . واختاره الفراء . والزجاج كأنه لما ذكر 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 مشايبه وعمم خسارهم في الدارين ذكر في مقابلهم المؤمنين وأتبعه ذكر المجادل عنهم وعن دين الله تعالى بالتى هي أحسن وهو رسوله عليه الصلاة والسلام ، وبالغ في كونه منصورا بما لا مزيد عليه ، واختصر الكلام دلالة على أنه ﷺ العلم الذي لا يشقبه وأن الكلام

فيه وله ومعه 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 يغيظه ذلك من أعاديه وحساده ويظن أن لن يفعله تعالى بسبب مدافعته ببعض الأمور ومباشرة ما يرده من المكاييد فليبالغ في استفراغ المجهود وليتجاوز في الجد كل حد معهود فقصارى أمره خيبة مساعيه وعقم مقدماته ومباديه وبقائه ما يغيظ على حاله ودوام شجوه وبإياله ، وقد وضع مقام هذا الجزاء .

قوله سبحانه ﴿ فليمدد بسبب ﴾ الخ أى فليمدد جبلا ﴿ إلى السماء ﴾ أى إلى سقف بيته كما أخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن الضحاك ﴿ ثم ليقطع ﴾ أى ليختنق كما فسره بذلك ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من قطع اذا اختنق كان أصله قطع نفسه بفتح تحتين أو أجله ثم ترك المفعول نسيا منسيا فصار بمعنى اختنق لازم خنقه ، 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 يذهب ما يغيظه ﴾ تقدير النظر وتصويره والا فبعد الاختناق لا يتأتى منه ذلك أى فليقدر في نفسه النظر هل يذهب كيد غيظه أو الذى يغيظه من النصر ، ويجوز أن يراد فلينظر الآن أنه ان فعل ذلك هل يذهب ما يغيظه ، 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 أتى بغاية ما يقدر عليه وذلك الفعل غاية ما يقدر عليه ذلك العدو الحسود ، ونقل عن ابن زيد أن المعنى فليمدد جبلا إلى السماء المظلة وليصعد عليه ثم ليقطع الوحي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : ليقطع المسافة حتى يباغ عنان السماء فيجهد في دفع نصره عليه الصلاة والسلام النازل من جهتها . وتعقبه المولى أبو السعود بأنه يأباه مساق النظم الكريم بيان أن الأمور المقروضة على تقدير وقوعها وتحققها بمعزل من اذهاب ما يغيظه ، ومن البين أن لا معنى لفرض وقوع الأمور الممتنعة وترتيب الأمر بالنظر عليه لاسيما قطع الوحي 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 . وغطفان 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 استبطن نصر الله تعالى وطلبه عاجلا فليقتل نفسه لأن له وقتا اقتضت الحكمة وقوعه فيه فلا يقع في غيره ، وأنت تعلم بعد هذين القولين وان ثانيهما أبعد .

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

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

أى معطيه وكأنه مستعار من النصر بمعنى العون. فالعنى أن الارزاق بيد الله تعالى لا تنال الا بمشيئته فلا بد للعبد من الرضا بقسمته فمن ظن أن الله تعالى غير رازقه ولم يصبر ولم يستسلم فليباغ غاية الجزع وهو الاختناق فان ذلك لا يقرب القسمة ولا يردده مرزوقا والغرض الحث على الرضا بما قسم الله تعالى لاكن يعبد على حرف وكأنه سبحانه لما ذكر المؤمنين عقيهم على ما حذرهم عن مثل حالهم لطفاً في شأنهم. ولا يخلو عن بعد وإن كان ربط الآية بما قبلها عليه قريبا، وقيل: الضمير لمن والنصر على المتبادر منه والمعنى من كان يظن أن لن ينصره الله تعالى فيفتاظ لا تنفاه نصره فليحتل باعظم حيلة في نصر الله تعالى إياه ويستفرغ جهده في إيصال النصر إليه فليظن هل يذهب ذلك ما يغيظه من انتفاء النصر. ولا يخفى ما في وجه الربط على هذا من الخفاء. ومن كما أشرنا إليه شرطية، وجوز أن تكون موصولة والفاء في خبرها لتضمنها معنى الشرط وهل يذهب في محل نصب ينظر، وذكر أنه على اسقاط الخافض، وقرأ البصريون. وابن عامر وورش ثم ليقطع بكسر لام الامر والباقون بسكونها على تشبيهه ثم بالواو والفاء لأن الجميع عواطف (وَكَذَلِكَ) أى مثل ذلك الانزال البديع المنطوى على الحكيم البالغة (أَنْزَلْنَاهُ) أى القرآن الكريم كله (آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) واضحات الدلالة على معانيها الرائقة فالإشارة إلى الانزال المذكور بعد اسم الإشارة، ويجوز أن يكون المراد انزال الآيات السابقة. وأياما كان فقيه أن القرآن الكريم في جميع أبوابه كامل البيان لافى أمر البعث وحده. ونصب (آيَاتٍ) على الحال من الضمير المنصوب؛ وقوله تعالى (وَإِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ ۖ) بتقدير اللام وهو متعلق بمحذوف يقدر مؤخرا إفادة للحصر الاضافى أى ولأن الله تعالى يهدى به ابتداء أو يثبت على الهدى أو يزيد فيه من يريد هدايته أو ثباته أو زيادته فيها أنزله كذلك أو فى تأويل مصدر مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى والامر أن الله يهدى الخ.

وجوز أن يكون معطوفا على محل مفعول (أَنْزَلْنَاهُ) أى وأنزلنا أن الله يهدى الخ (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا) أى بما ذكر من المنزل بهداية الله تعالى أو بكل ما يجب أن يؤمن به ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا (وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ) هم على ما أخرج ابن جرير. وغيره عن قتادة قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى القبلة ويقرون الزبور، وفي القاموس هم قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار، وفي كتاب الملل والنحل للشهرستاني أن الصابغة كانوا على عهد ابراهيم عليه السلام ويقال لمقابلهم الخفاء وكانوا يقولون: إنا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأمره وأحكامه جل شأنه إلى متوسط روحانى لا جسمانى •

ومدار مذاهبهم على التعصب للروحانيات وكانوا يعظمونها غاية التعظيم ويتقربون إليها ولما لم يتيسر لهم التقرب إلى أعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهى السبع السيارات وبعض الثوابت، فصابت الروم مفزعها السيارات وصابت الهند مفزعها الثوابت، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص الت، لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى شيئا، والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب، والثانية هم عبدة الأصنام. وقد أفهم

ابراهيم عليه السلام كلنا الفرقتين والزمهم الحجة •

وذكر في موضع آخر أن ظهورهم كان في أول سنة من ملك طهمورث من ملوك الفرس ، ولفظ الصابئة عربي من صبا كنع وكرم صبا وصبوا خرج من دين إلى آخر (وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ) هم على ما روى 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 ولبسوا المسوح . وقيل : قوم أخذوا من دين النصارى شيئا ومن دين اليهود شيئا وهم قائلون بأن للعالم أصابن 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 بهمن بيتا بسجستان يدعى كركو ، ولهم بيت نار ببخارى أيضا يدعى قبادان . وبيت نار يسمى كوشه بين فارس وأصفهان بناه كيخسرد . وآخر بقوهش يسمى جرير . وبيت نار كيكدر 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 الذي 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 باسفيثا 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 كصبر رجل صغير الأذنين وضع ديننا ودعا إليه معرب ، ميخ كوش . وفي الصحاح المجوسية نحلة والمجوسى نسبة إليها والجمع المجوس . قال أبو على النحوى : المجوس واليهود إنما عرفا على حد يهودى ويهود ومجوسى ومجوس فجمع على قياس شعيرة وشعير ثم عرف الجمع بالالف واللام ولولا ذلك لم يجز دخول الألف واللام عاينهما لأنها معرفتان مؤنثان فجريا فى كلامهم مجرى القبيلتين ولم يجعلها كالحيين فى باب الصرف . وأنشد :

أحار أريك برقاهب وهنا كنار مجوس يستمر استعارا

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

(٢ - ١٧ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

جزئ الجملة لزيادة التأكيد في قول جرير :

إن الخليفة إن الله سربله سربال ملك به تزجى الخواتيم

وقيل : خبر إن الأولى محذوف أى مفترقون يوم القيامة أو نحو ذلك مما يدل عليه قوله سبحانه : (إن الله يفصل بينهم) الخ فإن قولك : إن زيدا إن عمراً يضربه ردىء ، 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 لطول الفاصل فيها ، قال فى البحر : وحسن دخول إن فى الجملة الواقعة خبراً فى الآية طول الفصل بالمعاطيف ، وقال الزجاج : زعم قوم أن قولك : إن زيدا انه قائم ردىء . وأن هذه الآية إنما صلحت بتقديم الموصول ولا فرق بين الموصول وغيره فى باب إن وليس بين البصريين خلاف فى 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 المنهقة على الكفر باظهار المحق من المبطل وتوفية كل منها حقه من الجزاء باثابة المؤمنين وعقاب الفرق الآخريين بحسب استحقاق أفراد كل منهما ، وقيل : المراد أنه تعالى يفصل بين الفرق الست فى الأحوال والآما كن جميعاً فلا يجازيهم جزاء واحداً بلا تفاوت بل يجزى المؤمنين بما يليق واليهود بما يليق بهم وهكذا ولا يجمعهم فى موطن واحد بل يجعل المؤمنين فى الجنة وكلام الفرق الكافرة فى طبقة من طبقات النار ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝١٧ ﴾ تعليل لما قبله من الفصل أى انه تعالى عالم بكل شىء من الأشياء ومراقب لأحواله ومن قضيته الاحاطة بتفاصيل ما صدر 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 الاشارة إلى كفيته وكونه بطريق التعذيب والاثابة والاكرام والاهانة ، وجوز أن يكون تنوير الكونه تعالى شهيداً على كل شىء ، وقيل : هو تقريع على اختلاف الكفرة واستبعاد له لوجوب الصارف ، والمراد بالرؤية العلم والخطاب لكل من يتأتى منه ذلك . والمراد بالسجود دخول الأشياء تحت تسخيرها تعالى وارادته سبحانه وقابليتها لما يحدث فيها عز وجل ، وظاهر كلام الآمدى أنه معنى حقيقى للسجود . وفى مفردات الراغب السجود فى الأصل النظام والتذلل وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله تعالى وعبادته وهو عام فى الانسان والحيوان والجماد . وذلك ضربان سجد 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 المجلد وضع الرأس ، وقال العلامة الثانى : حقيقته وضع الجبهة لا الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجداً ، وعلى هذين القولين على علاتهما قيل السجود هنا مجاز عن الدخول تحت تسخيرها تعالى والانقياد لارادته سبحانه . وجوز أن يكون مجازاً عن دلالة لسان حال الأشياء بذلتها وافتقارها على صانعها وعظمتها جلت عظمتها ، ووجه التنوير على هذا ظاهر وكذا التقريع على الاختلاف . و(من) اما خاصة بالعقلاء واما عامة لهم ولغيرهم بطريق التغليب وهو الاولى لأنه الانسب بالمقام لا فادته شمول الحكم

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

﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾ أفرادا لها بالذکر لشهرتها واستبعاد ذلك منها بحسب الظاهر في بادىء 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 وهى سمرة واجدة السمر شجر معروف ، ومن الناس من عبد البقر . وقرأ الزهرى وابن وثاب (الدواب) بتخفيف الباء . وخص ابن جنى فى المحتسب هذه القراءة بالزهرى ، وقال : لا أعلم من خففها سواه وهو قليل ضعيف قياساً وسماعاً لأن التقاء الساكنين على حده وعوده كراهة التضعيف ولذا قالوا فى ظلمات ظلت وقالوا جان بالتخفيف وذكر له نظائر كثيرة .

وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴾ قيل مرفوع بفعل مضمر يدل عليه المذکور أى ويسجد له كثير من الناس سجود الطاعة المعروف . واعترض بانه صرح فى المعنى بأن شرط الدليل اللفظى على المحذوف أن يكون طبقه لفظاً ومعنى أو معنى لا لفظاً فقط فلا يجوز زيد ضارب وعمرو على أن خبر عمرو محذوف وهو ضارب من الضرب فى الأرض أى مسافر والمذکور بمعناه المعروف . وأجاب الخفاجى بأن ما ذكر غير مسلم لما ذكره النحاة من أن المقدر قد يكون لازماً للمذکور نحو زيدا ضربت غلامه أى أهنت زيدا ولا يكون مشتركاً كالمثال المذکور إلا أن يكون بينهما ملائمة . فيصح إذا اتحدا لفظاً وكان من المشترك بينهما ملازمة تدل على المقدر ولذا لم يصح المثال المذکور 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 فى معنييه أو استعمال اللفظ فى حقيقةه ومجازه ، والجواب ما علمت ، ولا يجوز العطف وجعل السجود فى الجميع بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على العظمة لأن ذلك عام لجميع الناس فلا يلىق حينئذ ذكر (كثير) وغير العام إنما 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 والتنويه بهم ليس بشىء . اذ كيف يتأتى التنويه وقد قرن بهم غير العقلاء كالذباب ، وقال ابن كمال : تمسك من جوز حمل المشترك فى استعمال واحد على أكثر من معنى بقوله تعالى (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض) الآية بناء على أن المراد بالسجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود فى حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لأنه شامل لكل غير مخصوص بالكثير ولا متمسك لهم فى ذلك لأن كلام التعليلين فى معرض المنع ، أما الأول فلأن حقيقة السجود وضع الرأس ولا تعذر فى نسبتة الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الرأس فى الكل لأن التغليب سائغ شائع ، وأما الثانى فلأن الكفار لاسيما المنكبرين منهم لاحظ لهم من الانقياد لأن المراد منه الاطاعة بما ورد فى حقه من الأمر تكليفاً كان أو تكويئياً على وجه ورد به الأمر وتقدير فعل آخر فى هذا المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على أرباب الفطن انتهى . وفيه القول بجواز العطف

على كلاً معنى السجود وضم الرأس والانقياد وبيان فائدة تخصيص الكثير على الثاني ، ولا يخفى أن المتبادر من معتبرات كتب اللغة أن السجود حقيقة لغوية في الخضوع مطلقاً وأن ما ذكره من حديث التغليب خلاف الظاهر وكذا حمل الانقياد على ما ذكره ، وقد أخذ رحمه الله تعالى كلاً المعنيين من التوضيح وقد اسقط مما فيه ما عنه غنى ، وما زعم أنه من ضيق العطن هو الذي ذهب إليه أكثر القوم وعليه يكون (من الناس) صفة (كثير) وأورد أنه حيثئذ يرد أن سجود الطاعة المعروف لا يختص بكثير من الناس فإن كثيراً من الجن متصف به أيضاً ، وكونهم غير مكلفين خلاف القول الأصح . نعم يمكن أن يقال : إنهم لم يكونوا مأمورين بالسجود عند نزول الآية وعلى مدعيه البيان ، والقول بأنه يجوز أن يراد بالناس ما يعم الجن فإنه يطلق عليهم حسب إطلاق النفر والرجال عليهم ليس بشيء . ومن الناس من أجاب عن ذلك بأن يسجد المقدر داخل في الرؤية وقد قالوا : المراد بها العلم والتعبير بها عنه للاشعار بظهور المعلوم وظهور السجود بمعنى الدخول تحت التسخير في الأشياء المنسوب هو إليها 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 يتأتى منه ذلك ولاسترة في ظهور أمر السجود مطلقاً بالنسبة إليه . ورد بأن مراد المجيب أن سجود الجن ليس بظاهر في نفس الأمر ومع قطع النظر عن المخاطب كائناً من كان ظهور دخول الأشياء المذكورة أولاً تحت التسخير بخلاف سجود كثير من الناس فإنه ظاهر ظهور ذلك في نفس الأمر فخص الكثير بكونه من الناس ليكون الداخل في حيز الرؤية من صقع واحد من الظهور في نفس الأمر •

وقيل المقام يقتضى تكثير الرائي لما يذكر في حيز الرؤية والتخصيص أوفق بذلك فلذا خص الكثير بكونهم من الناس والكل كما ترى ، والأولى أن يقال : تخصيص الكثير من الناس بنسبة السجود بالمعنى المعروف اليهم على القول بأن كثيراً من الجن كذلك للتبوية بهم ، ولا يرد عليه ما مر لأنه لم يقرب بهم في هذا السجود غير العقلاء فتأمل ، وقيل : إن (كثير) مرفوع على الابتداء حذف خبره ثقة بدلالة خبر قسيمه عليه نحو حق له الثواب ويفيد الكلام كثرة الفريقين ؛ والأول أولى 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 يتناوله اسم الناس تجوزاً ، وذلك إذا اعتبر معنى الإنسانية وهو وجود العقل والذكر وسائر القوى المختصة به فإن كل شيء عدم فعله المختص به لا يكاد يستحق اسمه والمخصص للمبتدأ المكرة أنه صفة محذوف بالحقيقة على أن المعادلة من المخصصات إذا قلت رجال مكرمون ورجال هانئون لأنه تفصيل مجمل فهو موصوف تقديرها ولأن كلاً من المقابلين موصوف بمغايرة الآخر فهذا داخل في الوصف المعنوي ، وأن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) صفته وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ ﴾ معطوف عليه وقوله سبحانه : ﴿ حَقٌّ 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 ، وهذان 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 الاقاة من الترهيب عن ترك السجود والطاعة ، ولا يخفى ما في عدم التصريح بتقييد الكثير بكونه من الناس بما يقوى دعوى أن التقييد فيما تقدم للتثويه ، وحمل عدم التقييد ليعم الكثير من الجن خلاف الظاهر جدا .

وجوز أن يكون معطوفا على من والسجود بأحد المعنيين السابقين وجملة (حق) الخ صفته ويقدر وصف الكثير الأول بقريظة مقابله أى حقه الثواب و(من الناس) صفة له أيضا ، ولا يخفى ما فيه ، وقرئ (حق) بضم الحاء و(حقا) أى حق عليه العذاب حقا فهو مصدر مؤكد لمضمون الجملة ﴿ وَمَنْ يُّهِنْ اللَّهُ ﴾ بأن كتب الله تعالى عليه الشقاء حسبما استعدت له ذاته من الشر ، ومن مفعول مقدر ليهن ﴿ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرَمٍ ﴾ يكرمه بالسعادة . وقرأ ابن أبي عبيدة (مكرم) بفتح الراء على أنه مصدر ميمي كافي القاموس 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 يَشَاءُ ۝١٨ ﴾ من الأشياء التي من جملتها الاكرام والاهانة ، وهذا أولى من تخصيص ما بقريظة السياق بهما .

﴿ هَذَانِ خَصِمَانِ اٰخْتَصَمُوْا فِي رَبِّهِمْ ﴾ تعيين لطرفي الخصام وتحرير لمحله فالمراد بهذان فريق المؤمنين وفريق الكفرة المنقسم إلى الفرق الخمس . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وعطاء بن أبي رباح . والحسن . وعاصم . والكلبي ما يؤيد ذلك وبه يتعين كون الفصل السابق بين المؤمنين ومجموع من عطف عليهم ، ولما كان كل خصم فريقا يجمع طائفة جاء (اختصموا) بصيغة الجمع .

وقرأ ابن أبي عبيدة (اختصما) مراعاة للفظ (خصمان) وهو ثنية خصم ؛ وذكروا أنه في الأصل مصدر يستوى فيه الواحد المذكور وغيره ، قال أبو البقاء : وأكثر الاستعمال توحيدته فمن ثناه وجمعه حمله على الصفات والأسماء ، وعن الكسائي أنه قرأ (خصمان) بكسر الخاء ، 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 صاحبه وبناء أقواله وأفعاله عليه يكفى في تحقق خصومته للفريق الآخر ولا يتوقف عن التناور .

وأخرج ابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : تخاصمت المؤمنون واليهود فقالت اليهود : نحن أولى بالله تعالى وأقدم منكم كتابا ونبيا قبل نبيكم ، وقال المؤمنون : نحن أحق بالله تعالى آمنا بحمد ﷺ وآمنا بنبيكم وبما أنزل الله تعالى من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا ثم تركتموه وكفرتكم به حسدا فنزلت . 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 الكلام 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 أن هذه الآية (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾

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 اختصاصاً 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 ينتطح فيه كبشان ، وفي الكلام كما قال غير واحد تقسيم وجمع وتفريق فالتقسيم (ان 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 أي أعد لهم ذلك، وكأنه شبه أعداد النار المحيطة بهم بتقطيع ثياب وتفصيلها لهم على قدر جشهم ففي الكلام استعارة تمثيلية تهكمية وليس هناك تقطيع ولا ثياب حقيقة ، وكان جمع الثياب للايدان بتراكم النار المحيطة بهم وكون بعضها فوق بعض • وجوز أن يكون ذلك لمقابلة الجمع بالجمع والاول أبلغ، وعبر بالماضي لأن الأعداد قد وقع فليس من التعبير بالماضي لتحققه كما في (نفخ في الصور) •

وأخرج جماعة عن سعيد بن جبيران أن هذه الثياب من نحاس مذاب وليس شيء 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 • ﴿ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ ۙ ﴾ أي الماء الحار الذي اتهمت حرارته ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أو سقط من الحميم نقطة على جبال الدنيا لا ذابتها، وفسره ابن جبيران بالنحاس المذاب ، والمشهور التفسير السابق ، ولعله إنما جرى بمن يؤذن بشدة الوقوع ، والجملة مستأنفة أو خبر ثان للوصول أوفى موضع الحال المقدر من ضمير (لهم) ﴿ يُصْهِرُهُ ﴾ أي يذاب ﴿ مَا فِي بُطُونِهِمْ ﴾ 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 ليصب على رؤوسهم فينفذ الجمجمة حتى يخلص إلى جوفه فيسلت ما في جوفه حتى يمرق إلى قدميه وهو الصهر ثم يعاد كما كان» •

وقرأ الحسن . ورفقة «يصهر» بفتح الصاد وتشديد الهاء، والظاهر أن قوله تعالى ﴿ وَالْجُلُودُ ۙ ﴾ عطف على (ما) وتأخيره عنه قيل أما مراعاة الفواصل أو للاشعار بغايه شدة الحرارة بإيهام أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملابتها على العكس ، وقيل ان التأثير في الظاهر غنى عن البيان وإنما ذكر للإشارة إلى تساويهما ولذا قدم الباطن لأنه المقصود الأهم ، وقيل التقدير ويحرق الجلود لأن الجلود لا تذاب وإنما تجتمع على النار وتنكش ، وفي البحر أن هذا من باب عافيتها تبنا وما بارداه وقال بعضهم : لا حاجة إلى التزام ذلك فان أحوال تلك النشأة أمر آخر ، وقيل (يصهر) بمعنى ينضج ، وأنشد :

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

والكلام على حذف مضاف أي لتعذيبهم ، وقيل بمعنى على كما في قوله تعالى (ولهم اللعنة) أي وعليهم .
 ﴿ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ ۚ ﴾ جمع مقمعة وحقيقتها ما يجمع به أي يكف بعنف. وفي مجمع البيان هي مدقة الرأس من قعره قعما إذا رده ، وفسرها الضحاك . وجماعة بالمطارق ، وبعضهم بالسياط . وفي الحديث « لو وضع مقمعة منها في الأرض ثم اجتمع عليه الثقلان ما اقلوه من الأرض » ﴿ كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا ﴾ أي أشرفوا على الخروج من النار ودنوا منه حسبا يروى أنها تضربهم بلهبها فترفعهم فإذا كانوا في أعلاها ضربوا بالمقامع فهووا فيها بسبعين خريفا ، فالإرادة مجاز عن الاشراف والقرب كما في قوله تعالى (يريد أن ينقض) وجعل بعضهم ضمير (منها) للثياب وهو ركيبك ، وقوله تعالى ﴿ مِنْ غَمٍّ ﴾ بدل اشتغال من ضمير (منها) باعادة الجار والرابط محذوف والتكثير للتفخيم ، والمراد من غم عظيم من غمومها أو مفعول له للخروج أي كلما أرادوا الخروج منها لأجل غم عظيم يلحقهم من عذابها ، والغم أخو الهم وهو معروف ، وقال بعضهم : هو هنا مصدر غممت الشيء أي غطيته أي كلما أرادوا أن يخرجوا من تغطية العذاب لهم أو ما يغطيهم من العذاب ﴿ أُعِيدُوا فِيهَا ﴾ أي في قعرها بأن ردوا من أعاليها إلى أسافلها من غير أن يخرجوا منها إذ لا خروج لهم كما هو المشهور من حالهم ، واستدل له بقوله تعالى (وما هم بخارجين) وفي اختيار (فيها) دون إليها إشعار بذلك ، وقيل الإعادة مجاز عن الابقاء ، وقيل التقدير كلما أرادوا أن يخرجوا منها فخرجوا أعيدوا فيها فالإعادة معلقة على الخروج وحذف للإشعار بسرعة تعلق الإرادة بالإعادة ويجوز أن يحصل لهم ، والمراد من قوله تعالى (وما هم بخارجين) نفي الاستمرار أي لا يستمرون على الخروج لاستمرار النفي ، وكثيرا ما يعدى العود بنى لمجرد الدلالة على التمكن والاستقرار ، وقال بعضهم : إن الخروج ليس من النار وإنما هو من الأماكن 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 الإعادة على ما قيل بضم الزبانية إياهم بالمقامع ، وقوله تعالى : ﴿ وَذُوقُوا ﴾ على تقدير قول معطوف على (أعيدوا) أي وقيل لهم ذوقوا ﴿ عَذَابَ الْحَرِيقِ ۚ ﴾ قد مر الكلام فيه ، والأمر للاهانة *

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ بيان لحسن حال المؤمنين اثر بيان سوء حال الكفرة ، وغير الأسلوب فيه باسناد الإدخال إلى الاسم الجامع وتصدير الجملة بحرف التحقيق وفصلها للاستئناف إيدانا بكال مباينة حالهم لحال الكفرة وإظهارا لمزيد العناية بأمر المؤمنين ودلالة على تحقيق مضمون الكلام ﴿ يُحَلُّونَ فِيهَا ﴾ بالبناء للمفعول والتشديد من التحلية بالحلي أي تحليهم الملائكة عليهم السلام بأمره تعالى ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَسَاوِرَ ﴾ قيل متعلق بحلون ، 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 أي يحلون حلما أو شيئا من أساور ، وعلى القول بتعدى هذا الفعل لاثنتين جوز أن تكون من للتبعض واقعة موقع المفعول ، وأن تكون زائدة على مذهب الأخفش من جواز زيادتها في الإيجاب و (أساور) مفعول (يحلون) وقوله تعالى : ﴿ مِنْ ذَهَبٍ ﴾

صفة لاساور، و(من) للبيان، وقيل: لا ابتداء الغاية أي أنشئت من ذهب، وقيل: للتبويض وتعلقه يحلون لا يخفى حاله، وقرئ: (يحلون) بضم الياء والتخفيف، وهو على ما في البحر بمعنى المشدد، ويشعر كلام بعض أنه متعدد لواحد وهو النائب الفاعل فمن أساور متعلق به ومن ابتدائية *

وقرأ ابن عباس (يحلون) بفتح الياء واللام وسكون الحاء من حللت المرأة إذا لبست حلبيها. وقال أبو حيان: إذا صارت ذات حلبي، وقال أبو الفضل الرازي: يجوز أن يكون من حلبي بمعنى يحلبي إذا استحسنته وهو في الأصل من الحلاوة وتكون من حينئذ زائدة، والمعنى يستحسنون فيها الأساور، وقيل: هذا الفعل لازم ومن سببية، والمعنى يحلبي بعضهم بعين بعض بسبب لباس أساور الذهب *

وجوز أبو الفضل أن يكون من حلبي به إذا ظفرت به، ومنه قولهم: لم يحل فلان بطائل، ومن حينئذ بمعنى الباء أي 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 فمنع الصرف، وقد تقدم الكلام على نظير هذه الجملة في الكهف فتذكر، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ لَوَّا﴾ عطف على محل (من أساور) أو على الموصوف المحذوف، وحمله أبو الفتح على اضمار فعل أي ويؤتون لؤلؤاً أو نحو ذلك *

وقرأ أكثر السبعة: والحسن في رواية: وطلحة. وابن وثاب. والأعشى. وأهل مكة (ولؤلؤ) بالخفض عطفاً على (أساور) أو على (ذهب) لأن السوار قد يكون من ذهب مرصع بلؤلؤ وقد يكون من لؤلؤ فقط كما رأينا ويسمى في ديارنا خصرًا وأكثر ما يكون من المرجان. واختلفوا هل في الامام 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 واو بن 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 واو بن ثم قلبهما يا بن، أما قلب الثانية فلما علمت وأما قلب الأولى فللتباع. وقرأ طلحة (ولون) كادل في جمع دلو قلبت الهمزتان واو بن ثم قلبت ضمة اللام كسرة والواو يا ثم أعل اعلال قاض ﴿وَلِبَاسَهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ غير الاسلوب حيث لم يقل ويلبسون فيها حريرا للايدان بأن ثبوت اللباس لهم أمر محقق غنى عن البيان إذ لا يمكن عراوهم 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 الاسلام، ولم يرتض ما قيل: إن التغيير للدلالة على أن الحرير لباسهم المعتاد أو لمجرد المحافظة على هيئة الفواضل، 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 مذكور في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً *

والظاهر أن حرمة استعمال الحرير للرجال في غير ما استثنى مجمع عليها وأنه يكفر من استحل ذلك غير متأول، ولعل خبر البيهقي في سننه. وغيره عن ابن الزبير رضي الله تعالى عنهما 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 فعدم دخول اللابس مطلقاً الجنة مشكل •

(وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ) وهو قولهم : (الحمد لله الذي 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 لا إله إلا الله ، وفي رواية عن ابن عباس ذلك مع زيادة والحمد لله ، وزاد ابن زيد والله أكبر ، وعن السدي هو القرآن ، وحكى الماوردي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقيل : ما يعم ذلك وسائر الأذكار (وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ) أي المحمود جداً ، وإضافة (صراط) إليه قيل 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 : (الحميد) 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 الذي تضمنته الأولى يستدعي ذكر المحمود ولا يبعد أن يقال : إن الهداية في الجملتين في الآخرة بعد دخول الجنة وإن الإضافة هنا بيانية وإن المراد بالقول الطيب القول الذي تستلذه النفوس الواقع في محاوراة أهل الجنة بعضهم لبعض . وبالصراط الحميد ما يسلكه أهل الجنة في معاملة بعضهم بعضاً من الأفعال التي يحمدون عليها أو بما هو أعم من ذلك . فحاصل الجملة الأولى وصف أهل الجنة بحسن الأقوال . وحاصل الثانية وصفهم بحسن الأفعال أو بما هو أعم منها ومن الأقوال . وكأنه تعالى بعد أن ذكر حسن مسكنهم وحليهم ولباسهم ذيل ذلك بحسن معاملة بعضهم بعضاً في الأقوال والأفعال إيماءً إلى أن ما هم فيه لا يخرجهم إلى خشونة المقال ورداة الأفعال المشيئة لحسن ما هم فيه والمنغصتين للذة الاجتماع . ووجه التقديم والتأخير على هذا غير خفي على الفطن . والذي اختاره أن القول الطيب قولهم بعد دخول الجنة (الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها غم) لقوله تعالى : في سورة فاطر بعد قوله سبحانه : (يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن) الخ والقرآن يفسر بعضه بعضاً . وأن المراد بالصراط الحميد ما يعم الأقوال والأفعال الجارية بين أهل الجنة مما يحمد سلوكه في المعاشرة والاجتماع في هاتيك البقاع فراراً من شائبة التأكيد كما لا يخفى

(٢ - ١٨ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

على ذى فكر سديد فتأمل هديت إلى صراط الحميد.

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) وعيد لصف من الكفرة، وحسن عطف المضارع على الماضي لما أنه لم يرد بالمضارع حال أو استقبال كما في قولهم: فلان بحسن إلى الفقراء فان المراد به استمرار وجود الاحسان، وقيل (يصدون) بمعنى صدوا إلا أنه عبر بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية تهويلاً لأمر الصد، وقيل لا عطف بل الجملة خبر مبتدأ محذوف والمجموع في موضع الحال من فاعل (كفروا) أى وهم يصدون، وجوز أن تكون الجملة حالا 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) . وأجيب باحتمال أنه جعل (الذى) نعتاً مقطوعاً، وقدره ابن عطية بعد (والباد) وهو أولى إلا أنه قدر خسروا أو هلكوا وتقدير نذيقهم الخ أولى منه، وقيل الواو في (ويصدون) زائدة والجملة بعده خبران .

وتعقبه ابن عطية بأنه مفسد للمعنى المراد وغيره بأن البصريين لا يجيزون زيادة الواو والقول بجواز زيادتها قول كوفي 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 في 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 محرماً بعمرة ثم صالحوه على أن يعود في العام القابل، والمراد بالمسجد الحرام مكة وعبر به عنها لأنه المقصود المهم منها، ويدل على ذلك قوله تعالى (الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ) أن كائناً من كان من غير فرق بين مكى وآفاقى (سِوَا الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ) أى المقيم فيه والطارئ فان الإقامة لا تكون في المسجد نفسه بل فى منازل مكة وفى وصفه بذلك زيادة التشنيع على الصادقين 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 رباها 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: أتغلق باباً فى وجه حاج بيت الله تعالى؟ فقال: إنما أردت حفظ متاعهم من السرقة فتركه فاتخذ الناس الابواب، وأخرج ابن ماجه . وابن أبى شيبه عن عاقمة ابن فضالة قال: توفى رسول الله ﷺ . وأبو بكر . وعمر رضى الله تعالى عنهما وما تدعى رباة مكة إلا السوائب من احتاج سكن ومن استغنى أسكن، وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما: من أكل كراه بيوت مكة فأنما 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 ببيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة وبه قال الشافعى وبه يفتى عيني . وفى البرهان فى باب العشر ولا يكره بيع أرضها كبنائها وبه يعمل . وفى مختارات النوازل لصاحب الهداية لا بأس ببيع بنائها واجارتها

لكن في الزيلعي وغيره يكره إيجارتهما ، 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 هـ والذي يفهم من غاية البيان أن القول بكراهة إجارة بيوتها أيام الموسم مما لم يتفرد به الامام بل وافقه عليه أصحابه حيث نقل عن تقريب الامام الكرخي 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 إجارة بيوت مكة في الموسم ويقول لهم ان ينزلوا عليهم في دورهم إن كان فيهما فضل وإن لم يكن فلا وهو قول محمد انتهى هـ

والذي تحرر بما 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 غائب كمن بنى بيتا في جامع لظهور الاذن هنا دونه ثمة ، وكذا كراهة الاجارة في أيام الموسم وأما بيع الأرض فعند الامامين جائز بلا كراهة قولا واحدا 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 والعاكف في المعتكف للعبادة المعدود من أهل المسجد لملازمته 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 وأي مدخل لحديث التمايك وعدمه في هذا المساق هـ والاستدراك بأن له مدخلا على سبيل الادماج وإشارة النص لكلام لا طائل تحته ، وقد فسر (سواء) بما فسر كذا في الكشف ، وقد جرت مناظرة بمكة بين الشافعي . واسحق بن راهويه الحنظلي وكان اسحق لا يرخص في كراهة دور مكة فاحتج الشافعي بقوله تعالى (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق) فاصيقت الديار إلى مالكيها وقوله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «من أغلق بابيه فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» وبأنه قد اشترى عمر رضی الله تعالى عنه دار السجن أترى أنه اشترى من مالكيها أو غير مالكيها قال اسحق : فلما علمت أن الحاجة قد لزمته تركت قولي ، وأجاب بعضهم أن الاضائة إلى مالكي منفعة السكنى وأن عمر رضی الله تعالى عنه اشترى البناء دون الارض وأرضى بالثمن من أنفق الا فيه الحاجة العامة والامام من ذلك 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 اعلام 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 ، والأول الضمير الغائب المتصل و (العاكف) مرتفع به لأنه بمعنى مستو وإن كان في الأصل مصدرا ، ومن كلامهم مررت برجل سواء هو والعدم ، واللام ظرف لما عنده • وجوز أن يكون (لنناس) في موضع المفعول الثاني أي جعلناه مباحا للناس أو معبداهم و (سواء) حال من الهاء وكذا يكون حالا إذا لم يعد الجعل إلى مفعولين هـ

وقرأ الجمهور (سواء) بالرفع على أنه خبر (والعالكف) مبتدأ، وضمف العكس لما فيه من الاخبار بالمعرفة عن النكرة، والجملة في موضع المفعول الثاني أو الحال، وجوز أن تكون تفسيرية لجملة للناس، وقرأت فرقة منهم الأعمش في رواية القطبي (سواء) بالنصب (العالكف) فيه بالجبر، ووجه النصب ما تقدم، ووجه جر (العالكف) أنه بدل تفصيل من الناس، وقيل: هو عطف بيان. وقرىء (والبيادى) بإثبات الياء وصلا ووقفاً، وقرىء بتركها فيهما وإثباتها وصلا وحذفها وقفاً ﴿وَمَنْ يُرَدِّ فِيهِ﴾ مما ترك مفعوله ليتناول كل متناول أى ومن يرد فيه شيئاً ما أو مراداً ما، وقدر ابن عطية المفعول الناس أى ومن يرد فيه الناس. وقوله تعالى ﴿بِالْحَادِ﴾ أى عدول عن القصد أى الاستقامة المعنوية، وأصله إلحاد الحافر ﴿بِظُلْمٍ﴾ بغير حق حالان مترادفان أو الثانى بدل من الأول بإعادة الجار والياء فيهما للدلاسة، أو الأول حال والثانى متعاقب به والياء فيه للسببية أى ملحداً بسبب الظلم كالاشراك واقتراف الآثام، وقال أبو عبيدة: الباء زائدة و(إلحاد) مفعول (يرد) وأنشد عليه قول الأعشى: • ضمنت برزق عيالنا أرماحنا • وأيد 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 وتجمع الباء للتعدية. وقرأت فرقة «يرد» بفتح الياء من الورد. وحكاها الكسائى. والفراء أى من أتى فيه بالحد الخ، وتفسير الإلحاد 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 نشك 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 لاقتضاء الحال إياه، وجعل بعضهم من ذلك دخوله من غير إحرام، وروى عن عطاء تفسير الإلحاد 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: نحدث أن من الإلحاد فيه لا والله بلى والله ﴿نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ۲۵﴾ 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 الخفاجى: 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 يهم به ويقصده • والظاهر أن هذه الإذاعة فى الآخرة، وقيل كان قبل أن يستحل 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 إيما أحد أراد به ما أراد أصحاب الفييل عجل لهم العقوبة في الدنيا وقال : إنما يوفى استحلاله من قبل أهله ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريبا ما ينفعك في هذا المطلب ، وحدث بعضهم الحرم بقوله :

وللحرم التحديد من أرض طيبة ثلاثة أميال إذا رمت اتقانه
وسبعة أميال عراق وطائف وجدة عشر ثم تسع جعرانه
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 أبي هريرة قال : إنا لنجد في كتاب الله تعالى أن حد المسجد الحرام إلى ماخر المسعى ، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : أساس المسجد الحرام الذي وضعه إبراهيم عليه السلام من الحزوة إلى مخرج مسيل جباد ، وقد ذكروا أن طول المسجد اليوم أربع مائة ذراع وأربعة أذرع وعرضه ثلثمائة ذراع . وحكى 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 ثم أحاط عليه جدارا قصيرا دون القامة وكانت المصاييح توضع عليه ، ثم لما استخلف عثمان اشترى دورا أيضا ووسع بها وبني المسجد والأروقة ، ثم إن عبدالله بن الزبير زاد سنة بضع وستين في المسجد زيادة كثيرة في خلافته ، ومن ذلك بعض دار الازرقى اشتراه بسبعة 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 بعد مرتين وكانت 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 تلى دار الندوة خاف مقام الخنفي ، ثم لما انتهت الدولة إلى سلاطين آل عثمان أبقى الله تعالى دولتهم مادام الدوران لم يألوا جهدا في خدمته ، والسعى في مرمرته .

(وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ) أى اذكر لهؤلاء الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام وقت جعلنا مكان البيت مائة لجهنم إبراهيم عليه السلام أى مرجعا يرجع إليه للامارة والعبادة ويقال بواه منزلا إذا أنزله فيه ولما لزمه جعل الثانى مائة للاول جىء باللام فهى للتعديدية ، (مكان) مفعول به .

وقال الزجاج : المعنى بينا له مكان البيت ليبنه ويكون مائة له ولعقبه يرجعون اليه ويحجونه ، والاول مروى عن ابن عباس ، وقيل : اللام زائدة في المفعول به و (مكان) ظرف لبوأنا . واعترض بأن اللام إنما تزد إذا قدم المفعول أو كان العامل فرعا وشىء منهما غير متحقق ههنا وأن (مكان البيت) ظرف معين لخطه أن يتعدى الفعل اليه بنى ، وفيه نظر كما يعلم من كتب العربية ، وقيل : مفعول (برأنا) محذوف أى برأنا الناس واللام فى (لإبراهيم) لام العلة أى لأجل إبراهيم أى كرامة له ، والمفعول عليه ما قدمنا ، وتوجيه الامر بالذکر إلى الوقت مع أن المراد تذكير ما وقع فيه من الحوادث قد مر غير مرة ، والمكان المتعارف ما يستقر عليه الشىء .

ويمنعه من النزول وللعلماء فيه مذاهب وليس هذا مكان تحقيقها ، وأصل البيت ماوى الانسان بالليل ثم قد يقال من غير اعتبار الليل فيه وجمعه أليات وبيوت لكن البيوت بالمسكن أخص والايات بالشعر أخص ، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومن مدر ومن صوف ووبر ، ويعبر عن مكان الشيء بيته ، 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 ففضى بينهم أن يجعلوه في مرط ثم يرفعه جميع القبائل فرفعوه ثم ارتقى ﷺ فرفعوه إليه فوضعه مكانه وكانوا يدعونه عليه السلام الامين وكان ذلك قبل المبعث فيما قيل بخمس عشرة سنة ، والرابعة بناء عبد الله بن الزبير ، والخامسة بناء الحجاج وهو البناء الموجود اليوم وارتفاعها في السماء سبعة وعشرون ذراعا وربع ذراع والذراع أربع وعشرون اصبعاً 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 أصابع ، ورضه أربعة أذرع والباب في جدارها الشرقي وهو من خشب الساج مضرب بالصفائح من الفضة ، وارتفاع ما تحت عتبة الباب من الأرض أربعة أذرع وثلاث أصابع ، والميزاب في وسط جدار الحجر . وعرض الملتزم وهو ما بين الباب والحجر الاسود أربعة أذرع ، وارتفاع الحجر الاسود من الأرض ثلاثة أذرع الاصبعا ، وعرض القدر الذي بدمنه شبر وأربع أصابع مضمومة ، وعرض المستجاد وهو بين الركن اليماني إلى الباب المسدود في ظهر الكعبة مقابلا للامتزم أربعة أذرع وخمس أصابع ، وعرض 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 وثمانى أصابع منها سبعة أذرع وأربعة عشر من أرض الكعبة ، والباقي كان زربالغتم سيدنا اسمعيل عليه السلام فادخلوه في الحجر ، وما بين بابي الحجر عشرون ذراعا ، وعرض جدار الحجر ذراعا ، وذرع تدوير جدار الحجر من داخله ثمانية وثلاثون ذراعا ومن خارجه أربعون ذراعا وست أصابع ، وارتفاع جدار الحجر ذراعا وذرع الطوق وحده حوالى الكعبة ، والحجر مائة ذراع وثلاثة وعشرون ذراعا واثنتا عشرة اصبعاً ، وهذا على ما ذكره الامام حسين بن محمد الامدى في رسالة له في ذلك والعمدة عليه ، وانا انرجوا من رب البيت أن يوفقنا لزيارة بيته وتحقيق ذلك بلطفه وكرمه ، (وأن) في قوله تعالى (أَنْ لَا تَشْرِكُ بِي شَيْئًا) قيل مفسرة ، والتفسير باعتبار أن التبوته من اجل العبادة فكأنه قيل أمرنا ابراهيم عليه السلام بالعبادة وذلك فيه معنى القول دون حروفه أولان بواناه بمعنى قلنا له تبوا ، وقال ابن عطية : مخففة من الثقيلة وكأنه لتأويل بواناه بأعلمناه ، فلا يرد عليه أنه لا بد أن يتقدمها فعل تحقيق أو ترجيح .

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 الكاف على هذا رده في الدر المصون أي فعلنا
ذلك لئلا تشرك في العبادة شيئاً، والظاهر أن الخطاب لإبراهيم عليه السلام، ويؤيده قراءة عكرمة.
وأبي نعيم (أن لا يشرك) بالياء التحتية، وقيل: الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم •

(وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ٢٦) المراد بالطهارة ما يشمل الحسية والمعنوية أي وطهر
ببقي من الأوثان والأقدار لمن 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 للتنصيص على هذه الأمة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية إذ اجتمع هذه الأركان ليس
إلا في صلاتهم، ولم يعطف السجود لأنه من جنس الركوع في الخضوع، ويجوز أن يكون (القائمين) بمعنى
المقيمين و(الطائفين) بمعنى الطارئين فيكون المراد بالركوع السجود فقط المصلين إلا أن المتبادر من الطائفين
ما ذكر أولاً (وَآذُنُ فِي النَّاسِ) أي ناد فيهم (بالحج) بدعوة الحج والأمر به، أخرج ابن أبي شيبة في
المصنف: وابن جرير: وابن المنذر: والحاكم وصححه: والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: «لما فرغ إبراهيم
عليه السلام من بناء البيت قال: رب قد فرغت فقال: آذن في الناس بالحج قال: يارب وما يبلغ صوتي؟ قال:
آذن وعلى البلاغ قال: رب كيف أقول؟ قال: قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق فسمعه
أهل السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيبون من أقصى البلاد يلبون» وجاء في رواية أخرى عنه أنه عليه السلام
صعد أبا قيس 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، وعن مجاهد
أنه عليه السلام قام على الصفا، وفي رواية أخرى عنه أنه عليه السلام تطاول به المقام حتى كان كأطول جبل في الأرض
فآذن بالحج، ويمكن الجمع بتكرار النداء، وأياً ما كان فالخطاب لإبراهيم عليه السلام. وزعم بعضهم أنه لنبينا
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 علمت ما فيه أولها •

وقرأ الحسن: وابن محيصن و(آذن) بالمد والتخفيف أي أعلم كما قال البعض، وقال آخرون: المراد به
هنا أوقع الأيدان لأنه على الأول كان ينبغي أن يتعدى بنفسه لا يفي فمؤ كقوله: • يجرح في عراقية انصلي •
وقال ابن عطية: قد تصحفت هذه القراءة على ابن جني فإنه حكى عنهما (وآذن) فعلاً ماضياً وجعله معطوفاً
على (بوأنا) وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بتصحيح بل قد حكى ذلك أبو عبد الله الحسين بن خالويه في سواد
القراءات من جمعه، وقرأ ابن أبي إسحاق (الحج) بكسر الحاء حيث وقع، وقوله تعالى: (يَأْتُوكَ) جزم في
جواب الأمر وهو (آذن) على القراءتين و(طهر) على الثالثة كما قال صاحب اللوامح: وإيقاع الأتيان
على ضميره عليه السلام ليكون ذلك بنداثة، والمراد يأتوا بيتك، وقوله سبحانه: (رَجَالًا) في موضع

الحال أى مشاة جمع راجل كقيام جمع قائم *
 وقرا ابن ابي اسحق (رجالا) بضم الراء والتخفيف وروى ذلك عن عكرمة . والحسن . وابي مجاز، وهو
 اسم جمع لراجل كطوار لطائر أو هو جمع نادر، وروى عن هؤلاء . وابن عباس . ومحمد بن جعفر . ومجاهد
 رضى الله تعالى عنهم (رجالا) بالضم والتشديد على انه جمع راجل كتاجر وتجار، وعن عكرمة أنه قرأ
 (رجالى) كسكاري 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 بعير مهزول أتعبه
 بعد الشقة فهزله أو زاد هزاله، والضاير يطلق على المذكرو والمؤنث، وعدل عن ركبانا الاخصر للدلالة على
 كثرة الآتين من الأماكن البعيدة *

وفي الآية دليل على جواز المشى والركوب فى الحج، قال ابن العربى : واستدل علماءنا بتقديم (رجالا)
 على أن المشى أفضل، وروى ذلك عن ابن عباس فقد أخرج ابن سعد . وابن أبى شيبه . والبيهقى . وجماعة أنه
 قال : ما آسى على شئ . فاتنى إلا أنى لم أحج ماشيا حتى أدركنى الكبر أسمع الله تعالى يقول : (ياتوك رجالا وعلى
 كل ضامر) فبدأ بالرجال قبل الركبان، وفى ذلك حديث مرفوع فقد أخرج ابن سعد . وابن مردويه . وغيرهما
 عنه أنه قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول إن للحجاج الراكب بكل خطوة تخطوها رحلتة سبعين حسنة والباشى
 بكل قدم سبعائة حسنة من حسنات الحرم قيل : يا رسول الله وما حسنات الحرم ؟ قال : الحسنة مائة ألف
 حسنة » وأخرج ابن أبى شيبه عن مجاهد أن ابراهيم . واسماعيل عليهما السلام حجبا وهما اشيان *
 وقال ابن الفرس : واستدل بعضهم بالآية على أنه لا يجب الحج على من فى طريقه بحر ولا طريق له
 سواه لكونه لم يذكر فى الآية . وتعقب بأنه استدلال ضعيف لأن مكة ليست على بحر وإنما يتوصل إليها
 على إحدى الحالين شى أو ركوب، وأيضا فى دلالة عدم الذكر على عدم الوجوب نظر، وقوله تعالى ﴿ يَأْتِينَ ﴾
 صفة لضاير أولكل، والجمع باعتبار المعنى كأنه قيل وركبانا على ضوامر يأتين، و(كل) هنا للتكثير لا للاحاطة
 وما قيل من أنها إذا أضيفت لنكرة لم يراع معناها إلا قليلا ردوه بهذه الآية ونظائرها، وكذا ما قيل إنه يجوز
 إذا كانا فى 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 يازمه تغليب غير العقلاء عليهم وقد صرحوا بمنعه . نعم قرأ عبید الله . وأصحابه .
 والضحاك . وابن أبى عملة (يأتون) واعتبار التغليب فيه على بابيه، والمشهور جعل الضمير لرجالا وركبانا
 فلا تغليب، وجوز جعل الضمير للناس والجملة استثنائية ﴿ مَنْ كُلِّ فَجٍّ ﴾ أى طريق كما روى عن ابن عباس
 ومجاهد . وقتادة . والضحاك . وأبى العالية، 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 فسره
 الجماعة أيضا، وأصله البعيد سفلا وهو غير مناسب هنا *

وقرا ابن مسعود (معيق) قال الليث : يقال عميق ومعيق لتميم وأعمرت البئر وأمعقتها وقد عمقت وبعثت
 حماقه ومعاقه وهى بعيدة العمق والمعق ﴿ ليشهدوا ﴾ متعلق بياتوك، وجوز أبو البقاء تعلقه . بأذن . أى

ليحضروا ﴿ مَنَافِعَ ﴾ عظيمة الخطر كثيرة العدد فتتكبرها وإن لم يكن فيها تنوين للتعظيم والتكثير . ويجوز أن يكون للتنوين أى نوعا من المنافع الدينية والدينيوية ، وتعميم المنافع بحيث تشمل النوعين مما ذهب إليه جمع وروى ذلك عن ابن عباس ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال في الآية : منافع في الدنيا ومنافع في الآخرة فأما منافع الآخرة فرضوان الله تعالى وأما منافع الدنيا فما يصيبون من لحوم البiden في ذلك اليوم والذبايح والتجارات ، وخص مجاهد منافع الدنيا بالتجارة فهي جائزة للحاج من غير كراهة إذا لم تكن هي المقصودة من السفر . واعترض بأن نداهم ودعوتهم لذلك مستبعد ، وفيه نظر ، على أنه إنما يتأتى على ما جوزه أبو البقاء ، وعن الباقر رضى الله تعالى عنه تخصيص المنافع بالآخروية ، وفي رواية عن ابن عباس تخصيصها بالدينيوية والتعميم أولى هـ ﴿ لهُم ﴾ في موضع الصفة لمنافع أى منافع كائنة لهم ﴿ وَيَذُكُرُوا اسْمَ اللَّهِ ﴾ عند النحر ﴿ فِي 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 جبير . وسعيد ابن المسيب لما روى عن عمر . وعلي . وابن عمر . وابن عباس . وأنس . وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهم أنهم قالوا : أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها ، وقد قالوه سماعا لأن الرأى لا يهتدى إلى المقادير ، وفي الاخبار التى يعول عليها تعارض فآخذنا بالمتيقن وهو الأقل ، وقال الشافعى . والحسن . وعطاء : أربعة أيام يوم العيد وثلاثة بعده لقوله صلى الله عليه وسلم « أيام التشريق كلها أيام ذبح » وعند النخعى وقت النحر يومان ، وعند ابن سيرين يوم واحد ، وعند أبي سلية . وسليمان بن يسار الاضحى إلى هلال المحرم ولم نجد فى ذلك مستنداً 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 عز وجل ؛ 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 رَزَقْتُهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ هـ

واختار الزمخشرى 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 . وأومأ فيه إلى أن الأعمال الحجية كلها شرعت للذكر . وأنه قيل (على ما رزقهم) إلى آخره تشويقا فى التقرب بهيمة الانعام المراد بها الإبل والبقر والضأن والمعز إلى الرازق وتهوينا عليهم فى الانفـاق 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 ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا ﴾ التفات إلى الخطاب والفاء فصيحة أى (م- ١٩ - ج- ١٧ - تفسير روح المعاني)

فاذكروا اسم الله تعالى على ضحاياكم فكلوا من لحومها ، والأمر للإباحة بناء على أن الأكل كان منهيًا عنه شرعاً . وقد قالوا : إن الأمر بعد المنع يقتضى الإباحة ، ويدل على سبق النهي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « كنت نهيتكم عن أكل لحوم الاضاحى فكلوا منها وادخروا » وقيل لأن أهل الجاهلية كانوا يتخرجون فيه أو للندب على مواساة الفقراء ومساواتهم في الأكل منها ، وهذا على ما قال الخفاجى مذهب أبى 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 الخفاجى أيضاً ، ويستحب كما فى الهداية أن لا ينقص ما يطعم عن الثلث لأن الجهات الأكل والاطعام الثابتان بالآية والادخار الثابت بالحديث فتقسم الاضحية عليها اثلاثاً ؛ وقال بعضهم : لا تحديد فيما يؤكل او يطعم لاطلاق الآيه ، وأوجب الشافعية الاطعام وذهب قوم إلى أن الأكل من الاضحية واجب أيضاً . وتخصيص البائس الفقير بالاطعام لا ينفي جواز اطعام الغنى ، وقد يستدل على الجواز بالأمر الأول لفادته جواز أكل الذابح ومتى جاز أكله وهو غنى جاز أن يؤكله غنياً (ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ) هو فى الاصل الوسخ والقذر ، وعن قطرب تفث الرجل كثر وسخه فى سفره ، وقال أبو محمد البصرى : التفث من التف وهو وسخ الاظفار وقلبت الفاء ثاء كما فى مغشور ، وفسره جمع هنا بالشعور والاظفار الزائدة ونحو ذلك ، والقضاء فى الاصل القطع والفصل وأريد به الازالة مجازاً أى ليزيلوا ذلك بتقاييم الاظفار والاخذ من الشوارب والعارضين كما فى رواية عن ابن عباس وتفث الابط وحلق الرأس والعانة ، وقيل : القضاء مقابل الاداء والكلام على حذف مضاف أى ليقضوا ازالة تفثهم ، والتعبير بذلك لانه لمضى زمان ازالته عد الفحل قضاء لما فات . وأخرج ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم أنه قال : التفث النسك كله من الوقوف بعرفة والسعى 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 التفث قضاء النسك كله (وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ) ما يندرونه من أعمال البر فى حجهم ، وعن ابن عباس تخصيص ذلك بما يندرونه من نحر البدن . وعن عكرمة هى مواجب الحج . وعن مجاهد ما واجب من الحج والهدى وما نذر الانسان من شىء يكون فى الحج فالنذر بمعنى الواجب مطلقاً مجازاً . وقسراً شعبة عن عاصم (وليوفوا) مشدداً (وَلْيَطَّوَّفُوا) 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 . وجماعة بل قال الطبرى وإن لم يسلم له : لا خلاف بين المتأولين فى أنه طواف الافاضة ويكون ذلك يوم النحر ، وقيل : طواف الصدر وهو طواف الوداع وفى عدة من المناسك خلاف (بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٢٩) أخرج البخارى فى تاريخه . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . وابن جرير . والطبرانى . وغيرهم عن ابن الزبير قال : قال رسول الله ﷺ إنما سمي الله

البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابة فلم يظهر عليه جبار قط ، وإلى هذا ذهب ابن أبي نجیح . وقناة ، وقد قصده تبع لهدمه فأصابه الفالج فاشير عليه أن يكف عنه ، وقيل : له رب يمنعه فتركه و كساه وهو أول من كساه ، وقصده أبرهة فأصابه ، وأما الحجاج فلم يتصد التسلط على البيت لكن تحصن به ابن الزبير فاحتال لآخراجه ثم بناه ، ولعل ما وقع من القرامطة وإن أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم سنين من هذا القبيل ، ويقال فيما يكون آخر الزمان من هدم الحبشة إياه والقاء أحجاره 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 الفرق زمان الطوفان ، وعن ابن جبير أن العتيق بمعنى الجيد من قولهم : عتاق الخيل وعتاق الطير ، وقيل : فعيل بمعنى مفعول أي معتق رقاب المذنبين ونسبة الاعتاق إليه مجاز لأنه تعالى يعتق رقابهم بسبب الطواف به ، وقال الحسن . وابن زيد : العتيق القديم فانه أول بيت وضع للناس وهذا هو المتبادر إلا إنك تعلم أنه إذا صح الحديث لا يبدل عنه ، ثم إن حفظه من الجبابة وبقائه الدهر الطويل معظما يؤتى من كل فج عميق بمحض ارادة الله تعالى المبنية على الحكم الباهرة . وبعض الملحدین زعموا أنه بنى في شرف زحل والطارح الدلو أحد بيته وله مناظرات سعيدة فاقتضى ذلك حفظه من الجبابة وبقائه معظماً الدهر الطويل ويسمونه لذلك بيت زحل ، وقد ضلوا بذلك ضلالاً بعيداً ، وسنبن إن شاء الله تعالى خطأ من يقول بتأثير الطالع أتم بيان والله تعالى المستعان ﴿ ذَلِكْ ﴾ أي الامر ، وهذا وأمثاله من أسماء الإشارة يطاق للفصل بين الكلامين أو بين وجهي كلام واحد ، والمشهور من ذلك هذا كقوله تعالى (هذا وإن للطاغين لشر مآب) وكقول زهير وقد تقدم له وصف هرم بالكرم والشجاعة :

هذا وليس كمن يعيا بخطبه وسط الندى إذا ما ناطق نطقاً

واختيار (ذلك) هنا دلالة على تعظيم الامر وبعد منزلته وهو من الاقتضاب القريب من التخاصص للملازمة مابعد لما قبله ، وقيل : هو في موضع نصب بفعل محذوف أي امثلوا ذلك ﴿ وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ ﴾ جمع حرمة وهو ما يحترم شرعاً ، والمراد بها جميع التكليفات من مناسك الحج وغيرها ، وتعظيمها بالعلم بوجوب مراعاتها والعمل بموجبها ، وقال جمع : هي ما أمر به من المناسك ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي جميع المناهي في الحج فسوق وجدال وجماع وصيد ، وتعظيمها أن لا يحوم حولها ، وعن ابن زيد هي خمس المشعر الحرام . والمسجد الحرام . والبيت الحرام . والشهر الحرام . والمحرم حتى يحل ﴿ فَهُوَ ﴾ أي فالتعظيم ﴿ خَيْرٌ لَهُ ﴾ من غيره على أن (خير) اسم تفضيل . وقال أبو حيان : الظاهر أنه ليس المراد به التفضيل فلا يحتاج تقدير متعلق ، ومعنى كونه خيراً له ﴿ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ أنه يثاب عليه يوم القيامة ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير (من) لتشريفه والاشعار بعلة الحكم .

﴿ وَأَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ ﴾ أي ذبحها وأكلها لأن ذاتها لا توصف بحل وحرمة ، والمراد بها الأزواج الثمانية على الاطلاق ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا بَيَّنَّا عَلَيْكُمْ ﴾ أي إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه استثناء متصل كما اختاره الأكثرون منها على أن (ما) عبارة عما حرم منها لعرض كالمية وما أهل به لغير الله تعالى . وجوز أن يكون

الاستثناء منقطعاً بناءً 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 ، وكان 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 يقوم أن الاحرام يحرم ذلك كما يحرم الصيد ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ ﴾ أي القذر ﴿ مِنَ الْاَوْثَانِ ﴾ أي الذي هو الاوثان على أن من بيانية 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 أمرهم باجتنب الرجس عاماً ثم عين سبحانه لهم مبدأه الذي منه يلحقهم إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس ، وفي البحر يمكن أن تكون للتبويض بأن يعنى بالرجس عبادة الاوثان وقد روى ذلك عن ابن عباس . وابن جريج فكأنه قيل فاجتنبوا من الاوثان 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 فقوله ابن عطية : إن من جعل من للتبويض قلب المعنى وأفسده ليس في محله انتهى . ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الابتداء والتبويض من التكليف المستغنى عنه ، وههنا احتمال آخر ستعلمه مع ما فيه إن شاء الله تعالى قريباً ، والفاء لترتيب ما بعدها على ما يفيد قوله تعالى : (ومن يعظم) الخ من وجوب مراعاة الحرمات والاجتناب عن هتكها • وذكر أن بالاستثناء حسن التخاصص إلى ذلك وهو السر في عدم حمل الانعام على ما ذكر من الضحايا والهدايا المعمودة خاصة ليستغنى عنه إذ ليس فيها ما حرم لعارض فكأنه قيل : ومن يعظم حرمات الله فهو خير له والانعام ليست من الحرمات فانها محملة لكم إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه فانه مما يجب الاجتناب عنه فاجتنبوا ما هو معظم الأمور التي يجب الاجتناب عنها وهو عبادة الاوثان ، وقيل : للظاهر أن ما بعد الفاء متسبب عن قوله تعالى : (أحلت لكم الانعام) فان ذلك نعمة عظيمة تستدعي الشكر لله تعالى لا الكفر . والاشراك بل لا يبعد أن يكون المعنى فاجتنبوا الرجس من أجل الاوثان على أن (من) سببية وهو تخصيص لما أهل به لغير الله تعالى بالذكر فيتسبب 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 الاوثان عنه . وأما ما ادعى عدم بعده فبعيد جداً وإنكار ذلك مكابرة فتأمل •

وقوله تعالى ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ۗ ﴾ ٣٠ تعميم بعد تخصيص فان عبادة الاوثان 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 يعطف 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 باجتنب شهادة الزور لما أخرج أحمد . وابن داود .

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

وتعقب بانه لا نص 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 ابيك لا شريك لك إلا شريكاً هـ . و لك تماك و ما ملك وهو قول بالتخصيص . ولا يخفى أن التعميم أولى منه وإن لام المقام كتخصيص بعضهم ذلك بقول المشركين هذا حلال وهذا حرام ﴿ حَنَفَاءَ لِلَّهِ ﴾ ما نالين عن كل دين زائغ إلى الدين الحق مخلصين له تعالى ﴿ غَيْرِ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ أى شيئاً من الأشياء في ذلك الأوثان دخولا أوليا ، وهما حالان مؤكدتان من واو فاجتنبوا . وجوز أن يكون حالا من واو (واجتنبوا) وأخر التبري عن التولى ليتصل بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهى جملة مبتدأة مؤكدة لما قبلها من الاجتناب من الاشرار ، وإظهار الاسم الجليل لظاهر كمال قبح الاشرار ، وقد شبه الايمان بالسما لعلوه والاشراك بالسقوط منها فالشرك ساقط من أوج الايمان الى حضيض الكفر وهذا السقوط ان كان فى حق المرتد فظاهر وهو فى حق غيره باعتبار الفطرة وجعل التمك والقوة بمنزلة الفعل كما قيل فى قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات) ﴿ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ ﴾ فان الاهواء المردية توزع أفكاره وفى ذلك تشبيه الافكار الموزعة بخطف جوارح الطير وهو مأخوذ من قوله تعالى (ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون) وأصل الخطف الاختلاس بسرعة .

وقرأ نافع (فتخطفه) بفتح الخاء والطاء مشددة . وقرأ الحسن . و ابو رجاء . والأعمش (فتخطفه) بكسر التاء والحاء والطاء مشددة ، وعن الحسن كذلك إلا أنه فتح الطاء مشددة . وقرأ الأعمش أيضا (تخطفه) بغير فاء وإسكان الخاء وفتح الطاء مخففة ، والجملة على هذه القراءة فى موضع الحال ، وأما على القراءات الأولى فالفاء للعطف وما بعدها عطف على (خر) وفى إثارة المضارع إشعار باستحضار تلك الحالة العجيبة فى مشاهد المخاطب تعجيبا له ، وجوز أبو البقاء أن يكون الكلام بتقدير فهو يخطفه والعطف من عطف الجملة على الجملة ﴿ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ ﴾ أى تسقطه وتقدفه . وقرأ ابو جعفر . و ابو رجاء . (الرياح) ﴿ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾ بعيد فان الشيطان قد طوح به فى الضلالة ، وفى ذلك تشبيه الشيطان المضل بالريح المهوية وهو مأخوذ من قوله تعالى (ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا) فالتشبيه فى الآية مفرق . والظاهر أن (تهوى) عطف على (تخطف) وأو للتقسيم على معنى أن مهلكة إما هوى يتفرق به فى شعب الخسار أو شيطان يطوح به فى مهمه البوار ، وفرق بين خاطر النفس والشيطان فلا يرد ما قاله ابن المنير من أن الأفكار من نتائج وساوس الشيطان ، والآية سبقت لجمعها شيئين ، وفى تفسير القاضى أنها للتخيير على معنى أنت مخير بين أن تشبه المشرك بمن خر من السماء فتخطفه الطير وبين من خر من السماء فهوى به الريح فى مكان سحيق أو للتوزيع على معنى أن المشبه به نوعان والمشبه بالنوع الأول الذى توزع لحمه فى

بطون جوارح الطير المشرك الذي لا خلاص له من الشرك ولا نجاة أصلاً، والمشبه بالذئب الثاني الذي رمته الريح في المهاوى المشرك الذي يرجى خلاصه على بعد، وقال ابن المنير: إن الكافر قسمان لا غير، مذبذب متمادي على الشك وعدم التصميم على ضلالة واحدة وهذا مشبه بمن اختطفته الطير وتوزعته فلا يستولى طائر على قطعة منه إلا انتهبها منه آخر وتلك حال المذبذب لا يلوح له خيال إلا اتبعه وترك ما كان عليه، ومشرك مصمم على معتقد باطل لو نشر بالمناشير لم يكع ولم يرجع لا سبيل إلى تشكيكه ولا مطعم في نقله عما هو عليه فهو فرح مبتهج بضلالته وهذا مشبه في قراره على الكفر باستقرار من هوت به الريح إلى واد سافل هو أبعد الاحياز عن السماء فاستقر فيه انتهى، ولا يخفى أن ما ذكرناه أوفق بالظاهر •

وجوز غير واحد أن يكون من التشبيهات المركبة فكأنه سبحانه قال: من أشرك بالله تعالى فقد أهلك نفسه إهلاكا ليس بعده بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاخطفته الطير ففرق قطعا في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطارح البعيدة، وجعل في الكشف أو على هذا للتخيير وليس بتعين فيما يظهر، وعلى الوجهين تفريق التشبيه وتركيبه في الآية تشبيهان •

وذكر الطيبي أن فيها على التركيب تشبيهان، و(تهوى) عطف على (خر) وعلى التفريق تشبيها واحداً و(تهوى) عطف على (تخطف) وزعم أن في عبارة الكشف ما يؤذن بذلك وهو غير مسلم (ذَلِكَ) أي الأمر ذلك أو امتثلوا ذلك (وَمَنْ يُعْظَمُ شَعَائِرَ اللَّهِ) أي البدن الهدايا كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وجماعة وهي جمع شعيرة أو شعارة بمعنى العلامة كالشمار، وأطلقت على البدن الهدايا لأنها من معالم الحج أو علامات طاعته تعالى وهداياته •

وقال الراغب: لأنها تشعر أي تعلم بأن تدمى بشعيرة أي حديدة يشعر بها، ووجه الإضافة على الأوجه الثلاثة لا يخفى، وتعظيمها أن تختار حسانا سمانا غالية الأثمان، روى أنه صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة فيها جل لابي جهل في أنفه برة من ذهب، وعن عمر أنه أهدى نجبية طابت منه بثلاثمائة دينار وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعهما ويشترى بثمنها بدنا فنأه عن ذلك وقال: بل أهدها، وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما يسوق البدن مجللة بالقباطي فيتصدق باجرمها وبجلالها، وقال زيد بن أسلم: الشعائر ست الصفا . والمروة . والبدن . والجوارح . والمسجد الحرام . وعرفة . والركن، وتعظيمها اتمام ما يفعل بها، وقال ابن عمر . والحسن . ومالك . وابن زيد: الشعائر مواضع الحج كلها من منى وعرفة والمزدلفة والصفا والمروة والبيت وغير ذلك وهو نحو قول زيد • وقيل: هي شرائع دينه تعالى وتعظيمها التزامها، والجمهور على الأول وهو أوفق لما بعد، و(من) إما شرطية أو

موصولة وعلى التقديرين لا بد في قوله تعالى (فَأَنهٗا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ۚ) من ضمير يعود اليها أو ما يقوم مقامه فعمل إن التقدير فإن تعظيمها الخ، والتعظيم مصدر مضاف إلى مفعوله ولا بد له من فاعل وهو ليس إلا ضمير يعود إلى (من) فكأنه قيل فإن تعظيمه إياها، و(من) تحتمل أن تكون للتعليل أي فإن تعظيمها لأجل تقوى القلوب وأن تكون لا ابتداء الغاية أي فإن تعظيمها ناشئ من تقوى القلوب، وتقدير هذا المضاف واجب على ما قيل من حيث أن الشعائر نفسها لا يصح الاخبار عنها بأنها من التقوى بأى معنى كانت (من) . وقال الزمخشري: التقدير فإن تعظيمها من أفعال ذوي تقوى القلوب فحذفت هذه المضافات ولا يستقيم المعنى إلا بتقديرها لأنه لا بد

من راجع من الجزاء إلى (من) ليرتبط به اه *

وتعقبه أبو حيان بأن ما قدره عار من راجع إلى (من) ولذا لما سلك جمع مسلكه 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 إليه على رأى الكوفيين للربط أى تقوى قلوبهم. والدماميني 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 التقريب تقدير المضافين الأخيرين أعنى أفعال وذوى بانه إنما يحتاج إليه إذا جعل (من) للتبويض وأما إذا جعل 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 لأن التعظيم صادر من ذى تقوى. ومنه يظهر أن الحمل على أن التعظيم ناشىء من تقوى القلوب. والاعتراض بأن قول الزمخشري: إنما يستقيم إذا حمل على التبويض ليس على ما ينبغى على أنه حينئذ إن قدر من تقوى قلوبهم على المذهب الكوفي أو من تقوى القلوب منهم اتسع الخرق على الراقع، ثم التقوى إن جعلت متناولة للأفعال والتروك على العرف الشرعى فالتعظيم بعض البتة وإن جعلت خاصة بالتروك فمناشأ 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. وبأنه إذا صح الكلام على التجوز لا يستقيم قول الزمخشري: لا يستقيم الخ *

وتعقب بانه غير وارد، أما الأول فلأن السياق للتجريد على تعظيم الشعائر وهو يقتضى عده من التقوى بل من أعظمها وكونه ناشئا 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 فلأنه لم يدع عدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير كون التعظيم بعضا بل يقول الرابط العموم كما قال أولا، وأما الرابع فلأن صحة الكلام بدون تقدير على التجوز لكونه خفيا في قوة الخطأ إذ لا قرينة عليه والتبويض 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 للتبويض، وما يقتضيه السياق من تعظيم أمر هذا التعظيم يفهم من جعله بعض تقوى القلوب بناء على أن تقييد التقوى بالقلوب للإشارة إلى أن التقوى قسمان، تقوى القلوب والمراد بها التقوى الحقيقية الصادقة التي يتصف بها المؤمن الصادق. وتقوى الأعضاء والمراد بها التقوى الصورية الكاذبة التي يتصف بها المنافق الذي كثيرا

ما تشعق أعضاؤه وقلبه ساه لاه . والتركيب أشبه التراكيب 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 الإضافة لهذا الإشارة أولى من كونها لأن القلوب منشأ التقوى والفجور والآمرة بهما قدبره ومن الناس من لم يوجب تقدير التعظيم وأرجع ضمير (فانها) إلى الحرمة أو الخصلة كما قيل نحو ذلك في قوله ﷺ : « من ترضأ يوم الجمعة فيها ونعمت » أو إلى مصدر « وثنت مفهوم من (يعظم) أى التمازية » واعترض هذا بأن المصدر الذى تضمنه الفعل لا يؤنث إلا إذا اشترت تأنيده 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 التعظمة الواحدة ليست من التقوى ، ولا يدفعه أنه لا اعتبار بالمفهوم أو أن ذلك من مقابلة الجمع بالجمع كما لا يخفى •

وإذا اعتبر المذهب الكوفى فى لام (القلوب) لم يحتج فى الآية إلى اضمار شىء أصلا . وذهب بعض أهل الكمال إلى أن الجزاء محذوف تقديره فهم متقون حقا لدلالة التعليل القائم مقامه عليه . وتعقب بأن الحذف خلاف الأصل وما ذكر صالح للجزائية باعتبار الاعلام والخبار كما عرف فى أمثاله ، وأنت تعلم أن هذا التقدير ينساق إلى الذهن ومثله كثير فى 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 عليهم وتعاقب مصنوعات الذهب والفضة ونحو ذلك مما فاقوا به عبدة الأصنام ولا يخفى ما فيه (لَكُمْ فِيهَا) أى فى الشعائر بالمعنى السابق (مَنَافِعُ) هى درها ونسلها وصوفها وركب ظهورها (إلى أجل مسمى) وهو وقت أن يسميها ويوجبها هديا . وحينئذ ليس لهم شىء من منافعها قاله ابن عباس فى رواية مقسم . ومجاهد . وقناة والضحاك ، وكذا عند الامام أبى حنيفة فإن المهدى عنده بعد التسمية والايجاب لا يملك منافع الهدى أصلا لأنه لو ملك ذلك لجاز له أن يؤجره للركوب وليس له ذلك اتفاقا ، نعم يجوز له الانتفاع عند الضرورة وعليه يحمل ما روى عن أبى هريرة أنه ﷺ مر برجل يسوق هديه وهو فى جهاد فقال عليه الصلاة والسلام : اركبها فقال يا رسول الله : انها هدى فقال : اركبها ويملك •

وقال عطاء : منافع الهدايا بعد ايجابها وتسميتها هديا أن تتركب ويشرب لبنها عند الحاجة الى أجل مسمى وهو وقت أن تنحر والى ذلك ذهب الشافعى ، فعن جابر أنه ﷺ قال : « اركبوا الهدى بالمعروف حتى تجردوا ظهرا » 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 بيعه واجارته ويملك الانتفاع به بغير ذلك ، وقيل الأجل المسمى وقت أن تشعر فلا تتركب حينئذ إلا عند الضرورة •

وروى أبو رزين عن ابن عباس الأجل المسمى وقت الخروج من مكة ، وفى رواية أخرى عنه وقت الخروج والانتقال من هذه الشعائر إلى غيرها ، وقيل الأجل المسمى يوم القيامة ولا يخفى ضعفه • (ثُمَّ مَحْمَأً) أى وجوب نحرها على أن يكون محل مصدرا ميميا بمعنى الوجوب من حبل الدين إذا وجب أو وقت نحرها على أن يكون اسم زمان ، وهو على الاحتمالين معطوف على (منافع) والكلام على تقدير مضاف

وقوله تعالى ﴿إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۚ﴾ في موضع الحال أي منتهية إلى البيت ، والمراد به ما يليه بعلاقة المجاورة فإنها لا تنتهي إلى البيت نفسه وإنما تنتهي إلى ما يقرب منه ، وقد جعلت منى منحراً في الحديث وكل فجاج مكة منحرج وكل فجاج منى منحرج ، وقال القفال : هذا في الهدايا التي تبلغ منى وأما الهدى المتطوع به إذا عطف قبل بلوغ مكة فنحرجه موضعه ، وقالت الامامية : منحرج هدى الحج منى ومنحرج هدى العمرة المفردة مكة قبالة الكعبة بالحزورة ، و(ثم) للتراخي الزماني أو الرتبي أي لكم فيها منافع دنيوية إلى أجل مسمى وبعده لكم منفعة دينية مقتضية للثواب الأخرى وهو وجوب نحرها أو وقت نحرها ، وفي ذلك مبالغة في كون نفس النحر منفعة ، والتراخي الرتبي ظاهر وأما التراخي الزماني فهو باعتبار أول زمان الثبوت فلا تغفل . والمعنى على القول بأن المراد من الشعائر مواضع الحج لكم في تلك المواضع منافع بالأجر والثواب الحاصل بأداء ما يلزم أدائه فيها إلى أجل مسمى هو انقضاء أيام الحج ثم محلها أي محل الناس من احراءهم إلى البيت العتيق أي منته إليه بأن يطوفوا به طواف الزيارة يوم النحر بعد أداء ما يلزم في هاتيك المواضع فإضافة المحل إليها لأدنى ملابسة يوروى نحو ذلك عن مالك في الموطأ أو لكم فيها منافع التجارات في 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 في مراعاتها منافع دنيوية وأخرى إلى انقطاع التكليف ثم محلها الذي توصل إليه إذا روعيت منته إلى البيت العتيق وهو الجنة أو محل رعايتها منته إلى البيت العتيق وهو معبد للملائكة عليهم السلام ، وكونه منتهى لأنه ترفع إليه الأعمال ، وقيل كون محلها منتهياً إلى البيت العتيق أي الكعبة كما هو المتبادر باعتبار أن محل بعضها كالصلاة والحج منته إلى ذلك ، وقيل : غير ذلك والكل بما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام أدنى الناس فضلاً عن كلام رب العالمين ، وأهون ما قيل : إن الكلام على هاتيك الروايات متصل بقوله تعالى (وأحل لكم الأنعام) وضمير (فيها) لها ﴿ وَأَكُلُ أُمَّةً جَعَلْنَا مَنَسَكًا ﴾ عطف على قوله سبحانه (لكم فيها منافع) أو على قوله تعالى (ومن يعظم) الخ وما في البين اعتراض على ما قيل ، وكأنى بك تختار الأول ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليه عند نظير الآية ، والمنسك موضع النسك إذا كان اسم مكان أو النسك إذا كان مصدرًا ، وفسره مجاهد هنا بالذبح وإراقة الدماء على وجه التقرب إليه تعالى فجعله مصدرًا وحمل النسك على عبادة خاصة وهو أحد استعمالاته وإن كان في الأصل بمعنى العبادة مطلقاً وشاع في أعمال الحج . وقال الفراء : المنسك في كلام العرب الموضع المعتاد في خير وبر وفسره هنا بالعيد ، وقال قتادة : هو الحج . وقال ابن عرفة (منسكا) أي مذهبا من طاعته تعالى .

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

(١) فيه ان القراءة بالرواية فلا تغفل عنه

فيه لغتان مسموعتان ﴿ لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ ﴾ خاصة دون غيره تعالى كما يفهمه السياق والسباق، وفي تعليل الجمل بذلك فقط تنبيه على أن المقصود الأهم من شرعية النسك ذكره عز وجل ﴿ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾ عند ذبحها، وفيه تنبيه على أن قربان يجب أن يكون من الأنعام فلا يجوز بالخيل ونحوها. والفاء في قوله تعالى: ﴿ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَاحِدٌ ﴾ قيل للتعليل وما بعدها علة لتخصيص اسم الله تعالى بالذكر، والفاء في قوله سبحانه: ﴿ فَلَهُ اسْلُوا ﴾ لترتيب ما بعدها من الأمر بالاسلام على وحدانيته عز وجل، وقيل: الفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ما قبلها أيضاً فإن جعله تعالى لكل أمة من الأمم منسكاً يدل على وحدانيته جل وعلا، ولا يخفى ما في وجه الدلالة من الخفاء، وتكاف بعضهم في بيانه بأن شرع المنسك لكل أمة ليدكروا اسم الله تعالى يقتضى أن يكون سبحانه إلهاً لهم لئلا يلزم السفه ويلزم من كونه تعالى إلهاً لهم أن يكون عز وجل واحداً لأنه لا يستحق الألوهية أصلاً من لم يتفرد بها فإن الشركة نقص وهو كما ترى، وفي الكشف لما كانت العلة لقوله سبحانه: ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا ﴾ ذكر اسمه تعالى على المناسك ومعلوم أن الذكر إنما يكون ذكراً عند مواطاة القلب للسان وذكر القلب اشعاراً بالتعظيم جاء قوله تعالى ﴿ فَلَهُ اسْلُوا ﴾ مسبباً عنه تسبباً حسناً. واعتراض بقوله تعالى: ﴿ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَاحِدٌ ﴾ 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 والمعمل محذوف والمعنى إنما اختلفت التكاليف باختلاف الأزمنة والأشخاص لاختلاف المصالح لا تعدد الإله فإن الله واحد فما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى الجليل كما لا يخفى، وإنما قيل: ﴿ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ ولم يقل واحداً لأن المراد بيان أنه تعالى واحد في ذاته كما أنه واحد في إلهيته؛ وتقديم الجار على الأمر للقصر، والمراد اخلصوا له تعالى الذكر خاصة واجعلوه لوجهه سالماً خالصاً لا تشوبوه باشرارك ﴿ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم، والمخبتون 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 الخبت وهو المطمئن من الأرض، ولا يخفى حسن وقوع ذلك هنا من حيث أن نزول الخبت مناسب للحاج ﴿ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ ﴾ أى خافت ﴿ قُلُوبُهُمْ ﴾ منه عز وجل لا شراق أشعة الجلال عليها ﴿ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ ﴾ من مشاق التكاليف ومؤنات النوائب كالأمراض والمحن والغربة عن الأوطان ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا أيضاً، والظاهر أن الصبر على المكاره مطلقاً مدوح. وقال الرازي: يجب الصبر على ما كان من قبل الله تعالى، وأما على ما يكون من قبل الظلمة فغير واجب بل يجب دفعه على من يمكنه ذلك ولو بالقتال انتهى وفيه نظر ﴿ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ ﴾ في أوقاتها، ولعل ذكر ذلك هنا لأن السفر مظنة التقصير في إقامة الصلاة. وقرأ الحسن. وابن أبي إسحق. وأبو عمرو في رواية (الصلاة) بالنصب على المفعولية لمقیمی وحذفت النون منه تخفيفاً كما في بيت الكتاب:

الحافظو عورة العشيرة لا تأتيهم من ورائهم نطف (١)

بنصب عورة ونظير ذلك قوله :

إن الذى حانت بقلج دماؤهم هم القوم كل القوم يأم مالك
وقوله : ابن طيب ان عمى اللذا قتل الملوك وفككا الاغلا

وقرأ ابن مسعود . والأعمش (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 التى يغالون فيها (وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) أى من أعلام دينه التى شرعها الله تعالى ، والبدن جمع بدنة وهى كما قال الجوهري . ناقة أو بقرة تنحر بمكة . وفى القاموس هى من الأبل والبقر كالاضحية من الغنم . يدى إلى مكة وتطلق على الذكر والأنثى وسميت بذلك لعظام بدنها لأنهم كانوا يسمنونها 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 لا تعلم البدن إلا من الأبل والبقر •

وفى صحيح مسلم عن جابر رضى الله تعالى عنه كنانة نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال : وهل هى إلا من البدن ، وقال صاحب البارع من اللغويين : إنها لا تطلق على ما يكون من البقر ، وروى ذلك عن دجاهد . 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 : « البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة » فان العطف يقتضى المغايرة وفيما يأتى آخرا تأييد لذلك أيضا ، والظاهر أن استعمال البدنة فيما يكون من الأبل أكثر وإن كان أمر الاجزاء متحدا •

ولعل مراد جابر بقوله فى البقرة وهل هى إلا من البدن أن حكمها حكمها وإلا فيبعد جعل السائل بالمدلول اللغوى ليرد عليه بذلك ، ويمكن أن يقال فيما روى عن ابن عمر : ان مراده بالبدن فيه البدن الشرعية ، ولعله إذا قيل باشتراكها بين ما يكون من النوعين يحكم العرف أو نحوه فى التعيين فيما إذا نذر الشخص بدنة ويشير إلى ذلك ما أخرجه ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد عن يعقوب الرياحى عن أبيه قال : أوصى إلى رجل وأوصى ببدنة فأنت ابن عباس فقلت له : إن رجلا أوصى إلى وأوصى ببدنة فهل تجزى عنى بقرة ؟ قال : نعم ثم قال : من صاحبكم ؟ فقلت : من رباح قال : ومتى اقتنى بنور رباح البقر إلى الأبل وهم صاحبكم إنما البقر لأسد . وعبد القيس فتدبر •

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

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

(فَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهَا) 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 لا إله إلا الله والله أكبر اللهم منك واليك ه
 (صَوَافٍ) أي قائمات قد صففن أيدين وأرجلهن فهو جمع صافئة ومفعوله مقدر . وقرأ ابن عباس ، وابن عمر
 وابن مسعود . والباقر . ومجاهد . وقتادة . وعطاء . والكلي . والأعمش بخلاف عنه (صوافن) بالنون جمع
 صافئة وهو إما من صفن الرجل إذا صاف قدميه فيكون بمعنى صواف أو من صفن الفرس إذا قام على ثلاث
 و طرف 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 : ابعتها قياماً مقيدة سنة محمد ﷺ . والأكثر على عقل اليد اليسرى ، ففسد 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 منحرها ، 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 اليدين شدت •

وأخرج جماعة عن ابن عمر أنه فسر (صواف) بقائمات معقولة إحدى أيدين 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 خوالص لوجه الله عز وجل لا يشرك في 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 الترنم لاتنوين 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 التخويرا

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

يا باري القوس بريالست تحسنها لا تفسدنها وأعط القوس باريها

وعلى ذلك قراءة بعضهم (صوافي) باثبات الياء ما كنه بناء على أنه كما في القراءة المشهورة حال من ضمير
 (عليها) ولو جعل كما قيل بدلا من الضمير لم يمتج إلى التخريج على لغة شاذة (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا) أي سقطت
 على الأرض وهو كناية عن الموت . وظاهر ذلك مع ما تقدم من الآثار يقتضي أنها تذبح وهي قائمة ، وأيد
 به كون البدن من الإبل دون البقر لأنه لم تجر عادة بذبحها قائمة وإنما تذبح مضطجعة وقلبا شوهد نحر

الابل وهي مضطجعة ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ﴾ أى الراضى بما عنده وما يعطى من غير مسئلة ولا تعرض لها ، وعليه حمل قول لييد :

فمنهم سعيد أخذ بنصيبه 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 . والكاتبى : (القانع) السائل كما فى قول عدى بن زيد : وما خنت ذاعهد وأيت بعده ولم أحرم المضطر إذ جاء قانعا

(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 :

العبد حر إن قنع والحر عبد إن قنع

فانقع ولا تطمع فما شئ يشين سوى الطمع

فلا يكون (القانع) على هذا من الاضداد لاختلاف الفعلين ، ونص على ذلك الخفاجى حاجا 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 كثر 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 يغطى به الرأس فقنع بالكسر لبس القناع ساترا لفقره كقولهلم : خفى إذا لبس الخفاء وقنع إذا رفع قناعه كما سما لفقره بالسؤال نحو خفى إذا رفع الخفاء ، وأيد كون القانع بمعنى الراضى بقراءة أبى رجاء . (القنع) بوزن الحذر بناء على أنه لم يرد بمعنى السائل بخلاف القانع فإنه ورد بالمعنيين والأصل توافق القراءات ، وعن مجاهد (القانع) الجارو إن كان غنيا وأخرج ابن أبى شيبه 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 تخفيفاً 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 و كأنه عد القانع والمعتر والبائس الفقير ثلاثة وهو كما ترى ، قال ابن عطية : وهذا كله على جهة الاستحسان لا الفرض ، و كأنه أراد بالاستحسان النذب فيكون قد حمل كلا الأمرين فى الآية على النذب .

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

او اهداه لغنى ضمنه . وفي الهداية يستحب له أن يأكل من هدى التطوع والمتعة 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 الصيد والاذى والنذر ، وأباحه أحمد الامن جزاء الصيد والنذر ، وعند الحسن الاكل من جميع ذلك مباح وتحقيق ذلك في كتب الفقه (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك التسخير البديع المفهوم من قوله تعالى (صَوَافِ) (سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ) مع كمال عظمها ونهاية قوتها فلا تستعصى عليكم حتى إنكم تأخذونها منقادة فتعقلونها وتحبسونها صافة قوائمها ثم تطعنون في لباتها 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 : كما أمرناكم فيها بهذا كله سخرناها لكم ولا يخفى بعده (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) أى لتشكروا انعامنا عليكم بالتقرب والاخلاص (لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دَمًا وَهِيَ) أى لن يصيب رضا الله تعالى اللحوم المتصدق بها ولا الدماء المهرقة بالنحر من حيث انها لحوم ودماء (وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ) ولكن يصيبه ما يصحب ذلك من تقوى قلوبكم التي تدعوكم إلى تعظيمه تعالى والتقرب له سبحانه والاخلاص له عز وجل .

وقال مجاهد : أراد المسلمون أن يفعلوا فعل المشركين من الذبح وتشریح اللحم ونصبه حول الكعبة ونضحها بالدماء تعظيماً لها وتقرباً إليه تعالى فنزلت هذه الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس . وغيره . وقرأ يعقوب . وجماعة (ان تنال . ولكن تناله) بالتاء . وقرأ أبو جعفر الأول بالتاء والثاني بالياء آخر الحروف ، وعن يحيى ابن يعمر . والجحدري انهما قرأا بعكس ذلك . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (لن ينال . ولكن يناله) بالبناء لما يسم فاعله في الموضعين (ولحومها ولادماها) بالنصب (كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ) كره سبحانه تذكيراً للنعمة وتعليلاً له بقوله تعالى : (لَتَكْبَرُوا اللَّهَ) أى لتعرفوا عظمته تعالى باقتداره على ما لا يقدر عليه غيره عز وجل فتوحدوه بالكبرياء ، وقيل : أى لتقولوا الله أكبر عند الاحلال أو الذبح (عَلَى مَا هَدَاكُمْ) أى على هدايته وارشاده إياكم إلى طريق تسخيرها وكيفية التقرب بها ، فامصدرية ، وجوز أن تكون موصوفة وأن تكون موصولة والعائد محذوف ، ولا بد أن يعتبر منصوباً عند من يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جر به 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 التضمنين ، ويؤيد ذلك قول الداعي على الصفا : الله أكبر على ما هدانا والحمد لله تعالى على ما أولانا ، ولا يخفى أن لعدم اعتبار التضمنين هنا وجهها ليس فيما نحن فيه فافهم (وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ) أى المخلصين في كل ما يأتون ويندرون في أمور دينهم . وعن ابن عباس هم الموحدون .

(ومن باب الإشارة في الآيات) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ) بالاعراض عن السوى وطالب 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 وتربيته في مهدي الاستعداد (وتضع كل ذات حمل) وهي الهبولات

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

لم بناساق يجل عن الوصف وفي طرفه خمر وخمر على الكف
فاسكر أصحابي بخمرة كفه وأسكرني والله من خمرة الطرف

(ومن الناس من يعبد الله على حرف) الآية يدخل فيه من يعبد الله تعالى طمعا في الكرامات ومحمدة الخلق ونيل دنياهم فان رأى شيئا من ذلك سكن إلى العبادة وإن لم ير تركها وتهاون فيها (خسر الدنيا) بفقدان الجاه والقبول والافتضاح عند الخاق (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 أشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) فيه من تعظيم أمر الكعبة ما فيه، وقد جعلها الله تعالى مثالا لعرشه وجعل الطائفين بها من البشر كالملائكة الخافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن تسبيح البشر وثناهم عليه عز وجل بكلمات إلهية قرآنية فيكونون من حيث تسبيحهم وثنائهم بتلك الكلمات من حيث انها كلماته تعالى نوابغ عنه عز وجل في ذلك ويكون أهل القرآن وهم كما في الحديث أهل الله تعالى وخاصة، 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 لسر إلهي وهي في الحقيقة ثلاثة لأنه شكل مكعب الركن الذي يلي الحجر كالحجر في الصورة مكعب الشكل ولذلك سمي الكعبة تشبيهاً بالمكعب، ولما جعل الله تعالى له بيتا في العالم الكبير جعل نظيره في العالم الصغير وهو قلب المؤمن، وقد ذكروا أنه أشرف من هذا البيت « ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » وجعل الخواطر التي تمر عليه كالطائفين وفيها مثلهم المحمود والمذموم، وجعل محل الخواطر فيه كالأركان التي للبيت فمحل الخاطر الإلهي كركن الحجر ومحل الخاطر الملائكي كالركن اليماني ومحل الخاطر النفسي كالمكعب الذي في الحجر لا غير وليس للخاطر الشيطاني فيه محل، وعلى هذا قلوب الانبياء عليهم السلام، وقد يقال: محل الخاطر النفسي كالركن الشامي ومحل الخاطر الشيطاني كالركن العراقي، وإنما جعل ذلك للركن العراقي لأن الشارع شرع أن يقال عنده: أعوذ بالله تعالى من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق، وعلى هذا قلوب المؤمنين ما عدا الانبياء عليهم السلام، وأودع سبحانه فيه كنز أراد صلى الله عليه وسلم أن يخرج به فلم يفعل لمصلحة رآها، وكذا أراد عمر فامتنع اقتداء برسول الله ﷺ. وكذلك أودع جل وعلا في 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 القلب التي تقطعها كواكب الايمان السيارة لاظهار حوادث تجرى في النفس كما تقطع السيارة منازلها في الملك لاظهار الحوادث في العالم العنصرى إلى غير ذلك مما لا يعرفه إلا أهل الكشف . (لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق) أى إلى ما يليه فان النحر بمنى وجعلت محلا للقرابين على ما ذكر الشيخ الأكبر محيى الدين قدس سره لانها من بلوغ الامنية ومن بلغ المنى المشروع فقد بلغ الغاية . وفي نحر القرابين اتلاف ارواح عن تدبير اجسام حيوانية لتغذى بها اجسام انسانية فتنظر ارواحها اليها في حال تفريقها فتدبرها انسانية بعد ما كانت تدبرها ابلا أو بقراً ، وهذه مسألة دقيقة لم يفتن لها إلا من نور الله تعالى بصيرته من أهل الله تعالى انتهى . وتعقله مفوض 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 تجلياً خاصاً فاذا ذكر الله تعالى حصل حسب الاستعداد ومن ههنا يحصل تارة وجل وتارة طمأنينة ، و (إذا) لا تقتضى الكلية بل كثيراً ما 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 فان 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 صواف) قد تقدم لك أنهم ينحرون البدن معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها ، وذكروا في سر ذلك أنه لما كان نحرها قرينة أراد صلى الله عليه وسلم المناسبة في صفة نحرها في الوترية فأقامها على ثلاث قوائم لأن الله تعالى وتر يحب الوتر والثلاثة أول الافراد فلها أول المراتب في ذلك والاولية وترية أيضاً ، وجعلها قائمة لأن القيومية مثل الوترية صفة إلهية فيذكر الذى ينحرفها مشاهدة القائم على كل نفس بما كسبت ، وقد صح أن المناسك إنما شرعت لاقامة ذكر الله تعالى ، وشفع الرجلين لقوله تعالى (والتفت الساق بالساق) وهو اجتماع أمر الدنيا بالآخرة ، وأفرد اليمين من يدا البدن حتى لا تعتمد إلا على وتر له الاقتدار . وكان العقل في اليد اليسرى لأنها خلية عن القوة التي لليمنى والقيام لا يكون إلا عن قوة وقد أخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال : « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بنى الحليفة ثم دعا بناقته فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن وسلت عنها الدم وقلدها نعلين ثم ركب راحلته » الحديث .

والسر 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 الذى هو أرفع ما فيها إشعار منه صلى الله تعالى عليه وسلم بأنه عليه الصلاة والسلام أتى عليهم من صفة الكبرياء الذى كانوا عليه في نفوسهم فليجتنبوها فان الدار الآخرة إنما جعلت للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ، ووقع الإشعار في الصفحة اليمنى لأن اليمين محل الاقتدار والقوة ، والصفحة من الصفح ففي ذلك إشعار بأن الله تعالى يصفح عن هذه صفته إذا طاب القرب من الله تعالى وزال عن كبرياته الذى أوجب له البعد ، وجعل عليه الصلاة والسلام الدلالة على إزالة الكبرياء في شيطنة البدن في تعليق المال في رقابها إذ لا يصفح بالمال إلا أهل الهون والمذلة ومن كان بهذه المثابة فما بقى فيه كبرياء تشهد ، وعلق

النعال بقلائد العهن ليتذكر بذلك ما أراد الله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، وقد ذكروا لجميع أفعال الحج أسراراً من هذا القبيل ، وعندى أن أكثرها تعبدية وأن أكثر ما ذكره من قبيل الشعر والله تعالى الموفق للسداد .
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ كلام مستأنف مسوق لتوطين قلوب المؤمنين ببيان أن الله تعالى ناصرهم على أعدائهم بحيث لا يقدر 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 وتقييهم لازدياد قبح الصد بازدياد تعظيم ما صد عنه ، وتصديره بكلمة التحقيق لابرار الاعتناء التام بمضمونه ، وصيغة المفاعلة إما للمبالغة أو للدلالة على تكرار الدفع فانها قد تتجرد عن وقوع الفعل المتكرر من الجانبين فيبقى تكرره كالممارسة أى إن الله تعالى يبائع في دفع غائلة المشركين وضررهم الذى من جملة الصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام مبالغة من يغالب فيه أو يدفعها عنهم مرة بعد أخرى حسبما يتجدد منهم القصد إلى الاضرار بهم كما في قوله تعالى : (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله) •

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

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ۝ ٣٨ ﴾ تعابيل لما فى ضمن الوعد الكريم من الوعد للمشركين وإيدان بأن دفعهم بطريق القمر والحزى . وقيل : تعليل للدفاع عن المؤمنين ببغض المدفوعين على وجه يتضمن ان العلة فى ذلك الخيانة والكفر ، وأوثر (لا يحب) على يبغض تنبيهها على مكان التعريض وأن المؤمنين هم أحباء الله تعالى ، ولعل الأول أولى لايهام هذا ان الآية من قبيل قولك : لئن أدفع زيداً عن عمرو لبغضى زيداً وايس فى ذلك كثير عناية بعمرو أى أن الله تعالى يبغض كل خوان فى أماناته تعالى وهى أو امره تعالى شأنه ونواهيته أو فى جميع الأمانات التى هى معظمها كفور لنعمه عز وجل ، وصيغة المبالغة فيهما لبيان أن المشركين كذلك لا للتقييد المشعر بحجة الخائن والكافر أو لأن خيانة أمانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين بل هما أمران عظيمان أو لكثرة ما خانوا فيه من الأمانات وما كفروا به من النعم أو للمبالغة فى نفي المحبة على اعتبار النفي أولاً وإيراد معنى المبالغة ثانياً كما قيل فى قوله تعالى : (وما ربك بظلام للعبيد) وقد علمت ما فيه • وأياما كان فالمراد نفي الحب عن كل فرد فرد من الخونة الكفرة ﴿ أُذُنٌ ﴾ أى رخص ، وقرأ ابن عباس

وابن كثير . وابن عامر . وحمزة 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 ويحرضون عليه فدلالته على المحذوف أنور ﴿ بَانَهُمْ 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

وسلاؤه عاياه 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 رضي الله تعالى 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 الأكليل 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 فاتبعهم كفار قريش فأذن الله تعالى لهم في قتالهم وعدم التصريح بالظالم لمزيد السخط تحاشيا عن ذكره .

(وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩) وعد لهم بالنصر وتأكيده لما مر من العدة وتصريح بأن المراد به ليس مجرد تخليصهم من أيدي المشركين بل تغليبهم وإظهارهم عليهم ، وقد أخرج الكلام على سنن الكبرياء فان الرمزة والابتسامة من الملك الكبير كافية في تيقن الفوز بالمطلوب وقد تأكيده بليغا زيادة في توطئ نفوس المؤمنين (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) في حيز الجرح على أنه صفة للوصول قبل أويان 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 النفي ، وحاصل المعنى لا موجب لاخراجهم إلا التوحيد وهو إذا أريد بالموجب الموجب النفس الأمرى على حد قول النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين فلول من قراع الكتاب

وجوز أن يكون الإبدال من غير وفي أخرجوا معنى النفي أي لم يقرروا في ديارهم إلا بأن يقولوا الخ وهو وهو كاترى ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا وأوجبه أبو حيان أي ولكن أخرجوا بقولهم ربنا الله ، وأوجب نصب ما بعد إلا كما أوجبه في قولهم: ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضر ، ورد كونه متصلا وكون ما بعد الإبدالا من (حق) بما هو أشبه شيء بالمغالطة ، ويفهم من كلامه جواز أن تكون إلا بمعنى سوى صفة لحق أي أخرجوا بغير حق سوى التوحيد ، وحاصله أخرجوا بكونهم موحدين .

(وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ) تحريض على القتال المأذون فيه بإفادة أنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية لينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتصلح المتعبدات من الهدم فكأنه لما قيل (أذن للذين يقاتلون) الخ قيل فليقاتل المؤمنون فلولا القتال وتسليط الله تعالى المؤمنين على المشركين في كل عصر وزمان لهدمت متعبداتهم ولذهبوا شذرمذر ، وقيل: المعنى لو لا دفع الله بعض الناس ببعض بتسليط مؤمنى هذه الآية على كفارها لهدمت المتعبدات المذكورة إلا أنه تعالى سلط المؤمنين على الكافرين فبقيت هذه المتعبدات بعضها للمؤمنين وبعضها لمن في حمايتهم من أهل الذمة وليس بذلك ، وقال مجاهد : أي لو لا دفع

ظلم قوم بشهادة العدول ونحو ذلك لهدمت الخ .

وقال قوم : أى لولا دفع ظلم الظلمة بعدل الولاية ، وقالت فرقة : أى لولا دفع العذاب عن الاشرار بدعاء الاخير ، وقال قطرب : أى لولا الدفع بالقصاص عن النفوس . وقيل بالنبيين عليهم السلام عن المؤمنين والكل بما لا يقتضيه المقام ولا ترتضيه ذوو الافهام . والصوامع جمع صومعة بوزن فعولة وهى بناء مرتفع حديد الاعلى والاصمغ من الرجال الحديد القول ، وقال الراغب : هى كل بناء متصمغ الرأس أى متلاصقه والاصمغ اللاصقة اذنه برأسه وهو قريب من قريب ، وكانت قبل الاسلام كما قال قتادة مختصة برهبان النصارى وبعبياد الصابئة ثم استعملت فى مئذنة المسلمين ، والمراد بها هنا متعبد الرهبان عند أبى العالية ومتعبد الصابئة عند قتادة ولا يخفى أنه لا ينبغى إرادة ذلك حيث لم تكن الصابئة ذات ملة حقة فى وقت من الاوقات ، والبيع واحدها بيعة 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 . وقتادة . وطلحة . وزائدة عن الاعمش . والزعفرانى (لهدمت) بالتخفيف ، والتضعيف باعتبار كثرة المواضع .

(وَصَلَوَاتٌ) جمع صلاة وهى كنيسة اليهود ، وقيل : معبد للنصارى دون البيعة والاول أشهر ، وسميت الكنيسة بذلك لأنها يصلى فيها فهى مجاز من تسمية المحل باسم الحال ، وقيل : هى بمعناها الحقيقى وهدمت بمعنى عطلت أو فى الكلام مضاف مقدر وايس بذاك ، وقيل : (صلوات) معرب صلواتا بالثاء المثلثة والقصر ومعناها بالعبرانية المصلى . وروى عن أبى رجا . والجحدري . وأبى العالية : ومجاهد أنهم قرأوا بذلك . والظاهر أنه على هذا القول اسم جنس لا علم قبل التعريب وبعده لكن ما رواه هرون عن أبى عمرو من عدم تنوينه ومنع صرفه للعلمية 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 لمشابهته للجمع لفظا فيكون كمرفات ، والظاهر أنه تكرار جعل عاما لما عرب ، وأما القول بأن القائل به لا ينونه فتكاف قاله الخفاجي .

وقرأ جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما (صلوات) بضم الصاد واللام ، وحكى عنه ابن خالويه بكسر الصاد وسكون اللام وحكى عن الجحدري ، وحكى عنه أيضا (صلوات) بضم الصاد وفتح اللام وحكى عن الكلبى ، وقرأ أبو العالية فى رواية (صلوات) بفتح الصاد وسكون اللام ، وقرأ الحجاج بن يوسف (صلوات) بضم الصاد واللام من غير ألف وحكى عن الجحدري أيضا ، وقرأ مجاهد (صلواتا) بضم تين وتاء مثناة بعدها ألف ، وقرأ الضحاك . والكلبى (صلوات) بضم تين من غير ألف وبثاء مثناة ، وقرأ عكرمة (صلواتا) بكسر الصاد واسكان اللام وواو مكسورة بعدها ياء بعدها ثاء مثناة بعدها ألف ، وحكى عن الجحدري 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 والجحدري (صلوات) بضم تين وباء موحدة على أنه جمع صليب كظريف وظروف وجمع فعيل على فعول شاذ فهذه عدة قراءات قلما 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 الامم في مسمياتها الا البيعة فانها مختصة بالنصارى 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 الوجودي كذلك أو لتقع في جوار مدح أهلها أو للتبديد من قرب التهديم ، ولعل تأخير (صلوات) عن (بيع) مع مخالفة الترتيب الوجودي له للنسبة بينها وبين المساجد كذا قيل ، وقيل إنما جرى 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 حدوثها 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 للمبطلين (يذُكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا) في موضع الصفة لمساجد ، وقال الضحاك : ومقاتل . والكلي : في موضع الصفة للجميع واستظهره أبو حيان ، وكون كون بيان ذكر الله عز وجل في الصوامع والبيع والكنائس بعد انتساخ شرعيتها مما لا يقتضية المقام ليس بشيء لأن الانتساخ لا ينافي بقاءها ببركة ذكر الله تعالى فيها مع أن معنى الآية عام لما قبل الانتساخ كما مره

﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ﴾ وباللغة أي لينصرن الله تعالى من ينصر دينه أو من ينصر أوليائه ولقد أنجز الله تعالى وعده حيث سلط المهاجرين والأنصار على صناديد العرب وأكاسرة العجم وقياصرة الروم وأورثهم أرضهم وديارهم (إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ) على كل ما يريد من مراداته التي من جملة نصرهم (عَزِيزٌ) لا يمانعه شيء ولا يذافعه (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 بالأرض جنسها ، وقيل مكة ، والمراد بالصلاة المكتوبة وبالزكاة الزكاة المفروضة والمعروف التوحيد والمنكر الشرك على ما روى عن زيد بن أسلم .

ولعل الأولى في الأخيرين التعميم ، والوصف بما ذكر كما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه ثناء قبل بلاء يعني أن الله تعالى أثنى عليهم قبل أن يحدثوا من الخير ما أحدثوا قالوا : وفيه دليل على صحة أمر الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم أجمعين وذلك على ما في الكشف لأن الآية مخصوصة بالمهاجرين لأنهم المخرجون بغير حق والممكنون في الأرض منهم الخلفاء دون غيرهم فلولم تثبت الاوصاف الباقية لزم الخلف في المقال تعالى الله سبحانه عنه لدلالته على أن كل ممكن منهم يلزمه التروالي لعموم اللفظ ، ولما كان التمكين واقعاتم الاستدلال دون نظر إلى استدعاء الشرطية الوقوع كالسكلام المقرون بلعل وعسى من العظماء فان لزوم التالي مقتضى اللفظ لاحالة ولما وقع المقدم لزم وقوعه أيضا ، وفي ثبوت التالي ثبوت حقيقة الخلافة البتة وهي 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 بدلا من قوله تعالى (من ينصره) كما أعربه الزجاج، وكذا يقال على ما روى عن ابن عباس أنهم المهاجرون والانصار والتابعون، وعلى ما روى عن أبى جريح أنهم الولاة .

وانت تعلم أن المقام لا يقتضى الا الاول (والله) خاصة (عاقبة الأمور) فان مرجعها الى حكمه تعالى وتقديره فقط، وفيه تأكيد للوعد باعلاء كلمته وإظهار أوليائه (وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ ۚ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ ۚ وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ) تسلية لرسول الله ﷺ وصيغة المضارع فى الشرط مع تحقق التكذيب لما أن المقصود تسليته عليه الصلاة والسلام عما يترتب على التكذيب من الحزن المتوقع أول للإشارة إلى أنه مما لا ينبغي تحققه وإلحاق (كذب) تاء التانيث لأن الفاعل وهو (قوم) اسم جمع يجوز تذكيره وتأنيثه ولا حاجة لتأويله بالامة أو القبيلة كما فعل أبو حيان ومن تبعه، وفى اختيار التانيث حط لقدر المكذبين ومفعول كذب محذوف لكمال ظهور المراد .

وجوز أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم أى فعلت التكذيب واستغنى فى عاد وثمود عن ذكر القوم لاشتهارهم بهذا الاسم الاخصر والأصل فى التعبير العلم فلذا لم يقل قوم صالح وقوم هود ولا علم لغير 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 أيضا أسبق وأشد، والتخصيص لأن التسلية لاني عاينه الصلاة والسلام عن تكذيب قومه أى وان يكذبك قومك فاعلم أنك لست باوحدى فى ذلك فقد كذبت قبل تكذيب قومك إياك قوم نوح الخ (وَكَذَّبَ 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 كلا تكذيب ألا ترى أن تصديق اليسير من المذكورين قبل عد كلا تصديق ولهذا لم يقل وقوم موسى كما قيل (قوم نوح وقوم ابراهيم) وأما أنه لم يقل والقبط بل أعيد الفعل مبنيًا للمفعول فلا يذان بأن تكذيبهم له عليه الصلاة والسلام فى غاية الشناعة لكون آياته فى كمال الوضوح (فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ) أى أهلتهم حتى انصرفت حبال آجالهم . والماء 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 لزمهم بالكفر والتصريح بمكذب موسى عليه السلام حيث لم يذكروا فيما قبل تصريحاً (ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ) أى أخذت كل فريق من فريق المكذبين بعد انقضاء مدة املائه وامهاله . والأخذ كناية عن الاهلاك (فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ) أى انكارى عليهم بتغيير ما هم عليه من الحياة والنعمة وعمارة البلاد وتبديله لصدده فهو مصدر من نكرت عليه إذا فعلت فعلا يردعه بمعنى الانكار كالنذير بمعنى الانذار . ويا الضمير المضاف اليها محذوفة للفاصلة وأثبتها بعض القراء، والاستفهام للتعجب كأنه قيل فما أشد ما كان إنكارى عليهم، وفى الجملة ارهاب لقريش، وقوله تعالى (فَكَايَيْنَ مِنْ قَرْيَةٍ) منصوب بمضمرة يفسره قوله تعالى (أَهْلَكْنَاهَا) أى فاهلكنا كثيرا من القرى أهلكناها، والجملة بدل من قوله

سبحانه (فكيف كان تكبير) او مرفوع على الابتداء وجملة (أهلكناها) خبره أى فكثير من القرى أهلكناها ، واختار هذا أبو حيان قال: الأجود فى اعراب (كآين) أن تكون مبتدأ وكونها منصوبة بفعل مضمر قابل ه وقرأ أبو عمرو . وجماعة (أهلكتها) بناء المتكلم على وفق (فألميت للكافرين) ثم أخذتهم ونسبة الاهلاك إلى القرى مجازية والمراد اهلاك أهلها ، ويجوز أن يكون الكلام بتقدير مضاف ، وقيل : الاهلاك استعارة لعدم الانتفاع بها باهلاك أهلها ، وقوله تعالى ﴿ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ﴾ جملة حالية من مفعول أهلكنا ، وقوله تعالى ﴿ فَمِى خَاوِيَةٌ ﴾ عطف على (أهلكناها) فلا محل له من الاعراب أو محله الرفع كالمعطوف عليه ، ويجوز عطفه على جملة (كآين) النخ الاسمية واختاره بعضهم لقضية التشاكل ، والفاء غير مانعة بناء على ترتيب الخوا . على الاهلاك لانه على نحو زيد أبوك فهو عطوف عليك ، وجوز عطفه على الجملة الحالية ، واعتراض بأن خواها ليس فى حال اهلاك أهلها بل بعده ، وأجيب بأنها حال مقدرة ويصح عطفها على الحال المقارنة أو يقال: هى حال مقارنة أيضا بأن يكون اهلاك الامل بخواتمها عليهم ، ولا يخفى أن كلا الجوابين خلاف الظاهر ، والخوا إما بمعنى السقوط من خوى النجم إذا سقط ، وقوله تعالى ﴿ عَلَى عُرُوشَهَا ﴾ متعلق به ، والمراد بالعروش السقوف ، والمعنى فهى ساقطة حيطانها على سقوفها بأن تعطل بنياها فنحرت سقوفها ثم تهدمت حيطانها فسقطت فوق السقوف ، واسناد السقوط على العروش اليها لتزيل الحيطان منزلة كل البنيان لكونها عمدة فيه ، وإما بمعنى الخلو من خوت الدار تحوى خواها إذا خلت من أهلها ، ويقال : خوى البطن يخوى خوى إذا خلا من الطعام ، وجعل الراغب أصل معنى الخوا 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 بمحذوف وقع حالا ، و (على) بمعنى مع أى فهى خالية مع بقاء عروشها وسلامتها ، ويجوز على تفسير الخوا بالخلو أن يكون (على عروشها) خبرا بعد خبر أى فهى 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 ﴿ وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ ﴾ عطف على (قرية) والبئر من بارت أى حفرت وهى مؤنثة على وزن فعل بمعنى مفعول وقد تذكر على معنى القليب وتجمع على آبار وآبار وأبؤر وأبر وبيار ، وتعطيل الشئ ابطال منافعه أى وكم بئر عارة فى البوادي تركت لا يسقى منها لهلاك أهلها . وقرأ الجحدري . والحسن . وجماعة (معطلة) بها لتخفيف من أعطله بمعنى عطله ه

﴿ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ ٤٥ ﴾ عطف على ما تقدم أيضا أى وكم قصر مرفوع البنيان أو مبنى بالشيد بالكسر أى الجص أخليناه عن ساكنيه كما يشعر به السياق ووصف البئر بمعطلة قيل ، 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 الاهلاك مخبراً به عنهما بضرب من التجوز أى وكم بئر معطلة وقصر مشيد أهلكنا أهلها وهما وزعم بعضهم عطفهما على (عروشها) وليس بشئ ، وظاهر التثنية كبير فيهما 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 بحضرة موت والبئر بسفحه وأن صالحا عليه السلام نزل عليها مع أربعة آلاف نفر من آمن به ونجاهم الله تعالى من العذاب ، وسميت حضرة موت بفتح الراء والميم ويضمان ويبنى ويضاف لأن صالحا عليه السلام (١) حين حضرها مات ، وعند البئر بلدة اسمها حاضورا بناها قوم صالح وأمروا عليها جاهس بن جلاس وأقاموا بها زمانا ثم كفروا وعبدوا صنما وأرسل الله تعالى اليهم حنظلة بن صفوان نبيا فقتلوه في السوق فاهلكهم الله تعالى عن آخرهم وعطل سبحانه بشرهم وقصرهم . وجوز أن يكون إرادة ذلك بطريق التعريض وفيه بعد ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ حث 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 ، وإياهما كان فالعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله تعالى : ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ ﴾ منصوب في جواب الاستفهام عند ابن عطية . وفي جواب التقرير عند الخوفي وفي جواب النفي عند بعض ، ومذهب البصريين أن النصب باضمار أن وينسبك منها ومن الفعل مصدر يعطف على مصدر متوهم . ومذهب الكوفيين أنه منصوب على الصرف إذ معنى الكلام الخبر صرفوه عن الجزم على العطف على «يسروا» 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 أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ أى يسمعون بها ما يجب أن يسمع من الوحي أو من أخبار الامم المهلكة ممن يجاورهم من الناس فانهم أعرف منهم بحالهم ﴿ فَأَنهَآ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ ضمير (فانها) للقصة فهو مفسر بالجملة بعده ، ويجوز في مثله التذكير باعتبار الشأن ، وعلى ذلك قراءة عبد الله (فانه) وحسن التأييد هنا وقوع ما فيه تأنيث بعده ، وقيل : يجوز أن يكون ضميرا مبهما 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 فاعلامفسرا 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 الناسخ ، وفيه نظر ، والمعنى أنه لا يعتمد بمعنى الابصار وإنما يعتمد بمعنى القلوب فكأن عمى الابصار ليس بمعنى بالاضافة إلى عمى القلوب ، فالكلام تذييل لتحويل ما بهم من عدم فقه القلب وأنه العمى الذي لا عمى بعده بل لا عمى الا هو أو المعنى إن ابصارهم صحيحة سالمة لا عمى بها وإنما العمى بقلوبهم فكأنه قيل : أفلم يسروا فتكون لهم قلوب ذات بصائر فان الآفة ببصائر قلوبهم لا بابصار عيونهم وهي الآفة التي كل آفة دونها كأنه يحتملهم على ازالة المرض وينعى عليهم تقاعدهم عنها ، ووصف القلوب بالتي في الصدور على ما قال الزجاج للتأكيدي في

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

قوله تعالى : (يقولون بافواههم) وقولك : نظرت بعيني *
وقال الزمخشري : قد تعورف 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 المعتقد من نسبة العمى إلى
القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليتقرر أن مكان
العمى هو القلوب لا الأبصار كما تقول : ليس المضاء للسيف ولكنه لسانك الذي بين فكيك وهو في حكم قولك :
مانعت المضاء عن السيف وأثبتته لسانك فلتة ولا سهو أمي ولكن تعمدت 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 صحت
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 بعمى في الحقيقة في جنب عمى القلوب والذي يدخل تحت عموم
ذلك من اتصف بعمى القاب ، وهذا يكفي في الجواب سواء كان معنى قوله تعالى (ومن كان في هذه أعمى فهو
في الآخرة أعمى) ومن كان في الدنيا أعمى القاب فهو في الآخرة كذلك أو ومن كان في الدنيا أعمى القاب فهو
في الآخرة أعمى البصر لأنه فيها تبلى السرائر فيظهر عمى القاب 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 الآثار

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 عليه ولمن علم
شيئاً عقله ، وعلى تقدير التغاير لا يقال ذلك وهو غير سديد لأنه إن أريد بالعلم كل علم يلزم منه أن لا يكون
عاقلاً من فاته بعض العلوم مع كونه محصلاً لما عده وإن أريد بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز
وما ذكر من الاستدلال غير صحيح لجواز أن يكون العلم مغايراً للعقل وهما متلازمان . وقال الأشعري :
لا فرق بين العقل والعلم إلا في العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فالعقل إذا علم بخصوص فقليل : 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 آخر ، والذي اختاره القاضي أبو بكر أنه بعض العلوم الضرورية
كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وأن الماوجود لا يخرج عن أن يكون قديماً أو
حادثاً ونحو ذلك . واحتج إمام الحرميين على صحة ذلك وإبطال ما عده بما ذكره الأمدى في ابتكار الأفكار
بما له وعليه . واختار المحاسبي عليه الرحمة أنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة ، ورد بأنه إن اراد بالغريزة العلم

لزمه ما لزم القائل بانه 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 محلية القلب للعلم خلافا
بين العقلاء فالمشهور 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 أبقار الافكار بعد نقل قول الفلاسفة وأما أصحابنا فالبنية
المخصوصة غير مشترطة عندهم بل كل جزء من أجزاء بدن الانسان إذا قام به إدراك وعلم فهو مدرك عالم ،
وكون ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره مما لا يجب عقلا ولا يمتنع لكن دل الشرع 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 محلية 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 لأحدهما مدخلا دون
الآخر وجها ، وكون الانسان قد يضرب على رأسه فيذهب عقله لا يدل على أن لما أودع في الدماغ لا غير
مدخلا في العلم كما لا يخفى على من له قلب سليم وذهن مستقيم فتأمل •

(وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ) الضمير لقريش كان صلى الله عليه وسلم يحذرهم عذاب الله تعالى ويوعدهم مجيئه وهم ينكرون
ذلك أشد الانكار ويطلبون مجيئه استمزازا وتعجيزا له صلى الله عليه وسلم فانكر عليهم ذلك ، فالجمله خبر لفظا واستفهام
وانشاء معنى ، وقوله تعالى (وَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ وَعَدَهُ) جملة حالية جيء بها لبيان بطلان انكارهم 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 (وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مَّا تَعُدُّونَ)
جملة مستأنفة إن كانت الأولى حالية ومعطوفة عليها إن كانت اعتراضية سيقت لتحقيق إنكار الاستعجال
وبيان خطئهم فيه ببيان كمال سعة ساحة حمله تعالى وإظهار غاية ضيق عطنهم المستتبع لكون المدة القصيرة عنده
تعالى مددا طويلا عندهم حسبما ينطق به قوله تعالى (إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا) ولذا يرون مجيئه بعيدا ويتخذونه
ذريعة إلى إنكاره ويحترون على الاستعجال به ولا يدرون أن معيار تقدير الامور كلها وقوعا واخبارا ما عنده
من المقدار ، وقراءة الاخوين . وابن كثير (يعدون) على صيغة الغيبة أى يعده المستعجلون أرفق لهذا المعنى ،
وقد جعل الخطاب في قراءة الجمهور لهم أيضا بطريق الالتفات لكن الظاهر أنه للرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من
المؤمنين ، وقيل : المراد بوعده تعالى ما جعل لهلاك كل أمة من موعده معين وأجل مسمى كما في قوله تعالى :
(يستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب) فتكون الجملة الأولى مطلقا مبينة لبطلان الاستعجال

به بيان استحالة مجيئه قبل وقته الموعود، والجملة الاخيرة بيان لبطلانه ببيان ابتناؤه على استطالة ما هو قصير عنده تعالى على الوجه المار بيانه، وحينئذ لا يكون في النظم الكريم تعرض لانكارهم مجيئه الذي دسوه تحت الاستعجال، ويكتفى في رد ذلك ببيان عاقبة من قبلهم من أمثالهم، وأياما كان فالعذاب المستعجل به العذاب الدنيوي وهو الذي يقتضيه السباق والسياق. وقيل: المراد بالعذاب العذاب الاخرى والمراد باليوم المذكور يوم ذلك العذاب واستطالته لشدة فان أيام الترحه مستطالة وأيام الفرحة مستقصرة كما قيل:

تمتع بايام السرور فانها قصار وايام الهموم طوال

وعلى ذلك جاء قوله:

ليلي وليلي نفي نومي اختلافهما بالطول والطول باطوبى لو اعتدلا
يجود بالطول ليلي كلما بخلت بالطول ليلي وان جادت به بخلا

فيكون قد رد عليهم إنكار مجيء العذاب بالجملة الاولى وأنكر عليهم الاستعجال به وإن كان ذلك على وجه الاستهزاء بالجملة الثانية فكأنه 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 لشدة يرى كالف سنة مما تعدون، ويقال نحو ذلك على القول بأن المراد باليوم أحد أيام الآخرة فانها اعتبرت طوالا أو أنها تستطال أشدة عذابها واعتراض بأن ذلك مما لا يساعده السباق ولا السياق، وقال الفراء: تضمنت الآية عذاب الدنيا والآخرة وأريد بالعذاب المستعجل به عذاب الدنيا أي لن يخلف الله تعالى وعده في إنزال العذاب بكم في الدنيا وإن يوما من أيام عذابكم في الآخرة كألف سنة من سني الدنيا، ولا يخلو عن حسن إلا أن فيه بعدا كما لا يخفى. واستدل المعتزلة بقوله تعالى: (لن يخلف الله وعده) على أن الله سبحانه لا ينفذ للعصاة لأن الوعد فيه بمعنى الوعيد وقد أخبر سبحانه أنه لا يخافه والمغفرة تستلزم الخلف المستلزم للكذب المحال عليه تعالى. وأجاب أهل السنة بأن وعيدات سائر العصاة إنشآت أو اخبارات عن استحقاقهم ما وعدوا به لا عن إيقاعه أو هي اخبارات عن إيقاعه مشروطة بعدم العفو وترك التصريح بالشرط بزيادة التهيب ولا كذلك وعيدات الكفار فانها محض اخبارات عن الإيقاع غير مشروطة بشرط أصلا كما وعيد المؤمنين، والداعي للفرقة 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 الأمرين تردد، ويعلم من ذلك حال هذا الجواب على تقدير حمل العذاب في الآية على العذاب الدنيوي الأوفق للقيام والوعد على الوعد به. وأجاب بعضهم هنا بأن المراد بالوعد وعده تعالى بالنظرة والامهال وهو مقابل للوعيد في نظر الممهل ولا خلاف في أن الله تعالى لا يخلف الوعد المقابل للوعيد وأن ما يؤدي به خبر محض لا شرط فيه؛ وقيل: المراد به وعده تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بانزال العذاب المستعجل به عليهم وذلك مقابل للوعيد من حيث أن فيه خيرا له عليه الصلاة والسلام، ولا مانع من أن يكون شيء واحد خيرا وشرا بالنسبة إلى شخصين فقد قيل: هـ مصائب قوم عند قوم فوائد هـ وحينئذ لا دليل للمعتزلة في الآية على دعواهم. (وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ) أي لم من سكنة قرية (أَمَلَيْتُ لَهَا) كما أمليت لهؤلاء حتى أنكروا مجيء ما وعد

من العذاب واستعجلوا به استهزاء وتعجيزا لرسلمهم عليهم السلام كما فعل هؤلاء ، والجملة عطف على ما تقدمها جىء بها لتحقيق الرد كما تقدم فلذا جىء بالواو ، وجىء فى نظيرتها السابقة بالفاء قيل : لأنها أبدلت من جملة مقرونة بها ، وفى إعادة الفاء تحقيق للبدلية ، وقيل : جىء بالفاء هناك لأن الجملة مترتبة على ما قبلها ولم يجىء 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 والنكال بعد طول الاملاء والامهال ﴿ وَإِلَى الْأَصِيرِ ۝٤٨ ﴾ أى الى حكمى مرجع جميع الناس أو جميع أهل القرية لا إلى أحد غيرى لا استقلالاً ولا شركة فأفعل بهم ما أفعل بما يليق بأعمالهم ، والجملة اعتراض تذييلى مقرر لما قبله مصرح بما أفاده ذلك بطريق التعريض من أن مآل أمر المستعجلين أيضا ما ذكر من الأخذ الويل .

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٤٩ ﴾ ظاهر السياق يقتضى أن المراد بالناس المشركون فان الحديث مسوق لهم فكأنه قيل : قل يا أيها المشركون المستعجلون بالعذاب إنما أنا منذر لكم إنذاراً بيناً بما أوحى إلى من أنباء الأمم المهلكة من غير أن يكون لى دخل فى إتيان ما تستعجلون من العذاب الموعود حتى تستعجلوني به فوجه الاقتصار 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 المسائل إنذار ، ويجوز أن يقال : إن قوله سبحانه : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الآية تفصيل لمن نجح فيه الانذار من الناس المشركين ومن بقى منهم على كفره غير ناجح 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 داخلاً فى المقول بخلاف الوجه الأول .

وقال بعض المحققين : الناس عام للمؤمن والكافر والمنذر به قيام الساعة ، وإنما كان صلى الله عليه وسلم نذيراً مبيناً لأن بعثه عليه الصلاة والسلام من اشراطها فاجتمع فيه الانذار قالوا 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 اه * .

ولامانع منه لولا ظاهر السياق ، وكون المؤمنين لا يندرون لاسيما وفيهم الصالح والطالح مما لا وجه له ، ومن منع من العموم لذلك قال : التقدير عليه بشير ونذير ونقل هذا عن الكرماني ، ثم المغفرة تحتمل أن تكون لما نذر 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 أبي حاتم عن محمد بن كعب القرظى ، ومعنى الكريم فى صفات غير الأدميين الفائق ﴿ وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا ﴾ أى بذلوا الجهد فى إبطالها فسموها تارة سحراً وتارة

شعراً وتارة أساطير الأولين ۞

وأصل السعي الإسراع في المشى ويطلق على الإصلاح والافساد يقال : سعى في أمر فلان إذا أصلحه أو أفسده بسعيه فيه (معجزين) أي مسابقين للمؤمنين ، والمراد بمسابقتهم مشاققتهم لهم ومعارضتهم فكلموا طلبوا إظهار الحق طلب هؤلاء إبطاله ، وأصله من عاجزه فاعجزه وعجزه إذا سبقه فسبقه فان كلاً من المسابقين يريد إعجاز الآخر عن اللحاق ۞

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . والجحدري . وأبو السمال . والزعفراني (معجزين) بالتشديد أي مشبطين الناس عن الإيمان . وقال أبو علي الفارسي : ناسبين المسلمين إلى العجز كما تقول : فسقت فلانا إذا فسبته إلى الفسق وهو المناسب لقوله تعالى (يستعجلونك بالعذاب) وقرأ ابن الزبير (معجزين) بسكون العين وتخفيف الزاي من أعجزك إذا سبقك ففانتك ، قال صاحب اللوامح : 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 مقدرة على شيء منها كما يظهر للمتأمل (أولئك) الموصوفون بما ذكر (أصحاب الجحيم ۵١) أي ملازمو النار الشديدة التاجع ، وقيل هو اسم دركة من دركات النار ۞

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ) «من» الأولى ابتدائية ، والثانية مزيدة لاستغراق الجنس ، والجملة المصدرية باذا 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 الحو في لكن قالوا : إن «إلا» في النفي إمان يليها مضارع نحر ما زيد إلا يفعل ومارأيت زيدا إلا يفعل أو يليها ماض بشرط أن يتقدمه فعل كقوله تعالى : «وما يأتهم من رسول إلا كانوا» الخ أو «أ» يكون الماضي مصحوباً بقدر نحو ما زيد إلا قد قام ، وبشكل عليه هذه الآية إذ لم يلها فيها مضارع ولا ماض بل جملة شرطية فان صح ما قالوه احتجج إلى التأويل ، وأول ذلك في البحر بأن «إذا» جردت للظرفية وقد فصل بها وبما أضيفت إليه بين إلا والفعل الماضي الذي هو «ألقي» وهو فصل جائز فتكون إلا قد وليها ماض في التقدير ووجد الشرط ، وعطف «نبي» على «رسول» بدل على المغايرة بينهما وهو الشائع ، ويدل على المغايرة أيضاً ما روى أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل : فكيف الرسل منهم ؟ قال : ثلثمائة وثلاثة عشر جماعاً ، وقد أخرج ذلك - كما قال السيوطي - أحمد . وابن راهويه في مسنديهما 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 سنده ضعف جبر بالمتابعة ، 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 والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام ، وقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم وإن لم يكن

(١) أول منع الخلو اه منه ۞

جديد أفي نفسه كاسماعيل عليه السلام إذ بعث لجرهم أولا والنبي يعمه ومن بعث بشرع غير جديد كذلك، وقيل: الرسول ذكر حمله تبليغ في الجملة وإن كان يبانو تفصيلا لشرع سابق والنبي من أوحى إليه ولم يؤدر بتبليغ أصلا أو أعم منه ومن الرسول، وقيل: الرسول من الانبياء من جمع إلى المعجزة كتابا بمنزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له، وقيل: الرسول من له كتاب أو نسخ في الجملة والنبي من لا كتاب له ولا نسخ، وقيل الرسول (١) من يأتيه الملك عليه السلام بالوحي يقظة والنبي يقال له ولمن يوحى إليه في المنام لا غير: وهذا أغرب الأقوال ويقتضى أن بعض الانبياء عليه السلام لم يوحى إليه إلا مناما وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى *

وأنت تعلم أن المشهور أن النبي في عرف الشرع أعم من الرسول فإنه من أوحى إليه سواء أمر بالتبليغ أم لا والرسول من أوحى إليه وأمر بالتبليغ ولا يصح إرادة ذلك لأنه إذا قبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص فمتى أريد بالنبي ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ وحيث تعلق به الإرسال صار ما مورأ بالتبليغ فيكون رسولا فلم يبق في الآية بعد تعلق الإرسال رسول ونبي مقابله 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، والأمنية على ما قال الراغب الصورة الحاصلة في النفس من التمنى، وقال غير واحد: التمنى القراءة وكذا الأمنية، وأنشدوا قول حسان في عثمان رضي الله تعالى عنهما:

تمنى كتاب الله أول ليلة تمنى داود الزبور على رسل

وفي البحر أن ذلك راجع إلى الاصل المنقول عن أبي مسلم فإن التالي يقدر الحروف ويتصورها فيذكرها شيئا فشيئا، والمراد بذلك هنا عند كثير القراء، والآية مسوقة لتسليمة النبي ﷺ بأن السعي في ابطال الآيات أمر معهود وأنه لسعي مردود، والمعنى وما ارسلنا من قبلك رسولا ولا نبيا إلا وحاله أنه إذا قرأ شيئا من الآيات التي الشيطان الشبهه والتخيلات فيما يقرؤه على اوليائه ليجادلوه بالباطل ويردوا ما جاء به كما قال تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى اوليائهم ليجادلوكم) وقال سبحانه (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا 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، وقر لهم على ما في بعض الروايات عند سماع قراءته 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 ﴿ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ﴾ أي فيبطل ما يلقيه من تلك الشبهه ويذهب به بتوفيق النبي ﷺ لرده أو بانزال ما يردده ﴿ ثُمَّ يَحْكُمُ اللَّهُ مَا آيَاتِهِ ﴾ أي يأتي بها محكمة مثبتة لا تقبل الرد بوجه من الوجوه، و(ثم) للتراخي الرتبة فإن الإحكام اعلار تبة من النسخ، وصيغة المضارع في الفعلين للدلالة على الاستمرار التجددي، وإظهار الجلالة في موقع الاضمار لزيادة التقرير والايذان بأن الالوهية من موجبات أحكام آياته تعالى الباهرة. ومثل ذلك في زيادة التقرير اظهار الشيطان ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ﴾ مبالغ في العلم بكل ما من شأنه أن يعلم ومن جملة ما يصدر من الشيطان وأوليائه ﴿ حَكِيمٌ ٥٢ ﴾ في كل

ما يفعل ومن جعلته تمكين الشيطان من القاء الشبه وأوليائه من المجادلة بها وابدأؤه تعالى ردها ، والظاهر ههنا لما ذكر أيضا مع ما فيه من تأكيد استقلال الاعتراض التذليلي ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ﴾ أي الذي يلقى . وقيل : القاه ﴿ فِتْنَةً ﴾ أي عذابا . وفي البحر ابتلاء واختباراً ﴿ لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ أي شك وتفاق وهو المناسب لقوله تعالى في المنافقين ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ وتخصيص المرض بالقلب مؤيد له لعدم إظهار كفرهم بخلاف الكافر المجاهر ﴿ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبَهُمْ ﴾ أي الكفار المجاهرين ، وقيل : المراد من الأولين عامة الكفار ومن الآخرين خواصهم كأبي جهل . والنضر . وعتبة ، وحمل الأولين على الكفار مطلقا والآخرين على المنافقين لأنهم أحق بوصف القسوة لعدم انجلاء صدق قلوبهم بصيقل المخالطة للمؤمنين ليس بشيء .

﴿ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ ﴾ أي الفريقين المذكورين فوضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم مع ما وصفوا به من المرض والقسوة ﴿ لَنِي شِقَاقَ بَعِيدٍ ٥٣ ﴾ أي عداوة شديدة ومخالفة تامة ، ووصف الشقاق بالبعد مع أن الموصوف به حقيقة هو معروضه للبالغه ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله ، ولام ﴿ لِيَجْعَلَ ﴾ للتعليل وهو عند الحوفي متعلق بيحكم وعند ابن عطية يبيِّن عند غيرهما بألقى لكن التعليل لما ينبي عنه القاء الشيطان من تمكينه تعالى إياه من ذلك في حق النبي ﷺ خاصة لعطف قوله تعالى ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ وكون ضمير ﴿ أَنَّهُ ﴾ للقرآن ، وقيل لا حاجة للتخصيص وضمير ﴿ أَنَّهُ ﴾ لتمكين الشيطان من الإلقاء أي وليعلم العلماء أن ذلك التمكين هو الحق المنضم للحكمة البالغة لأنه بما جرت به عادته تعالى في جنس الانس من لدن آدم عليه السلام ، وضميرا ﴿ بِهِ . وَهُ ﴾ في قوله تعالى ﴿ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ أي يثبتوا على الإيمان أو يزدادوا إيمانا ﴿ فَتُخَبِّتَ لَهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ بالانقياد والخشية للقرآن على التخصيص وللرب على التعميم ، وجعلهما لتمكين الشيطان لا سيما الثاني بما لا وجه له .

ورجح ما قاله ابن عطية بأن أمر التعليل عليه أظهر أي فينسخ الله تعالى ما يلقى الشيطان ويرده ليجعله بسبب الرد وظهور فساد التمسك به عذابا للمنافقين والكافرين أي سببا لعذابهم حيث استرسلوا معه مع ظهور فساده أو اختباراً لهم هل يرجعون عنه وليعلم الذين أوتوا العلم أن القرآن هو الحق حيث بطل ما أورد من الشبه عليه ولم يبطل هو ، وقد يقال مثل ذلك على ما ذهب إليه الحوفي ، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى ﴿ لِيَجْعَلَ ﴾ النخ متعلقا بمحذوف أي فعل ذلك ليجعل النخ والاشارة إلى النسخ والاحكام ويجعل ﴿ لِيَجْعَلَ ﴾ علة النسخ ﴿ وليعلم ﴾ علة لفعل الاتيان بالآيات محكمة ، ويجوز أن تكون الاشارة إلى التمكين المفهوم مما تقدم مع النسخ والاحكام ويجعل ﴿ لِيَجْعَلَ ﴾ علة لفعل التمكين وما بعد علة لما بعد ، ويجوز أيضا أن ترجع الضمائر في ﴿ أَنَّهُ . وَهُ ﴾ للوحي الذي يقرأه كل من الرسل والانبياء عليهم السلام المفهوم من الكلام فلا حاجة للتخصيص ، وأياما كان فقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُادَالَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٤ ﴾ اعتراض مقرر لما قبله ، والمراد بالذين آمنوا المؤمنين من هذه الأمة على تقدير التخصيص أو المؤمنون مطلقا على تقدير التعميم ، والمراد بالصراط المستقيم النظر الصحيح الموصل إلى الحق الصريح أي إنه تعالى لهادي المؤمنين في الامور الدينية خصوصا في المداحض والمشكلات التي من جملتها رد شبه الشياطين عن آيات الله عز وجل .

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

(وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مَرِيَةٍ) أي في شك (منه) أي من القرآن ؛ وقيل : من الرسول ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الموحى على ما سمعت و (من) على جميع ذلك ابتداءً ، وجوز أن يرجع إلى مالقى الشيطان واختير عليه أن من سببية فان مريه الكفار فيما جاءت به الرسل عليهم السلام بسبب مالقى الشيطان في الموحى من الشبه والتخيلات فتأمل (حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ) أي القيامة نفسها كما يؤذن به قوله تعالى : (بَغْتَةً) أي فجأة فانها الموصوفة بالاتيان كذلك ، وقيل : أشرطها على حذف المضاف أو على التجوز • وقيل : الموت على أن التعريف في (الساعة) للعهد (أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ) أي منفرد عن سائر الايام لا مثل له في شدته أو لا يوم بعده كأن كل يوم يلد ما بعده من الايام فملا يوم بعده يكون عقيماً ، والمراد به الساعة بمعنى يوم القيامة أيضا كأنه قيل أوياتهم عذابها فوضع ذلك موضع ضميرها لمزيد التحويل والتخويفه و (أو) في محلها لتغاير الساعة وعذابها وهي لمنع الخلو وكان المراد المبالغة في 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 كأنهم عقم لم يلدن أو لأن المقاتلين يقال لهم أبناء الحرب فاذا قتلوا وصف يوم الحرب بالعقيم ، وفيه على الاول مجاز في الاسناد ومجاز في المفرد من جعل الشكل عقيماً ، وكذا على الثاني لأن الولود والعقيم هي الحرب على سبيل الاستعارة بالكناية فاذا وصف يوم الحرب بذلك كان مجازاً في الاسناد ، ومن ثم قيل : إنه مجاز موجه من قولهم ثوب موجه له وجهان ، وقيل : هو الذي لاخير فيه يقال : ربح عقيم إذا لم تنشئ مطراً ولم تلقح شجراً ، وفيه على هذا استعارة تبعية لأن ما في 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 يلقي الشبه إلى قومه وإلى الوافدين يثبطهم بها عن الاسلام ، وقيل : ضمير (أمنيته) للشيطان والمراد بها الصورة الحاصلة في النفس من تمنى الشيء و (في) للسببية مثلها في قوله ^{صلى الله عليه وسلم} « إن امرأة دخلت النار في هرة » أي ألقى الشيطان بسبب أمنيته الشبه وأبداها ليبتل بها الآيات • وقيل : (تمنى) قرأ و (أمنيته) قرأته والضمير للنبي أو الرسول و (في) على ظاهرها ، والمراد بما يلقي الشيطان ما يقع للقارىء من ابدال كلمة بكلمة أو حرف بحرف أو تغيير اعراب سهواً ، وقيل : المراد ما يلقيه في الآيات المتشابهة من الاحتمالات التي ليست مراداً لله تعالى ، وقيل : تمنى هيأ وقد ر في نفسه ما يهواه و (أمنيته) قرأته ، والمعنى إذا تمنى إيمان قومه وهدايتهم ألقى الشيطان إلى أوليائه شهباً فينسخ الله تعالى تلك الشبه ويحكم الآيات البالغة على دفعها ، وقيل : (تمنى) قدر في نفسه ما يهواه و (أمنيته) تشهيه وما يلقيه الشيطان ما يوجب اشتغاله في الدنيا ، وجعله فتنه باعتبار ما يظهر منه من الاشتغال بامور الدنيا ، ونسخه ابطاله بعصمته عن الركون اليه والارشاد إلى ما يزيده •

وقيل : (تمنى) قرأ و (أمنيته) قرأته وما يلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي يتكلم بها الشيطان بحيث يظن السامع أنها من قراءة النبي ، وقد روى أن الآية نزلت حين قرأ عليه الصلاة والسلام (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) فألقى الشيطان في سكتته محاكيا نغمته عليه الصلاة والسلام بحيث يسمعه من حوله تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لترتجى 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 الذي تكلم بذلك عامداً لكن استفهامها 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 يصلي لأن الكلام في الصلاة كان جائزاً إذذاك، وقيل : بل كان ساهياً ، فقد أخرج عبد بن حميد عن 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 ترتجى وسها رسول الله عليه الصلاة والسلام ففرح المشركون بذلك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا إنما ذلك من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا - حتى بلغ - عذاب يوم عقيم) ، قال الجلال السيوطي : 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 يصلي عند المقام إذ نعس فألقى الشيطان (١) على لسانه كلمة فتكلم بها فقال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) وإن شفاعتهن لترتجى وإنها مع الغرائيق العلاء فحفظها المشركون وأخبرهم الشيطان أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد قرأها فزات ألسنتهم فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية ، وقيل : (تمنى) قدر في نفسه ما يهواه و (أمنيته) قرأته وما يلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال : أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقررناه وأصحابه ولكنه لا يذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر آلهتنا من الشتم والشر وكان رسول الله ﷺ قد اشتد عليه ما ناله أصحابه من أذاهم وتكذيبهم وأحزته ضلالتهم فكان يتمنى هدام فلما أنزل الله تعالى سورة النجم قال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لمن الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لمي التي ترتجى وكان ذلك من سجع الشيطان وفتنته ف وقعت هاتان الكلمتان في قلوب كل مشرك بمكة وزلت بهما ألسنتهم وتباشروا بهما وقالوا . إن محمداً قد رجع إلى دينه الأول ودين قومه فلما بلغ رسول الله ﷺ آخر النجم سجد وسجد كل من حضر من مسلم أو مشرك ففشت تلك الكلمة في الناس وأظهرها الشيطان حتى بلغت أرض الحبشة فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآيات ، وقيل : إن النبي ﷺ حين ألقاها الشيطان تكلم بها ظاناً أنها وحي حتى نهبه جبريل عليه السلام ، ففي 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 الغرائيق العلاء وإن

(١) قيل يقال لذلك الشيطان الأبيض منه

شفاعتهم لترتجى قالوا : ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا ثم جاءه جبريل عليهما الصلاة والسلام بعد ذلك فقال : اعرض علي ما جئتك به فلما بلغ تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهم لترتجى قال له جبريل عليهما السلام : لم آتتك 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 لكن قال في إسناده : عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما أحسب فشك في وصله ، وفي رواية أبي حاتم عن السدي أن جبريل عليه السلام قال له عليه الصلاة والسلام حين عرض عليه ذلك : معاذ الله أن أكون أقرأتك هذا فاشتد عايبه عليه الصلاة والسلام فأنزل الله تعالى وطيب نفسه (وما أرسلنا) الآية قيل : ولمشابهة ما ألقى الشيطان للوحي المنزل وكونه في أثناءه أطلق على إبطاله اسم النسخ الشائع إيقاعه على مادو وحي 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 القاضي 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 الإمام 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 إيهام 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 تسلط 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 يستحيل عليه عليه الصلاة والسلام لما كان العصمة ، ومنها اعتقاد النبي ﷺ ما ليس بقرآن أنه قرآن مع كونه بعيد الالتئام من اقضاء متزج المدح بالذم وهو خطأ شنيع لا ينبغي أن يتساهل في نسبته إليه ﷺ ، ومنها أنه إما أن يكون عليه الصلاة والسلام عند نطقه بذلك متعقدا ما اعتقده المشركون من مدح آلهتهم بتلك الكلمات وهو كفر محال في حقه ﷺ وإما أن يكون معتقدا معنى آخر مخالفا لما اعتقدوه وميائنا 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 يلقبه الشيطان بما يلقبه عايبه الملك وهو يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام على غير بصيرة فيما يوحى إليه ، ويقتضى أيضا جواز تصور الشيطان بصورة الملك ملبسا على النبي ولا يصح ذلك كما قال في الشفاء لافي أول الرسالة ولا بعدها والاعتماد في ذلك دليل المعجزة .

وقال ابن العربي : تصور الشيطان في صورة الملك ملبسا على النبي كتصوره في صورة النبي ملبسا على الخلق وتسليط الله تعالى له على ذلك كتسليطه في هذا فكيف يسوغ في لب سليم استجازة ذلك . ومنها التقول على الله تعالى إما عمدا أو خطأ أو سهوا . وكل ذلك محال في حقه عليه الصلاة والسلام ، وقد اجتمعت الأمة على ما قال القاضي عياض على عصمته ﷺ فيما كان طريقه البلاغ من الأقوال عن الأخبار بخلاف الواقع لا قصدا ولا سهوا ، ومنها الإخلال بالوثوق بالقرآن فلا يؤمن فيه التبديل والتغيير ، ولا يندفع كما قال البيضاوي بقوله تعالى « فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته » لأنه أيضا يحتمل إلى غير ذلك . وذهب إلى صحتها الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وساق طرقا 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 رجاهما 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 إبراهيم 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 أسانيد 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 لباب النقول في أسباب النزول : قال الحاكم في علوم الحديث : إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فانه 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 صحح السند اليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد 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 الأول فبأن السلطان المنفي عن العباد المخلصين هو الاغواء أعنى التلبيس المخل بامر الدين وهو الذي وقع الاجماع على أن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم منه وأما غير المخل فلا دليل على نفيه ولا اجماع على العصمة منه وما هنا غير مخل لعدم منافاته للتوحيد كما بين إن شاء الله تعالى بل فيه تأديب وتصفية وترقية للحبيب الاعظم ﷺ لأنه عليه الصلاة والسلام تمنى هدى الكل ولم يكن ذلك مرادا لله تعالى والاكمل في العبودية فناء ارادته في ارادة الحق سبحانه فليس عليه عليه الصلاة والسلام الالتقاء حالة تمنى هدى الكل المصادم للقدر والمنافى لما هو الاكمل ليترقى إلى الاكمل وقد حصل ذلك بهذه المرة ولذا لم يقع التلبيس مرة أخرى بل كان يرسل بعد من بين يديه ومن خلفه رصد ليعلم أن قد أبلغوا رسالة ربه سبحانه ، وفي ترتيب الالتقاء على التمني ما يفهم العتاب عليه ، وأما عن الثاني فبأن المستحيل المنافي للعصمة أن يزيد عليه الصلاة والسلام فيه من تلقاء نفسه أي يزيد فيه ما يعلم أنه ليس منه وما هنا

ليس كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام إنما تبع فيه الإلقاء الملبس عاينه 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 إنكارى حذف منه الهمزة أو حكاية عنهم بحذف القول وحينئذ لا يكون بعيد الالتئام ولا متناقضا ولا يمتزج المدح بالذم ولا بد من التزام أحد الأمرين على تقدير صحة الخبر لما كان العصمة ، والنكبة في التعبير كذلك إيهام الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم أنه عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم ويحصل ذلك مراد الله تعالى المشار إليه بقوله سبحانه (ليجعل) الخ ، وأما عن الرابع فبأننا نختار الشق الثاني بناء على أنه استفهام حذف منه الهمزة أو حكاية بحذف القول ، وعلى التقديرين يكون عليه الصلاة والسلام معتقداً لمعنى مخالف لما اعتقدوه ، ولا يلزم منه التقرير على الباطل لأنه بين بطلان معتقدهم بقوله تعالى بعد (إن هي إلا أسماء سميتوهما أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فان ما لم 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 شيئاً الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) *

وأما عن الخامس فبأن 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 تلبساً قادحا فهو مسلم لكنه لم يقع وإن أراد مطلقا ولو كان غير مخل فلا دليل عليه ، ودليل المعجزة إنما ينفي الاشتباه المخل بأمر النبوة المنافي للتوحيد القادح في العصمة وما ذكر غير مخل بل فيه تأديب بما يتضمن تنقية وترقية إلى الأكل في العبودية . وأما ما ذكر ابن العربى فقياس مع الفارق لأن تصور الشيطان في صورة النبي مطلقا منفي بالنص الصحيح وتصوره في صورته ملبسا على الخلق إغواء يعم وهو سلطان منفي 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 يهامه خلاف المراد فتنة لقوم فليس من السلطان المنفي ولا بالتصور الممنوع لعدم إخلاله بمقام النبوة *

وأما عن السادس فبأن التقول تكلف القول ومن لا يتبع إلا ما يلقى إليه من الله تعالى حقيقة أو اعتقادا ناشئا من تلبس غير مخل لا تكلف للقول عنده فلا تقول على الله تعالى أصلا بما أشبه هذه القصة بما تضمنه حديث ذى اليمين فالتلبس عليه عليه الصلاة والسلام في الإلقاء في حالة التمنى تأديبا كما يقع السهو عليه ﷺ في الصلاة باعتقاد التمام تشريعا والنطق بما القاه الشيطان في حالة خاصة بما لا ينافي التوحيد على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك تلبسا 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 فكما أن السهو للتشريع غير قادح في منصب النبوة كذلك الاشتباه في الإلقاء للتأديب غير قادح ، وكما أن النطق بلم 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 شئ من الصدق بالتقول فلا شئ من النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة به ، وما ذكر عن القاضى عياض من حكاية الاجماع على عدم جواز دخول السهو في الأقوال التبايغية 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 لوثوق متبوعهم الصادق الأمين فاذا جزم بشيء أنه كذا جزموا به وإذا رجح عن شيء بعد الجزم رجعو كما هو شأنهم في نسخ غير هذا من الآيات التي هي كلام الله تعالى لفظا ومعنى إذ قبل نسخ ما نسخ لفظه كانوا جازمين بانهم متعبدون بتلاوته وبعد النسخ جزموا بانهم ما هم متعبدين 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 لأنه أيضا يحتمله ليس بشيء ، وبيان أنه إن أراد أنه يحتمله عند الفرق الأربع المذكورة في الآيات وهم الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم والذين أتوا 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 أي عند بعض دون بعض فهو مسلم وغير مضر لعدم إخلاله بالوثوق بالقرآن عند الذين أتوا العلم والذين آمنوا ، وأما إخلاله بالنسبة إلى الفريقين الآخرين فهو مراد الله عز وجل .

هذا واعترض على الجواب الأول بأن التلبس بحيث يشتهبه الأمر على النبي ﷺ فيعتقد أن الشيطان ملك مخل بمقام النبوة ونقص فيه فإن الولي الذي هو دونه عليه الصلاة والسلام بمراتب لا يكاد يخفى عليه الطائع من العاصي فيدرك نور الطاعة وظلمة المعصية فكيف بمن هو سيد الانبياء ونور عيون قلوب الاولياء يلتبس 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 نفسي بيده ما شبه على منذ أتاني قبل مرتي هذه وما عرفته حتى ولي 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 والياس مثلا إن قلنا بحياتهما .

وأیضا قال المحققون : إن الانبياء عليهم السلام ليس لهم خاطر شيطاني ، وكون ذلك ليس منه بل كان مجرد القاء على اللسان دون القلب ممنوع ألا ترى أنه قال تعالى : (ألقى الشيطان في أمنيته) 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 فاجاء في بعض الروايات فنبه عليه جبريل عليهما السلام يبعد كون الالتقاء على اللسان فقط ، على أنا لو سلمنا ذلك وقلنا : إن الشيطان ألقى على لسانه ﷺ ولم يلق في قلبه كما هو شأن الوحي المشار اليه بقوله تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) وقلنا : إن ذلك مما 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 الحال عليه عليه الصلاة والسلام للتأديب والترقية إلى المقام الآكل في العبودية وهو فناء ارادته ﷺ في إرادة مولاه عز وجل حيث تمنى 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 كبر عليك أعراضهم فإن استطعت أن تتبغى نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) ولا شك أن التأديب به لم يبق ولم يذر ولم يقرب بما فيه تسلية أصلا فاذا قبل والعياذ بالله تعالى : إن ذلك لم ينجع فكيف ينجع 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 ، ولانسلم أن

ترتيب الالتقاء على التمني مع ما في السباق والسياق مما يدل على التسلية عن ذلك يجدى نفعا في هذا الباب كما لا يخفى على ذوى الألباب .

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 في جميع الأوقات فقد أخرج عبد بن حميد . وابن جرير عن الضحاك بن مزاحم في قوله تعالى : (إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا) قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بعث إليه الملك بالوحي بعث معه ملائكة يحرسونه من بين يديه ومن خلفه أن يتشبه الشيطان بالملك ، وقد ذكروا أن - كان - في ذلك الاستمرار .

وأخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال : ما جاء جبريل عليه السلام بالقرآن إلى النبي ﷺ الا ومعه أربعة من الملائكة حفظة ، وهذا صريح في ذلك ولا شك أن هذا الالتقاء عند من يقول به كان عند نزول الوحي ، فقد أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس أن النبي ﷺ بينما هو يصلى إذ نزلت عليه قصة آلهة العرب فجعل يتلوها فسمعه المشركون فقالوا : إنا نسمعه يذكر آلهتنا بخير فدنوا منه فبينما هو يتلوها وهو يقول (أفرايم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) ألقى الشيطان تلك الغرائق العلا منها الشفاعة ترتجى فعلى هذا ونحوه يكون الرصد موجودا مع عدم ترتب اثره عليه ، والقول بأن جبريل عليه السلام ومن معه تنحوا عنه حتى ألقى الشيطان ما ألقى بناء على ما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال في آية الرصد : كان النبي ﷺ قبل أن يلقى الشيطان في أمنيته يدنون منه فلما ألقى الشيطان في أمنيته أمرهم أن يتنحوا عنه قليلا فان المراد من قوله : فيه فلما ألقى فلما أراد أن يلقى في حيز المنع وكذا صحة هذا الخبر ، ثم آية فائدة في أنزال الرصد إذا لم يحصل به الحفظ بل كيف يسمى رصدا . ومما ذكر في هذا الاعتراض يعلم ما في الجواب الثاني من الاعتراض وهو ظاهر ، وقد يقال : إن اعجاز القرآن معلوم له ﷺ ضرورة كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري بل قال القاضي : 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 فاذا 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 في البلاغة ومتى أتى أحد بما يزعم فيه ذلك لم تنفق سوفة 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 يشتبه عنده بالقرآن أصلا ، ولا شك أن ما ألقى الشيطان على ما في بعض الروايات حروفه بقدر حروف سورة الكوثر بل أزيد إن اعتبر الحرف المشدد بحرفين وهو وانهم لمن الغرائق العلا وان شفاعتهن لهن التي ترتجى الوارد فيما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب .

وجاء في رواية ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم بسند قال السيوطي : هو صحيح عن أبي العالية أنه ألقى تلك الغرائق العلا وشفاعتهم ترتجى وترضى ومثلن لا ينسى وحروفه أزيد من حروفها إذا لم يعتبر الحرف المشدد في 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 لا من القاء عدوه ضرورة عجزه كسائر الجن والانس عن الاتيان بذلك ، وإن لم يكن مما يتعلق به الاعجاز فهو كلام غير يسير يتنبه البايغ الحاذق إذا سمعه أثناء كلامه فوقه بمراتب لكونه ليس منه فيبعد كل البعد أن يخفى عليه عايه الصلاة والسلام قصور بلاغته عن بلاغة شيء 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 ينبهه جبريل عليه السلام لاسيما وقد تكرر على سمعه الشريف سكر الآيات ومازجت لحمه ودمه ، والواحد منا وإن لم يكن من البلاغة بمكان 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 ما في الرواية الشائعة وهو تلك الغرائيق العلاء وان شفاعتهن لترتجي أيضا لاسيما على قول جماعة : ان الاعجاز 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 مافيه ، ولا يبعد استحقاق قائله للتأنيب •

وما ذكره في الجواب عن الثالث من أنه لا بد من حمل الكلام على الاستفهام أو حذف القول وهو دون الأول إذا صح الخبر صحيح لكن اثبات صحة الخبر أشد من خرط القتاد فان الطاعين فيه من حيث النقل علماء أجلاء عارفون بالغث والسمين من الاخبار وقد بذلوا الوسع في تحقيق الحق فيه فلم يرووه إلا مردودا وما ألقى الشيطان إلى أوليائه معدودا وهم أكثر ممن قال بقبوله ومنهم من هو أعلم منه ، ويغلب على الظن أنهم وقفوا على روايته في سائر الطرق فرأوهم مجروحين وفات ذلك القائل بالقبول ، ولعمري أن القول بأن هذا الخبر مما ألقاه الشيطان على بعض السنة الرواة ثم وفق الله تعالى جمعا من خاصته لابطاله أهون من القول بأن حديث الغرائيق مما ألقاه الشيطان على لسان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نسخه سبحانه وتعالى لاسيما وهو ما لم يتوقف على صحته أمر ديني ولا معنى آية ولا ولا سوى أنها يتوقف عليها حصول شبه في قلوب كثير من ضعفاء المؤمنين لا تكاد تدفع إلا بجهد جميد ، 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 باحد التأويلين ، والمراد (بلاياته) استمرار النفي لانفي الاستمرار •

وقال عز وجل : (انا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون) فجاء بالجملة الاسمية مؤكدة بتا كيدين ونسب فيها الحفظ المحذوف متعلقه إفادة للعموم إلى ضمير العظمة وفي ذلك من الدلالة على الاعتناء بأمر القرمان مافيه • وقد استدل بالآية من استدل على حفظ القرمان من الزيادة والنقص وما علينا ما قيل في ذلك ، وكون الالتقاء المذكور لا ينافي الحفظ لأنه نسخ ولم يبق لإلزامنا يسيرا لا يخلو عن نظر ، والظاهر أنه وإن لم يناف الحفظ في الجملة لكنه ينافي الحفظ المشار اليه في الآية على ما يقتضيه ذلك الاعتناء ، ثم إن قيل : بما روى عن الضحاك 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 بمكان ، 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 ه والمتبادر من لحن الخطاب أن جميع ما ينطق به عليه الصلاة والسلام من ذلك ليس عن القاء شيطان كما أنه ليس عن هوى ، وبقيت آيات أخر في هذا الباب ظواهرها تدل على المدعى أيضا ، وتأويل جميع الظواهر الكثيرة لقول شذمة 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 ، ويبعد القول بثبوته أيضا عدم إخراج أحد من المشايخ الكبار 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 شيخنا (١) من قریش 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 مظاهره مدح آلهتهم والالما سجودوا لأننا نقول : يجوز أن يكونوا سجدوا لدهشة اصابتهم وخوف اعتراهم عند سماع السورة لما فيها من قوله تعالى (وأنه اهلك عادا الأولى وثمود فأبقي وقوم نوح من قبل إنهم كانوا هم أظلم وأطغى والمؤتفة أهوى فغشاها ماغشى) إلى آخر الآيات فاستشعروا نزول مثل ذلك بهم ، ولعلمهم لم يسهوا قبل ذلك مثلها منه ﷺ وهو قائم بين يدي ربه سبحانه في مقام خطير وجمع كثير وقد ظنوا من ترتيب الامر 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 . مصرحاً به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول الاتقان فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها (فان أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود) أمسك على فم رسول الله صلى الله تعالى 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 بكم العذاب . وقد أخرج ذلك البيهقي في الدلائل . وابن عساكر 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 (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) بناء على أن المفعول محذوف وقدره حسبما يشتهون أو على أن المفعول (الكم الذكر وله الأثى) وتوهموا أن مصب الإنكار فيه كون المذكورات إناثا والحب للشيء يعنى ويصم ، وليس هذا بأبعد من حملهم تلك الغرائق العـلا وإن شفاعتهن لترتجى على المدح حتى سجدوا لذلك آخر السورة مع وقوعه بين ذم المانع من حمله على المدح في البين كما لا يخفى على من سلمت عين قلبه عن الغين ه

واعترض على الجواب الرابع بأن سجودهم كان مع رسول الله ﷺ آخراً بعد سماع قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتموها أتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فكان ينبغي التنبيه بعد السجود ، ولعلمهم أرجعوا ضمير (هي) للأسماء وهي قر لهم 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 ،
وحيث لا يكون فيه دليل على رد ما فهموه بما 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
عليه بصيرة فيما يوحى إليه في غير تلك الحالة بأن المعترض لم يرد أنه إذا اشتبه الأمر عليه عليه الصلاة
والسلام مرة يازم أن يكون على غير بصيرة فيما يوحى إليه في غيرها بل أراد أن اللائق بمقام النبي ﷺ أن
يكون على بصيرة في جميع ما يوحى إليه وأنه متى اشتبه عليه عليه الصلاة والسلام في حالة من الأحوال لم تبق
الكلية كلية وهو خلاف المراد .

وفي التنقيح أن الوحي إما ظاهر أو باطن أما الظاهر فتلاثة أقسام ، الأول ما ثبت بلسان 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 وضح 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 بلاشبهة بالهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده كما
قال تعالى (اتحكم بين الناس بما أراك الله) وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الإلهام للولي فإنه لا يكون حجة على
غيره ، وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف إلى ماخر 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 ما سمعت أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم ذلك علما ضروريا فحيث أنه ليس كذلك في نفس
الأمر يازم انقلاب العلم جهلا ، واستثناء هذه المادة من العموم مما لا دليل عليه عند الزاعم سوى الخبر الذي زعم
صحته وبني عليه تفسير الآية بما فسر بها 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 تعاطي ما ليس أكمل بالنسبة إليه ﷺ قائم والعصمة من
ذلك ممنوعة فقد وقع منه ﷺ بعد هذه القصة التي زعمها الخصم ما عوتب عليه كقصة الاسراء المشار إليها
بقوله تعالى (ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) الآية ، وكقصة الاذن المشار إليها بقوله
تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وكقصة زينب رضي الله تعالى عنها المشار إليها بقوله تعالى (وإذا تقول للذي
أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله
أحق أن تخشاه) ودعوى أن التأديب بذلك على غير التمني مما لا تقتضيه الحكمة فلا يمكن وقوعه مما لم يقم عليه
دليل ، وقصارى ما تنفيده الآية أن الالتقاء مشروط بالتمنى أو في وقته بناء على الخلاف في أن (إذا) للشرط أو
لمجرد الظرفية وعند انتفاء ذلك الشرط أو عدم تحقق ذلك الوقت يبقى الالتقاء على العدم الأصلي إن لم يكن
هناك ما يقوم مقام ذلك الشرط أو ذلك الوقت •

ولا شك أن صدور خلاف الأكمل لاسيما إذا كان كالتعنى 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 جازم بأنه وحى لا تلبس إلى أن يتضح له عليه الصلاة والسلام عدم صدور خلاف الأكمل 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 وقال إذ لنا أن نقول : خلاصة الأشار إليه ابن العربي أنه قد صح بل تواتر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم • من رآني في المنام فقد رآني حقاً فان الشيطان لا يتمثل بي • والظاهر أنه لا يتمثل به صلى الله تعالى عليه وسلم أصلاً لا للمخلصين ولا لغيرهم لعمومهم - من - ولزوم مطابقة التعاميل المعال وإذا لم يتمثل مناماً فلا من لا يتمثل يقظة من باب أولى ، وعلمه 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 وأسماؤه جل شأنه الهداية والاسم الهادي والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان فلا يظهر أحدهما بصفة الآخر ، والنبي ﷺ خالق للهداية فلو ساغ ظهور إبليس بصورته لزال الاعتماد عليه عليه الصلاة والسلام فلذلك عصمت صورته ﷺ عن أن يظهر بها شيطان أه ، ولا شك أن نسبة جبريل عليه السلام إليه ﷺ وكذا إلى سائر إخوانه الأنبياء عليهم السلام نسبة النبي ﷺ إلى الأمة فاذا استحال تمثل الشيطان بالنبي يقظة أو مناماً لأحد من أمته مخلصاً أو غير مخلص خوف الاشتباه وزوال الاعتماد وكال التضاد فليقل باستحالة تمثله بجبريل عليه السلام لذلك ومن ادعى الفرق فقد كابر •

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

وأورد على قوله في الجواب السابع : إنه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما تابع لو وثوق متبوعهم الصادق الأمين ﷺ أنه إذا فتح باب التلبس لا يوثق بالوثوق في شيء أصلاً لجواز أن يكون كل وثوق ناشئاً عن تلبس كالوثوق بان تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لترتجى قرآن فلما تطرق الاحتمال الوثوق جاز أن يتطرق الرجوع ولا يظهر فرق بينهما فلا يعول حينئذ على جزم 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 يكاد يفتح باب قبول الشرائع ما لم يسد هذا الباب •

ولا يجدي 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 داخلاً في باب التلبس

(٢٤ - ٢ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

مع أنا نرى الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم یسارعون إلى امتثال الاوامر عند اخباره صلى الله تعالى عليه وسلم ايام بوحى الله تعالى اليه بهامن غير انتظاره ايجي . بعد ذلك فيها ، ما يحق أنها ليست عن تلبيس فافهم والله تعالى الموفق • وتوسط جمع في أمر هذه القصة فلم يثبتوها كما أثبتها الكوراني عفا الله تعالى عنه من أنه ﷺ نطق بما نطق عمدا معتقدا للتلبيس أنه وحى حاملا له على خلاف ظاهره ولم ينفوها بالكلية كما فعل أجلة اثبات واليه أميل بل أثبتوا على وجه غير الوجه الذي أثبت الكوراني واختلفوا فيه على أوجه تعلم مما أسلفناه من نقل الاقوال في الآية وكلها عندي مما لا ينبغي أن يلتفت اليها . وفي شرح الجوهرة الاوسط أن حديث تلك الغرائيق الخ ظاهره مخالف للقواطع فيجب تأويله إن صح بما هو مذکور في موضعه مما أقرب على نظر فيه أن الشيطان ترصد قراءته عليه الصلاة والسلام وكان يرتل القراءة إذ ذاك عند البيت حين انتهى عليه الصلاة والسلام إلى قوله تعالى (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) وكان منه عليه الصلاة والسلام وقفة ما للترتيل أدرج ذلك في تلاوته محيا صوتته صلى الله تعالى عليه وسلم فظن أنه من قوله عليه الصلاة والسلام وليس به انتهى ، والنظر الذي أشار اليه لا يخفى على من أحاط بما قدمناه خبرا واخذت العناية بيديه ، وأقبح الاقوال التي رأيناها في هذا الباب وأظهرها فسادا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادخل تلك الكلمة من تلقاء نفسه حرصا على ايمان قومه ثم رجع عنها ، ويجب على قائل ذلك التوبة كبرت كلمة تخرج من افواههم إن يقولون الا كذبا ، وقريب منه ما قيل إنها كانت قرآنا منزلا في وصف الملائكة عليهم السلام فلما توهم المشركون أنه يريد عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم بها نسخت ، وأنت تعلم أن تفسير الآية أعنى قوله تعالى (وما أرسلنا) الخ لا يتوقف على ثبوت أصل لهذه القصة ، وأقرب ما قيل في تفسيرها على القول بعدم الثبوت ما قدمناه ، وقيل : هو بعيد صدقوا لكن عن ايها الاخلال بمقام النبوة ونحو ذلك ، واستفت قلبك إن كنت ذا قلب سليم . هذا وأخرج عبد ابن حميد . وابن الانباري في المصاحف عن عمرو بن دينار قال . كان ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما يقرأ (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث) فتنسخ (ولا محدث) والمحدثون صاحب يس . ولقمان . ومؤمن من آل فرعون . وصاحب موسى عليه السلام (المُلْكُ) أي السلطان القاهر والاستيلاء التام والتصرف على الاطلاق (يَوْمَئِذٍ) أي يوم إذ تأتيهم الساعة أو عذابها ، وقيل أي يوم إذ نزول مرتبهم وليس بذلك ، ومثله ما قيل أي يوم إذ يؤمنون (لله) وحده بلا شريك أصلا بحيث لا يكون فيه لأحد تصرف من التصرفات في أمر من الأمور لا حقيقة ولا مجاز أولا صورة ولا معنى كما في الدنيا فان للبعض فيها تصرفا صوريا في الجملة والتنوين في إذ عوض عن المضاف اليه ، وإضافة يوم اليه من إضافة العام إلى الخاص وهو متعلق بالاستقرار الواقع خبرا ، وقوله سبحانه (يحكم بينهم) جملة مستأنفة وقعت جواب سؤال نشأ من الاخبار بكون الملك يومئذ لله ، وضمير الجمع للفريقين المؤمنين والكافرين لذكرهما أولا واشتمال التفصيل عليهما آخرا ، نعم ذكر الكافرين قبيله ربما يوم تخصيصه بهم كأنه قيل : فماذا يصنع سبحانه بالفريقين حينئذ ؟ فقيل : يحكم بينهم بالمجازاة ، وجوز أن تكون حالا من الاسم الجليل (فالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) وهم الذين لا مريه لهم فيما اشير اليه سابقا كيفما كان متعلق الايمان (في جنات النعيم ٥٦) أي مستقرون في جنات مشتملة على النعم

الكثيرة ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ وهم الذين لا يزالون في مرتبة من ذلك ، وفي متعلق الكفر احتمالات كاحتمالات متعلق الايمان وزيادة وهي احتمال أن يكون متعلقه الآيات ، والظاهر أن المراد بها الآيات التنزيهية ، وجوز أن يراد بها الأدلة وأن يراد بها الأعم ويتحصل مما ذكر خمسة عشر احتمالاً في الآية ، وأعل أولها ما قرب به العطف إلى التأسيس فتأمل ، والموصول مبتدأ أول وقوله تعالى ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ مبتدأ ثان وهو إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعد المنزلة في الشر والفساد وقوله سبحانه ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ ﴾ جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وقعت خبراً للمبتدأ الثاني أو (لهم) خبر له و(عذاب) مرتفع على الفاعلية بالاستقرار في الجار والمجرور لاعتماده على المبتدأ وجملة المبتدأ الثاني وخبره خبر للمبتدأ الأول ، وتصديره بالفاء قيل للدلالة على أن تعذيب الكفار بسبب قبائحهم ولذا جرى بأولئك .

وقيل لهم عذاب بلام الاستحقاق وكان الظاهر في عذاب كما قيل (في جنات) وجعل تجريد خبر الموصول الأول عنها للإيدان بأن إثابة المؤمنين بطريق التفضل لا لايجاب محاسنهم إياها ، ولا يناه ذلك قوله تعالى (فلهم أجر غير ممنون) ونحوه لأنها بمقتضى وعده تعالى على الإثابة عليها قد تجعل سبباً ، وقيل جرى بالفاء لأن الكلام لخروجه مخرج التفصيل بتقدير أما فكأنه قيل : فاما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا فأولئك الخ وليس بشيء لأن ذلك يقتضى تقدير أما في قوله تعالى (فالذين آمنوا) الخ ولا يتسنى فيه لعدم الفاء في الخبر وقوله تعالى ﴿ مُهَيَّنٌ ٥٧ ﴾ صفة لعذاب مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة ، وإم يتعرض لوصف هؤلاء الكفرة بعمل السيئات كما تعرض لوصف المؤمنين بعمل الصالحات قيل لظهور عدم اتصافهم بغيره أعنى العمل الصالح الذي شرعه الله تعالى على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام بعد كفرهم وتكذيبهم بالآيات ، وقيل مبالغة في تهويل أمر الكفر حيث أخبر سبحانه أن للمتصف به دون عمل السيئات عذاباً مهيناً ولو تعرض لذلك لأفاد أن ذلك العذاب للمتصف بالمجموع فيضعف التهويل ، والقول بأن المراد من التكذيب بالآيات عمل السيئات أو في الكلام صنعة الاحتباك والأصل فالذين آمنوا وصدقوا بآياتنا وعملوا الصالحات في جنات النعيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا وعملوا السيئات فأولئك لهم عذاب مهين خلاف الظاهر كما لا يخفى . ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أى في الجهاد حسبما يلوح به قوله تعالى ﴿ ثُمَّ قَاتِلُوا أَوْ مَاتُوا ﴾ أى في تضاعيف المهاجرة . وقرأ ابن عامر (قتلوا) بالتحديد ، ومحل الموصول الرفع على الابتداء ، وقوله تعالى ﴿ لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ ﴾ جواب لقسم محذوف والجملة خبره على الأصح من جواز وقوع القسم وجوابه خبراً ، ومنع أضمر قولاً هو الخبر والجملة محكية به ، وقوله سبحانه ﴿ رِزْقًا حَسَنًا ﴾ أما مفعول ثان ليرزق على أنه من باب النقص والذبح أى مرزوقاً حسناً أو مصدر مبين للنوع ، والمراد به عند بعض ما يكون للشهداء في البرزخ من الرزق ، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « من مات مرابطاً أجرى عليه الرزق وأمن من الفتانين وأقرؤا إن شئتم والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا إلى قوله تعالى حلیم » وقد نص سبحانه في آية أخرى على أن الذين يقتلون في سبيل الله تعالى أحياً

عند ربهم يرزقون و ليس 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 للمؤمنين كلهم .
وتعقب بأن عدم الاختصاص ممنوع فان تنكير (رزقا) يجوز أن يكون للتوزيع ويختص ذلك النوع بأولئك المهاجرين ، وقيل المراد تشريفهم وتبشيرهم بهذا الوعد الصادر ممن لا يخلف الميعاد المقترن بالتأكد القسري ويكفي ذلك في تفضيلهم على سائر المؤمنين كما في المبشرين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم وفيه نظره وقال الكلبي : هو الغنيمة ، 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 مهاجرا 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 حتف أنفه فنزلت الآية مسوية بينهم .

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن فضالة بن عبيد الأنصاري الصحابي أنه كان بموضع فرروا بجناتين إحداهما قتيل والأخرى متوفى فقال الناس على القاتل في سبيل الله تعالى فقال : والله ما أبالي من أي حفرتيهما 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 كالقاتل وبه صرح بعضهم ، وفي البحر أن التسوية في الوعد بالرزق الحسن لا تدل على تفضيل في المعطى ولا تسوية فان يكن تفضيل فن دليل ماخر ، وظاهر الشريعة أن المقتول أفضل انتهى ، وما تقدم في سبب النزول غير مجمع عليه ، فقد روى أن طوائف من الصحابة رضى الله تعالى عنهم قالوا : يا نبي الله هؤلاء الذين قتلوا قد علمنا ما أعطاهم الله تعالى من الخير ونحن نجاهد معك كما جاهدوا فما لنا إن متنا معك فنزلت ، واستدل بعضهم بهذا أيضاً على التسوية ، وقال مجاهد : نزلت في طوائف خرجوا من مكة إلى المدينة للهجرة فتبعهم المشركون وقتلواهم ، 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 بالذكر مع دخولهم دخولا أوليا في الذين آمنوا وعملوا الصالحات تفخياً لشأنهم وهو كما ترى ، (وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٥٨) فانه 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 عندي أن لا يطلق رازق على غيره تعالى وأن لا يتجاوز عما ورد .

وأما اسناد الفعل إلى غيره تعالى كرزق الامير الجندی وأرزق فلانا من كذا فهو أهون من اطلاق رازق ولعله مما لا بأس به ، وصرح الراغب بان الرزاق لا يقال إلا لله تعالى ، والجملة اعتراض تذييلي مقر ولما قبله .

وقوله تعالى ﴿ اَدْخَلْنَهُمْ مُدْخِلًا يُرْضَوْنَهُ ﴾ استئناف مقرر لمضمون قوله سبحانه (ليرزقنهم 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 فصم فيها ولا وصم لها سبعون ألف مصراع ، أو مصدر ميمي ، وهو على الاحتمال الاول مفعول ثان للدخال وعلى الثاني مفعول مطلق ، ووصفه بيرضونه 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 ادخلهم من غير مشقة تنالهم بل براحة واحترام •

وقرأ أهل المدينة (مدخلا) بالفتح والباقون بالضم ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ ﴾ بالذي يرضاهم فيعطاهم 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 عَاقَبْ بِمِثْلِ مَا عُوِّقَ بِهِ ﴾ أي من جازى الجاني بمثل ما جنى به عليه ، وتسمية ما وقع ابتداء عقابا مع أن العقاب كما قال غير واحد جزاء الجناية لأنه يأتي عقبها وهو في الأصل شيء يأتي عقب شيء للمشاكله 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 إطلاقه 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 لالالة واليه ذهب أبو البقاء ، وقال الخفاجي : باء (بمثل) آية لاسببية لئلا يتكرر مع قوله تعالى (به) والمنساق إلى ذهن القاصر كونها في الموضعين الالة وفيما ذكره الخفاجي نظر فتأمل •

﴿ ثُمَّ بَغَى عَلَيْهِ ﴾ بالمعاودة إلى العقاب ﴿ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ ﴾ على من بغى عليه لاجالة عند كره الانتقام منه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ ٦٠ ﴾ تعليل للنصرة حيث كانت لمن ارتكب خلاف الأولى من العفو عن الجاني المندوب اليه والمستوجب للدح عنده تعالى ولم ينظر في قوله تعالى (فمن عفا وأصلح فأجره على الله . وأن تعفوا أقرب للتقوى . ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) بأن ذلك لأنه لا يلوم على ترك الأولى إذاروعى الشريطة وهي عدم العدوان ، وفيه تعريض بكان أولية العفو لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جنائية ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار للإشارة إلى أن ذلك من مقتضى الاوهية •

وحمل الجملة على ما ذكر أحد أوجه ثلاثة ذكرها الزمخشري في بيان مطابقة ذكر العفو الغفور هذا الموضع وثانيها 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 المماقب يستحق فوق ذلك وإنما الاكتفاء بالمثيل لما كان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه ، وفيه ادماج أيضا للبحث على العفو وهذا وجه وجيه اه ، وثالثها أنه دل بذلك على نفي اللوم على ترك الأولى حسبما قررنا ولا إلا أن الجملة عليه خبر 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 لنصره في إخلاله ثانيا بذلك •

وجعل ذلك بعضهم من التقديم والتأخير ولا ضرورة اليه ، وقيل : إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى بل لأن المائلة من كل الوجوه متعسرة فيحتاج للعفو عما وقع فيها وليس بذاك . ونقل الطيبي عن الامام أن الآية نزلت في قوم مشركين لقوا قوما من المسلمين للبياتين بقينا من المحرم فقالوا : إن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يكرهون القتال في الشهر الحرام فاحملوا عليهم فناشدهم 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) الآية 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 أبين لأنه لما ذكر حال المقتولين منهم والميتين منهم قيل الأمر ذلك فيما يرجع إلى حال الآخرة وفيما يرجع إلى حال الدنيا إنهم لهم المنصورون لأنهم بين معاقب وعاف وكلاهما منصوران أما الأول فنصا وأما الثاني فنحنوى الخطاب أعنى مفهوم الموافقة ، وفيه وعيد شديد للباغي وأنه مخذول في الدارين . سلوك في قرن من كان في مرية حتى أتته الساعة أو العذاب اه ، وهو كلام رصين ، ولا يعكر عليه قولهم : إنه أتى بذلك الاقتضاب فتأمل . وعن الضحاك أن الآية مدنية وهي في القصص والجراحات •

واستدل بها الشافعي على وجوب رعاية المائلة في القصص ، وعندنا لا قود إلا بالسيف كما جاء في الخبر والمراد به السلاح وخبر « من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه » لم يصح وبتسليم 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 له ذلك فقال لا بل أنت زان حد هو والقائل الأول فليحفظ (ذلك) إشارة إلى النصر المدلول عليه بقوله تعالى (اينصرنه) وهافيه من معنى البعد للايدان بعلو رتبته ، وقيل لعدم ذكر المشار إليه صريحا ، ومحل الرفع على الابتداء وخبره قوله سبحانه : (بَأَنَّ اللَّهَ يُوَجِّعُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوجِّعُ 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 والمداولة بين الأشياء المتضادة ومن شأنه ذلك •

وعبر عن ذلك بادخال أحد الملويين في الآخر بأن يزيد فيه ما ينقص من الآخر كما هو الاوفق بالابلاج أو بتحصيل أحدهما في مكان الآخر كما قيل لا بأن يجعل 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 فيهما على ايدي عباده من الخير والشر والبغى والانتصار كما قيل ، وعلى الاول قوله تعالى : (وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ) بكل المسموعات التي من جملتها ما يقول المعاقب (بصير ٦١) بكل المبصرات التي من جملتها ما يقع منه من الافعال من تنمة الحكم لا بد منه إذ لا بد للناصر من القدرة على نصر المظلوم ومن العلم بأنه كذلك ، وعلى الثاني هو تميم وتأكيده والاول أولى ، وقيل : لا يبعد أن يكون المعنى ذلك النصر بسبب تعاقب الليل والنهار وتناوب الايمان والادوار

إلى أن يجيء الوقت الذي قدوه الملك الجبار لا انتصار المظلوم وغابته، وفيه أنه لا يحصل له ما لم يلاحظ قدرة الفاعل لذلك، وقيل : يجوز أن تكون الإشارة إلى الاتصاف بالعبود والغفران أى ذلك الاتصاف بسبب أنه تعالى لم يؤخذ الناس بذنوبهم فيجعل الليل والنهار سرمدًا فتعطل 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 في قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ فالمعنى ذلك الاتصاف بكمال القدرة الدال عليه قوله تعالى (يولج الليل في النهار) الخ وكمال العلم الدال عليه (سميع بصير) بسبب أن الله تعالى الواجب لذاته الثابت في نفسه وحده فان وجوب وجوده ووحدته يستلزمان أن يكون سبحانه هو الموجود لسائر المصنوعات ولا بد في إيجادها لذلك حيث كان على أبداع وجهه وأحكامه من كمال العلم على ما بين في موضعه، وقيل : إن وجوب الوجود وحده متكفل بكل كمال حتى الوحدة أو المعنى ذلك الاتصاف بسبب أن الله تعالى الثابت الإلهية وحده ولا يصلح لها إلا من كان كامل القدرة كامل العلم ﴿ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ﴾ الها ﴿ هُوَ الْبَاطِلُ ﴾ أى المعدوم في حد ذاته أو الباطل الإلهية، 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 في سورة لقمان من نظير هذه الآية لأن ما هنا واقع بين عشر آيات كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ولهذا أيضا زيدت اللام في قوله تعالى الآتي (وإن الله هو الغني الحميد) دون نظيره في تلك السورة، ويمكن أن يقال تقدم في هذه السورة ذكر الشيطان فهذا ذكرت هذه المؤكدات بخلاف سورة لقمان فانه لم يتقدم ذكر الشيطان هناك بنحو ما ذكره هنا قاله النيسابوري، ويجوز أن يكون زيادة (هو) في هذا الموضع لأن المعمل فيه أزيد منه في ذلك الموضع فتأمل ﴿ هُوَ اللَّهُ هُوَ الْعَلِيُّ ﴾ على جميع الأشياء (الكبير ٦٢) عن أن يكون له سبحانه شريك لاشيء أعلى منه تعالى شانا وأكبر سلطانا.

وقرأ الحسن (وان ما) بكسر الهمزة، وقرأ نافع . وابن كثير . وابن عامر . وأبو بكر (تدعون) بالتاء على خطاب المشركين . وقرأ مجاهد . والبيان . وموسى الاسوارى (يدعون) بالياء التحتية مبنيًا للمفعول على أن الواو لما فانه عبارة عن الآلهة، وأمر التعبير عنها بما ثم ارجاع ضمير العقلاء اليها ظاهر فلا تغفل . ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من جهة العلو ﴿ مَاءً ﴾ أى لم تعلم ذلك، وجوز كون الرؤية بصرية نظرا للماء المنزل، والاستفهام للتقرير، وقوله تعالى ﴿ فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً ﴾ أى فتصير، وقيل تصبح على حقيقتها والحكم بالنظر إلى بعض الاماكن تمطر السماء فيها ليلا فتصبح الأرض مخضرة، والأول أولى عطف على (أنزل) والفاء مغنية عن الرابط فلا حاجة إلى تقدير بانزاله، والتعقيب عرفي أو حقيقي وهو إما باعتبار الاستعداد التام للاخضرار أو باعتباره نفسه وهو كما ترى، وجوز أن تكون الفاء لمحض السبب فلا تعقيب فيها، والعدول عن الماضي 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 الموقع أو لاستحضار الصورة البديعة ولم ينصب الفعل في جواب الاستفهام هنا في شيء من القراءات فيما نعلم وصرح غير واحد بامتناعه، ففي البحر أنه

يتمتع 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 أجبت النفي كان على معنيين في كل منهما ينتفي الجواب فإذا قلت بما تأتينا فتحدثنا بالنصب فالمعنى ما تأتينا محدثاً إنما تأتينا ولا تحدث ، ويجوز أن يكون المعنى أنك لا تأتينا فكيف تحدثنا فالحديث منتف في الحالتين والتقرير بأداة الاستفهام كالنفي المحض في الجواب يثبت مادخلته همزة الاستفهام وينفي الجواب فيازم من ذلك هنا إثبات الرؤية وانتفاء الاضرار وهو خلاف المراد ، وأيضاً جواب الاستفهام ينعقد منه مع الاستفهام شرط وجزاء ولا يصح أن يقال هنا إن تر إنزال الماء تصبح 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 (الم تر) تابعاً له ولم يكن تابعاً لانزل ويكون مع ناصبه مصدراً معطوفاً على المصدر التي تضمنه (الم تر) والتقدير ألم تكن لك رؤية إنزال 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 هـ

وقال صاحب التقریب في ذلك : إن النصب بتقدير ان وهو علم للاستقبال فيجعل الفعل مترقياً والرفع جزم باخباره وتاخيصه أن الرفع جزم باثباته والنصب ليس جزمًا باثباته لأنه جزم بنفيه ، ولا يخفى أنه إن صح في نفسه لا يطابق مغزى الزمخشري ، وعال 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 : (الم تر) خبر كما تقول في الكلام اعلم أن الله تعالى يفعل كذا فيكون كذا ، وقال سيبويه : وسألته يعني الخليل عن قوله تعالى (الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) فقال هذا واجب وهو تنبيه كأنك قلت : أسمع ؟ وفي النسخة الشرقية من الكتاب انقلبه أنزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا وقال بعض المتأخرين : يجوز أن يعتبر سبب الفعل عن النفي ثم يعتبر دخول الاستفهام التقريرى فيكون المعنى حصل منك رؤية إنزال الله تعالى الماء فاصباح الأرض مخضرة لأن الاستفهام المذكور الداخلة على النفي يكون في معنى نفي النفي وهو إثبات ، فان قلت : الرؤية لا تكون سبباً لانفيا ولا إثباتاً للاضرار ، قلت : الرؤية مقهمة والمقصود هو الانزال أو هي كناية عنه لأنها تلزمه مع أنه يكفى 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 اللائق بالجزائية على ما قرر في علم النحو ولا يمكن ذلك في الآية الكريمة كما ترى هـ وبالجملة إن الذي عليه المحققون أن من جاز النصب هنا لم يصب ، وأن المعنى المراد عليه ينقلب . وقرئ (مخضرة) بفتح الميم وتخفيف الضاد مثل مبقلة ومجزرة أى ذات خضرة (إن الله لطيف) أى متفضل على العباد بإيصال

منافعهم اليهم برفق ومن ذلك انزال الماء من السماء واخضرار الارض بسببه (خبير ٦٣) أى علمهم بدقائق الأمور ومنها مقادير مصالح عبادته *

وقال ابن عباس: لطيف بأرزاق عبادته خبير بما في قلوبهم من القنوط، وقال مقاتل: لطيف باستخراج النبات خبير بكيفية خلقه، وقال الكلبي: لطيف بأفعاله خبير بأعمال عبادته، وقال ابن عطية: اللطيف هو المحكم للأمر برفق، ونقل الآمدى أنه العالم بالخفيات، 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 وملكا وتصرفا فاللام الاختصاص التام (وإن الله لهُوَ الْغَنِيُّ) الذى لا يفتقر إلى شيء أصلا (الحمد ٦٤) الذى حمده بصفاته وأفعاله جميع خلقه قالا أو حالا * (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ) أى جعل ما فيها من الأشياء مذلة لكم معدة لمتاعكم تتصرفون فيها كيف شئتم، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة 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 الثانى خبر لأن وتكون الواو قد عطفت الاسم على الاسم والخبر على الخبر وهو خلاف الظاهر. وفي البحر هو إعراب بعيد عن الفصاحة. وقرأ السلبى. والأعرج. وطلحة. وأبو حيوة. والزعفرانى (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 (وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ) أى عن أن تقع عليها فالكلام على حذف حرف الجر وأن وما بعدها فى تأويل مصدر منصوب أو مجرور على القولين المشهورين فى ذلك، وجعل بعضهم ذلك فى موضع المفعول لاجله بتقدير كراهة أن تقع عند البصريين، والكوفيون يقدرون لثلاث تقع.

وقال أبو حيان: الظاهر أن (تقع) فى موضع نصب بدل اشتغال من السماء أى ويمنع وقوع السماء على الأرض. ورد بأن الإمساك بمعنى اللزوم يتعدى بالباء وبمعنى الكف بعن وكذا بمعنى الحفظ والبخل كما فى تاج المصادر وأما بمعنى المنع فهو غير مشهور. وتعقب بأنه ليس بشيء لأنه مشهور مصرح به فى كتب اللغة، قال الراغب: يقال أمسكت عنه كذا أى منعتنه قال تعالى (هل هن ممسكات رحمته) وكنى عن البخل بالإمساك اه، وصرح به الزمخشري. والبيضاوى فى تفسير قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) نعم الأظهر هو الأعراب الأول، والمراد بامساكها عن الوقوع على الأرض حفظ تماسكها بقدرته تعالى بعد أن خلقها متماسكة، أنا فأنا. وعدم تعلق إرادته سبحانه بوقوعها قطعا قطعا، وقيل إمساك تعالى إياها عن ذلك بجعلها محيطة لا ثقيلة ولا خفيفة، وهذا مبنى على اتحاد السماء والفلك وعلى قول الفلاسفة المشهور

بأن الملك لا ثقيل ولا خفيف : وبنوا ذلك على زعمهم استحالة قبوله الحركة المستقيمة وفرعوا عليه أنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ، واستدلوا على استحالة قبوله الحركة المستقيمة بما أبطله المتكلمون في كتبهم ، والمعروف من مذهب سلف المسلمين أن السماء غير الفلك وأن لها أطيافاً قوله عليه الصلاة والسلام (أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أو ساجد) وأنها ثقيلة محفوظة عن الوقوع بمحض إرادته سبحانه وقدرته التي لا يتعاضاها شيء لا لاستمساكها بذاتها .

وذكر بعض المتكلمين لئني ذلك أنها مشاركة في الجسمية لسائر الاجسام القابلة لليسيل الهابط فتقبله كقبول غيرها وللبحث فيه على زعم الفلاسفة مجال ، والتعبير بالمضارع لإفادة الاستمرار التجدي أي يمسكها أنا فاتنا من الوقوع (إلا بأذنه) أي بمشيئته ، والاستثناء مفرغ من أعم الاسباب ، وصح ذلك في المرجح قيل لصحة إرادة العموم أو لكون (يمسك) فيه معنى النفي أي لا يتركها تقع بسبب من الاسباب كمزيد مرور الدهور عليها و كثقلها بما فيها إلا بسبب مشيئته وقوعها ، وقيل : استثناء من أعم الاحوال أي لا يتركها تقع في حال من الاحوال إلا في كونها ملتبسة بمشيئته تعالى ولعل ما ذكرناه أظهر . وفي البحر أن الجار والمجرور متعلق بتقع ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بيمسك لأن الكلام يقتضى بغير عمد ونحوه فكأنه أراد إلا بأذنه فيه يمسكها ولو كان كما قال لكان التركيب بدون إلا انتهى ، ولعمري أن مقاله ابن عطية لا يقوله من له أدنى روية كما لا يخفى ، ثم انه لا دلالة في الآية على وقوع الاذن بالوقوع ، وقيل فيها إشارة إلى الوقوع وذلك يوم القيامة فان السماء فيه تتشقق وتقع على الأرض ، وأنا ليس في ذهني من الآيات أو الاخبار ما هو صريح في وقوع السماء على الأرض في ذلك اليوم وإنما هي صريحة في المور والانشقاق والطي والتبدل وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض فضلا عن أن يكون صريحا فيه ، والظاهر أن المراد بالسماء جنسها الشامل للسموات السبع ، ويؤيده ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس قال : إذا أتيت سلطانا مهيبا تخاف أن يسطور بك فقل : الله أكبر الله أكبر من خلقه جميعا الله أكبر مما أخاف وأحذر أعوذ بالله الذي لا إله إلا هو الممسك السموات السبع أن يقعن على الأرض إلا بأذنه من شر عبدك فلان وجنوده وأتباعه وأشباعه من الجن والانس إلهي كن لي جارا من شرهم جل ثناؤك وعز جارك وتبارك اسمك لا إله غيرك ثلاث مرات . والظاهر أيضا أن مساق الآية للامتنان لا للوعيد كما جوزه بعضهم ، ويؤيد ذلك قوله تعالى :

(إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّؤُفٌ رَحِيمٌ ٦٥) حيث سخر لهم ما سخر ومن عليهم بالامن مما يحول بينهم وبين الاتقاع به من وقوع السماء على الأرض ، وقيل حيث هيا لهم أسباب معاشهم وفتح عليهم أبواب المنافع وأوضح لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية والتنزيلية ، وجعل الجملة تعليلية لما في ضمن (ألم تر أن الله سخر) الخ أظهر فيما قلنا ، والرافة قيل ما تقتضى دره المضار والرحمة قيل ما تقتضى جلب المصالح والكون دره المضرة أهم من جلب المصلحة قدم رؤف على رحيم ، وفي كل مما امتن به سبحانه دره وجلب ، نعم قيل إمسك السماء عن الوقوع أظهر في الدرء ولأخيره وجه لا يخفى ، وقال بعضهم : الرافة أبلغ من الرحمة وتقديم (رؤف) للفاصلة . وذهب جمع إلى أن الرحمة أعم ولعله الظاهر ، وتقديم (بالناس) للاهتمام وقيل للفاصلة والفصل بين المرضعين ، لا يستحسن (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ) بعد أن كنتم جمادا عناصر ونظفا حسبما فصل في مطلع

السورة الكريمة (ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ) عند مجيء آجالكم (ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) عند البعث (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ) (٦٦) أى جحود 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 جىء به لجزء معاصريه عليه الصلاة والسلام من أهل الأديان السماوية عن منازعته عليه الصلاة والسلام ببيان حال ما تمسكوا به من الشرائع وإظهار خطئهم فى النظر أى لكل أمة معينة من الأمم الخالية والباقية (جَعَلْنَا) وضعنا وعينا (مَنَسَكًا) أى شريعة خاصة ، وتقديم الجار والمجرور على الفعل للقصر لا لامة 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 ممن وهكذا ، وحاصل المعنى هنا عينا كل شريعة لامة معينة من الأمم بحيث لا تتخطى أمة منهم شريعتها المعينة لها إلى شريعة أخرى لاستقلالها ولا اشتراكا ، وقوله تعالى (هُمْ نَاسِكُوهُ) صفة لمنسكا مؤكدة للقصر ، والضمير لكل أمة باعتبار خصوصها أى تلك الأمة المعينة ناسكون به وعاملون لا أمة أخرى ، فالامة التى كانت من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام منسكهم ما فى التوراة هم عاملون به لا غيرهم ، والى التى كانت من مبعث عيسى عليه السلام إلى مبعث نبينا ﷺ منسكهم ما فى الانجيل هم عاملون به لا غيرهم ، وأما الأمة الموجودة عند مبعث النبي ﷺ ومن بعدهم من الموجودين إلى يوم القيامة فهم أمة واحدة منسكهم ما فى القرآن ليس إلا ، والفاء فى قوله سبحانه (فَلَا يَنَازَعُكَ فى الأَمْرِ) أى أمر الدين لترتيب النهى على ما قبلها فان تعيينه تعالى لكل أمة من الأمم التى من جعلتها أمة عليه الصلاة والسلام شريعة مستقلة بحيث لا تتخطى أمة منهم ما عين لها موجب لاطاعة هؤلاء له ﷺ وعدم منازعتهم إياه فى أمر الدين زعماء منهم أن شريعتهم ما عين لآبائهم ما فى التوراة والانجيل فان ذلك شريعة لمن مضى قبيل اتساخه وهؤلاء أمة مستقلة شريعتهم ما فى القرآن فحسب ، والظاهر أن المراد منهم حقيقة عن النزاع فى ذلك . واختار بعضهم كونه كناية عن نبيه ﷺ عن الاتفات إلى نزاعهم المبني على زعمهم المذكور لأنه أنسب بقوله تعالى الآتى (وادع) النخ ، وأمر الانسبية عليه ظاهر إلا أنه فى نفسه خلاف الظاهر ، وقال الزجاج : هو نهى له عليه الصلاة والسلام عن منازعتهم كما تقول : لا يضاربك زيد أى لا تضاربته وذلك بطريق الكناية ، وهذا إنما يجوز على ما قيل وبجاء فيه فى باب المفاعلة للتلازم فلا يجوز فى مثل لا يضربك زيد أن تريد لا تضربته .

وتعقب بانه لا يساعده المقام . وقرئ (فلا ينازعك) بالنون الحفيفة . وقرأ أبو مجلز . ولاحق بن حميد (فلا ينازعك) بكسر الزاى على أنه من النزاع بمعنى الجذب كما فى البحر ، والمعنى كما قال ابن جنى فلا يستخفك عن دينك إلى أديانهم فتكون بصورة المنزوع عن شىء إلى غيره .
وفى الكشف أن المعنى اثبت فى دينك ثباتا لا يطعمون أن يجذبوك ليزيلوك عنه ، والمراد زيادة

التثبيت له عليه الصلاة والسلام بما يهيج حميته و يلهب غضبه لله تعالى ولدينه ومثله كثير في القرآن .
وقال الزجاج : هو من نازعته فنزعته أزعه أى غابته ، فالمعنى لا يغلبنك فى المنازعة والمراد بها مناوئة
الجدال يعنى أن ذلك من باب المغالبة ، لكن أنت تعلم أنها عند الجمهور تقال فى كل فعل فاعلته ففعلته أفعله
بصم العين ولا تكسر إلا شذوذاً ، وزعم الكسائى ورده العلماء أن ما كان عينه أو لامة حرف حلق لا يضم بل
يترك على ما كان عليه فيكون ما هنا على توجيه الزجاج شاذاً عند الجمهور .

وقال سيديويه : كما فى المفصل وليس فى كل شىء يكون هذا أى باب المغالبة ألا ترى أنك تقول : (١)
نازعى فنزعته استغنى عنه بغابته ، ثم إن المراد من لا يغلبنك فى المنازعة لا تقصر فى مناوئتهم حتى يغلبوك فيها ،
وفيه مبالغة فى التثبيت فليس هناك نهى له صلى الله تعالى عليه وسلم عن فعل غيره ، هذا وما ذكرنا من تفسير
المنسك بالشريعة هو رواية عطاء عن ابن عباس واختاره القفال ، وقال الامام : هو الاقرب ، وقيل : هو مصدر
بمعنى المنسك أى العبادة ، قال ابن عطية : يعطى ذلك (هم ناسكوه) وقيل : هو اسم زمان ، وقيل : اسم
مكان ، وكان الظاهر ناسكون فيه إلا أنه اتسع فى ذلك ، وقال مجاهد : هو الذبح .

وأخرج ذلك الحاكم وصححه . والبيهقى فى 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 ، والامر
المتنازع فيه أمر الذبائح لما ذكر من أن الآية نزلت بسبب قول الخزاعيين بديل بن ورقاء . وبشر بن سفيان .
وزيد بن خنيس المؤمنين مالكم تأكلون ماقتلتم ولا تأكلون ماقتل الله تعالى . ومنهم من اقتصر على جعل محل
النزاع أمر النسائك وجعله عبارة عن قول الخزاعيين المذكور . وتعقبه شيخ الاسلام بأنه مما لا سبيل إليه
أصلاً كيف لا والله يستدعى أن يكون أكل الميتة وسائر ما يدين به المشركون من الأباطيل من المناسك التى
جعلها الله تعالى لبعض الأمم ولا يرتاب فى بطلانه عاقل . وأجيب بأن المعنى عليه لا ينازعك المشركون فى
أمر النسائك فانه لكل أمة شريعة شرعناها وأعلمناك بها فكيف ينازعون بما ليس له عين ولا أثر فيها ، وقيل :
المعنى عليه لا تلتفت الى نزاع المشركين فى أمر الذبائح فانا جعلنا لكل أمة من أهل الأديان ذبحهم ذابحوه .
وحاصله لا تلتفت الى ذلك فان الذبح شرع قديم للامم غير مختص بأمتك وهذا مما لا شك فى صحته ، ومن قال
بصحة الآثار وعض عليها بالنواجذ لا يكاد يجد أولى منه فى بيان حاصل الآية على ما تقتضيه ، ومن لم يكن
كذلك ورأى أن الآية متى احتملت معنى جزلاً لا محذور فيه قيل به وإن لم يذكره أحد من السلف فعليه بما
ذكرناه أولاً فى تفسير الآية ، وأياماً كان فالظاهر أنه إنما لم تعطف هذه الجملة كما عطف قوله تعالى (ولكل
أمة جعلنا منسكاً ليدكروا) الخ لضعف الجامع بينها وبين ما تقدمها من الآيات بخلاف ذلك . وفى الكشف
بياناً لكلام الكشف فى توجيه العطف هناك وتركه هنا أن الجامع هناك قوى مقتضى للعطف فان قوله تعالى
(لكم فيها) أى فى الشعائر منافع دينية ودنيوية كوجوب نحرها منتهية الى البيت العتيق كالأعادة لما فى قوله
تعالى (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات) إلا أن فيه تخصيصاً بالمخاطبين فعطف عليه
(ولكل أمة جعلنا منسكاً) للذكر لتم الأعادة والغرض من هذا الأسلوب أن يبين أنه شرع قديم وأنه

(١) قيل ان ذلك فى الأشهر فليحفظ اه منه

لم يزل متضمنا لمنافع جليلة في الدارين ، وأما فيما نحن فيه فإين حديث النسائك من حديث تعداد الآيات والنعمة الدالة على كمال العلم والقدرة والحكمة والرحمة ، ولعمري أن شرعية النسائك لكل أمة وإن كانت من الرحمة والنعمة لكن النظر الى المجانسة بين النعم وما سيق له الكلام فالحالة مقتضية للقطع ، وذكره ههنا لهذه المناسبة على نحو خفي ضيقاه ، وهو حسن وظاهره تفسير النسك بالذبح .

وذكر الطيبي أن ما تقدم عطف على قوله تعالى (ومن يعظم شعائر الله) الخ وهو من تسمية الكلام مع المؤمنين أي الأمر ذلك والمطلوب تعظيم شعائر الله تعالى وليس هذا مما يختص بكم إذ كل أمة مخصوصة بنسك وعبادة . وهذه الآية مقدمة نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عما يوجب نزاع القوم تسليية له وتعظيم لأمره حيث جعل أمره منسكا ودينا يعنى شأنك وشأن أمثالك من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ترك المنازعة مع الجهال وتمكينهم من المناظرة المؤدية الى النزاع وملازمة الدعوة الى التوحيد أو لكل أمة من الأمم الحالية المعاندة جعلنا طريقا ودينا هم ناسكوه فلا ينازعنك هؤلاء المجادلة . سمي دأبهم نسكا لا يجابهم ذلك على أنفسهم واستمرارهم عليه تهكما بهم ومسلاة لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم مما كان يلقى منهم ، وأما اتصاله بما سبق من الآيات فإن قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في مرية منه) يوجب القلع عن اندار القوم والاياس منهم ومطاركتهم والآيات المتخللة كالتأكيد لمعنى التسليية فجىء بقوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك) تحريضا له عليه الصلاة والسلام على التامس بالأنبياء السالفة في مطاركة القوم والامسك عن مجادلتهم بعد الاياس من ايمانهم وينصره قوله تعالى (الله يحكم بينهم يوم القيامة) فالربط على طريقة الاستئناف وهو أقوى من الربط اللفظي . والذي يدور عليه قطب هذه السورة الكريمة الكلام في مجادلة القوم ومعانديهم والنهي عليهم بشدة شكيمتهم الا ترى كيف افتتحها بقوله سبحانه (ومن الناس من يجادل في الله) وكررها وجعلها أصلا للمعنى المهتم به وكما شرع في أمر كر اليه تثبيتا لقلب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومسلاة لصدره الشريف عليه الصلاة والسلام فلا يقال : إن هذه الآية واقعة مع أبعاد عن معناها انتهى ، ولعمري أنه أبعد عن ربوع التحقيق وفسر الآية الكريمة بما لا يليق . وقد تعقب في الكشف اتصاله بما ذكر بانه لا وجه له فقد تخال ما لا يصاح لتأكيد معنى التسليية المذكورة أعنى قوله تعالى (ومن عاقب) الآيات لاسيما على ما آثره من جعلها في المقامتين في الشهر الحرام ولو سلم فلا مدخل للاستئناف وهو تمهيد لما بعده أعنى قوله تعالى (فلا ينازعنك) الخ ، وأما قوله والذي يدور عليه الخ فهو مسلم وهو عليه لاله فتأمل والله تعالى الموفق للصواب .

(وَادْعُ) أي وادع هؤلاء المنازعين أو الناس كافة على أنهم داخلون فيهم دخولا أوليا (إلى ربك) الى توحيدته وعبادته حسبما بين في منسكهم وشريعتهم (إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى) أي طريق موصل الى الحق ففيه استعارة مكنية وتخيليتها على ، وقوله تعالى (مُسْتَقِيمٌ ٦٧) أي سوى أو أحدهما تخييل والآخر ترشيع ، ثم المراد بهذا الطريق إما الدين والشريعة أو أدلتها ، والجملة استئناف في موضوع التعليل . (وَإِنْ جَادَلُوكَ) في أمر الدين وقد ظهر الحق ولزمت الحجة (فَقُلْ) لهم على سبيل الوعيد

﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ٦٨ ﴾ من الأباطيل التي من جملتها المجادلة فمجازيكم عليها ، وهذا إن أريد به المودعة كما جزم به أبو حيان فهو منسوخ بآية القتال ﴿ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ﴾ تسليية له صلى الله تعالى عليه وسلم ، والخطاب عام للفريقين المؤمنين والكافرين وليس مخصوصا بالكافرين كالذي قبله ولا دخلا في حيز القول ، وجوز أن يكون دخلا فيه على التغليب أي الله يفصل بين المؤمنين منكم والكافرين ﴿ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ بالثواب والعقاب كما فصل في الدنيا بثبوت حجج الحق دون المبطل ﴿ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٦٩ ﴾ أي من أمر الدين ، وقيل الجدال والاختلاف في أمر الذبائح ، ومعنى الاختلاف ذهاب كل إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاستفهام للتقرير أي قد علمت ﴿ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ فلا يخفى عليه شيء من الأشياء التي من جملتها أقوال الكفرة وأعمالهم ﴿ إِنَّ ذَلِكَ ﴾ أي ما في 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 ما هو كائن في علم الله تعالى إلى يوم القيامة ، وأنكر ذلك أبو مسلم وقال : المراد من الكتاب الحفظ والضبط أي أن ذلك محفوظ عنده تعالى ، والجمهور على خلافه ، والمراد من الآية أيضا تسليية عليه الصلاة والسلام كأنه قيل إن الله يعلم الخ فلا يهمنك أمرهم مع علمنا به وحفظنا له ﴿ إِنَّ ذَلِكَ ﴾ أي ما ذكر من العلم والاحاطة بما في السماء والأرض وكتبه في اللوح والحكم بينكم ، وقيل (ذلك) إشارة إلى الحكم فقط ، وقيل إلى العلم فقط ، وقيل إلى كتب ذلك في اللوح ، ولعل كونه إشارة إلى الثلاثة بتأويل ما ذكر أولي ﴿ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ٧٠ ﴾ فإن علمه وقدرته جل جلاله مقتضى ذاته فلا يخفى عليه شيء ولا يعسر عليه مقدور ، وتقديم الجار والمجرور لمناسبة رؤس الآي أو للقصر أي يسير عليه جل وعلا لا على غيره ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ حكاية لبعض أباطيل المشركين وأحوالهم الدالة على كمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم وهي بناء أمرهم على غير مبنى دليل سمعى أو عقلى وإعراضهم عما ألقى إليهم من سلطان بين هو أساس الدين أي يعبدون متجاوزين عبادة الله تعالى ﴿ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ ﴾ أي بجواز عبادته ﴿ سُلْطَانًا ﴾ أي حجة ، والتنكير للتقليل ، وهذا إشارة إلى الدليل السمعى الحاصل من جهة الوحي •

وقوله سبحانه ﴿ وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ إشارة إلى الدليل العقلى أي 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 في أكثر العبادات إليه مع أن التمسك به في هذا المقام أرجح في الخلاص إن حصل لوم من التمسك بالدليل العقلى ، وإن شككت فارجع إلى نفسك فيما إذا لامك شخص على فعل فانك تجدها مائلة إلى الجواب بانى فعلت كذا لأنك أخبرتني برضاك بأن أفعله أكثر من ميلها إلى الجواب بانى فعلته ، 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 بخلاف ما يشير إلى الدليل العقلى فان فيه إشارة إلى دليل عقلى خاص بهم ، وحاصله أن التقديم والتأخير للاطلاق

والتقييد وإن لم يكونا لشيء واحد فافهم ، وقال العلامة الطيبي : في اختصاص الدليل السمعي بالسلطان والتنزيل ومقابلة بالعلم دليل واضح على أن الدليل السمعي هو الحجة القاطعة وله القهر والغلبة وعند ظهوره تضحك الآراء وتتلاشى الأقيسة ومن عكس ضل الطريق وحرم التوفيق وبقي متزلزلا في ورطات الشبه ؛ وان شئت فانظر إلى التنكير في (سلطانا. وعلم) وقسمهما 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 بقرائن 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 خلافه ، وأنه متى عارض الدليل العقلي الدليل السمعي وجب تأويل الدليل السمعي إلى ما لا يعارضه الدليل العقلي إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم السمع على العقل إبطال للأصل بالفرع وفيه إبطال الفرع وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه وكان باطلا لكن ظاهر كلام محي 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 لكم فيه قدم

وقوله في الباب الأربعمائة والاثنتين والسبعين :

على السمع عولنا فكننا أولى النهى 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 يعصمهم وغيرهم ودخولهم أولى ، و (من) في قوله تعالى (من نصير ٧١) 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 تُلِيَّ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا ﴾ عطف على (يعبدون) وما بينهما اعتراض ، وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار التجديدي ، وقوله تعالى ﴿ بَيِّنَاتٍ ﴾ 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 كائنا من كان ﴿ الْمُنْكَرَ ﴾ أي الإنكار على أنه مصدر ميمي ، والمراد علامة الإنكار أو الأمر المستقيم من التجهم والبسور والهيئات الدالة على ما يقصدونه وهو الأنسب بقوله تعالى : ﴿ يَكَادُونَ بِسُطُونِ الَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا ﴾

أى يشبون ويطشون بهم من فرط الغيظ والغضب لأباطيل أخذوها تقليداً ، ولا يخفى ما فى ذلك من الجهالة 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 اليه ، وجوز أن يكون من الوجوه على أن المراد بها أصحابها وليس بالوجه •

وقرأ عيسى بن عمر (يعرف) بالبناء للمفعول (المنكر) بالرفع ﴿ قُلْ ﴾ على وجه الوعيد والتقريع ﴿ أَفَأَنْبِئُكُمْ ﴾ أى أخاطبكم أو أتسمعون فأخبركم ﴿ بَشْرٌ مِّنْ ذَلِكُمْ ﴾ الذى فيكم من غيظكم على التالين وسطوكم عليهم أو مما أصابكم من الضجر بسبب ما تلى عليكم ﴿ النَّارُ ﴾ أى هو أو هى النار على أنه خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب لسؤال مقدر كأنه قيل : ما هو ؟ وقيل هو مبتدأ خبره قوله تعالى :

﴿ وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وهو على الوجه الأول جملة مستأنفة ، وجوز أن يكون خبراً بعد خبره •
 وقرأ ابن أبى عتبة . وإبراهيم بن يوسف عن الأعمش . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (النار) بالنصب على الاختصاص ، وجملة (وعدها) الخ 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 يصح عمله فى الحالة وجوز فى النصب أن يكون من باب الاشتغال وتكون الجملة حينئذ مفسرة . وقرأ ابن أبى اسحق . وإبراهيم 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 إياها ، والظاهر لفظاً أن يكون المفعول الأول والثانى الموصول كأن النار وعدت بالكفار لتأكلهم ﴿ وَبَشَّرَ الْمَصِيرُ ۗ ﴾ النار ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ ﴾ أى بين لكم حال مستغربة أو قصة بدیعة رائقة حقيقة بان تسمى مثلاً وتسير فى الأمصار والأعصار ، وعبر عن بيان ذلك بلفظ الماضى لتحقيق الوقوع ، ومعنى المثل فى الأصل المثل ثم خص بمأشبهه بمورده من الكلام فصار حقيقة ثم استعير لما ذكر ، وقيل المثل على حقيقته (ضرب) بمعنى جعل أى جعل الله سبحانه شبهه فى استحقاق العبادة وحكى ذلك عن الأخفش ، والكلام متصل بقوله تعالى (ويعبدون من دون الله مالم ينزل به سلطاناً) ﴿ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ﴾ أى للمثل نفسه استماع تدبر وتفكر أو لاجله ما أقول فقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ إلى آخره بيان للمثل وتفسير له على الأول وتعليل لبطلان جعلهم معبوداتهم الباطلة مثلاً لله تعالى شأنه فى استحقاق العبادة على الثانى ، ومنهم من جعله على ما ذكرنا وعلى ما حكى عن الأخفش تفسيراً أما على الأول فللمثل نفسه بمعناه المجازى وأما على الثانى فلحال المثل بمعناه الحقيقى ، فإن المعنى جعل الكفار لله مثلاً فاستمعوا لحاله وما يقال فيه ، والحق الذى لا ينسره إلا مكابر أن تفسير الآية بما حكى فيه عدول عن المتبادر •

والظاهر أن الخطاب فى (يا أيها الناس) لجميع المكافين لكن الخطاب فى (تدعون) للكفار . واستظهر بعضهم كون الخطاب فى الموضوعين للكفار والدليل على خصوص الأول الثانى ، وقيل هو فى الأول للؤمنين ناداهم سبحانه ليبين لهم خطأ الكافرين ، وقيل هو فى الموضوعين عام وأنه فى الثانى كما فى قولك : أتم يا بنى تميم

قلتم فلانا وفيه بحث هـ

وقرأ الحسن . ويعقوب . وهرون . والخفاف . ومحبوب عن أبي عمرو (يدعون) بالياء التحتية مبنيا للفاعل كما في قراءة الجمهور . وقرأ اليماني . وموسى الأسواري (يدعون) بالياء من تحت أيضا مبنيا للمفعول، 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 لخلقها فان العرف قاض بأنه لا يقال : لن يحمل الزيدون كذا ولو اجتمعوا لعله 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 المعبودات الباطلة فتفيد عدم قدرتها عليه ، والظاهر أن هذا لا يستغنى عن معونة المقام أيضا ، وأنت تعلم أن في إفادة لن النفي المؤكد خلافا ، فذهب الزمخشري إلى افادتها ذلك وأن تأكيد النفي هنا للدلالة على أن خاق الذباب منهم مستحيل وقال في انموذجه بافادتها التأييد هـ

وذهب الجمهور وقال أبو حيان : هو الصحيح إلى عدم إفادتها ذلك وهى عندهم أخت لالنفي المستقبل عند الاطلاق 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 فى كل ما يستدل به الزمخشري لمداه : إن الافادة فيه من خارج ولا يسلون أنها منها وان يستطيع إثباته أبدا ، والاتصار له بأن سيفعل فى قوة مطلقة عامة ولن يفعل نقيضه فيكون فى قوة الدائمة المطلقة ولا يتأتى ذلك إلا بافادة لن التأييد ليس بشىء أصلا كما لا يخفى ، وكان الذى أوقع الزمخشري فى الغفلة فقال ما قال اعتماداً على ما لا ينتهض دليلا شدة التعصب لمذهبه الباطل واعتقاده العاطل نسأل الله تعالى أن يحفظنا من الخذلان ، والذباب اسم جنس ويجمع على أذبة وذبان بكسر الذال فهما وحكى فى البحر ضمها فى 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 ويتعاونوا عليه لن يخلقوه ولو اجتمعوا له وتعاونوا عليه لن يخلقوا وهمافى 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 انسلخت عن معنى الشرطية وتمحضت للدلالة على الفرض والتقدير، والمعنى لن يخلقوا ذبابا مفروضا اجتماعهم ﴿وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا﴾ بيان لعجزهم عن أمر ماخر دون الخلق أى وإن يأخذ الذباب منها شيئا ﴿لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ أى لا يقدروا على استنقاذه منه مع غاية ضعفه •

والظاهر أن استنقذ بمعنى نقد ، وفى الآية من تجهيلهم فى اشراكهم بالله تعالى القادر على جميع الممكنات المتفرد بايجاد كافة الموجهات عجزة لا تقدر على خلق أقل الاحياء وأذلسا ولو اجتمعوا له ولاعلى استنقاذ

ما يختطفه منهم ما لا يخفى . والآية وإن كانت نازلة في الأصنام فقد كانوا كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم ما يطلونها بالزعفران ورؤسها بالعسل ويغلقون عليها فيدخل الذباب من الكوى فيأكله ، وقيل : كانوا يضمخونها بأنواع الطيب فكان الذباب يذهب بذلك إلا أن الحكم عام لسائر المعبودات الباطلة .

(ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ ٧٣) تذييل لما قبل اخبار أو تعجب والطالب عابد غير الله تعالى والمطلوب الآلهة كما روى عن السدي . والضحاك ، وكون عابد ذلك طالبا لدعائه اياه واعتقاده نفعه ، وضعفه لطلبه النفع من غير جهته ، وكون الآخر مطلوبا ظاهراً كضعفه ، وقيل الطالب الذباب يطلب ما يسلبه عن الآلهة والمطلوب الآلهة على معنى المطلوب منه ما يسلب .

وروى ابن مردويه . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واختاره الزمخشري أن الطالب الأصنام والمطلوب الذباب ، وفي هذا التذييل حينئذ ايها التسوية وتحقيق أن الطالب أضعف لأنه قدم عليه أن هذا الخالق الأقل هو السالب وذلك طالب خاب عن طلبته ولما جعل السلب المسلوب لهم وأجرهم مجرى العقلاء أثبت لهم طلبا ولما بين أنهم أضعف من أذل الحيوانات نبه به على مكان التهكم بذلك . ومن الناس من اختار الأول لأنه أنسب بالسياق إذ هو لتجويلهم وتحقير الهتهم فناسب ارادتهم وآلهتهم من هذا التذييل .

(مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) قال الحسن . والفراء : أي ما عظموه سبحانه حق تعظيمه فان تعظيمه تعالى حق تعظيمه أن يوصف بما ووصف به نفيه ويعبد كما أمر أن يعبد وهو لاء لم يفعلوا ذلك فانهم عبدوا من دونه من لا يصلح للعبادة أصلاً وفي ذلك وصفه سبحانه بما نزه عنه سبحانه من ثبوت شريك له عز وجل .

وقال الأخفش : أي ما عرفوه حق معرفته فان معرفته تعالى حق معرفته التصديق به سبحانه موصوفاً بما وصف به نفسه وهؤلاء لم يصدقوا به كذلك لشركهم به وعبادتهم من دونه من سمعت حاله ، وقيل : حق المعرفة أن يعرف سبحانه بكنهه وهذا هو المراد في قوله عليه الصلاة والسلام «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» . وأنت تعلم أن الظاهر أن قوله تعالى (ما قدروا) الخ اخبار عن المشركين وذم لهم ومتى كان المراد منه نفي المعرفة بالكنه كان الأمر مشتركاً بينهم وبين الموحدين فان المعرفة بالكنه لم تقع لأحد من الموحدين أيضاً عند المحققين ويشير إلى ذلك الخبر المذكور لدلالته على عدم حصولها لأهل الأنبياء عليه وعايهم الصلاة والسلام وإذا لم تحصل له صلى الله عليه وسلم فعدم حصولها لغيره بالطريق الأولى ، واحتمال حمل المعرفة المنفية فيه على اكتناه الصفات لا يخفى حاله ، وكذا احتمال حصول المعرفة بالكنه له عايه الصلاة والسلام بعد الاخبار المذكور ، وقوله صلى الله عليه وسلم «تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تمكروا في ذاته فانكم لن تقدروا قدره» .

والظاهر عموم الحكم دون اختصاصه بالمخاطبين إذ ذاك ، وقول الصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه : العجز عن درك الإدراك إدراك ، وقول علي كرم الله تعالى وجهه متما له بيتا : والبحث عن سر ذات الله إشراك بل قال حجة الإسلام الغزالي . وشيخه إمام الحرمين . والصوفية . والفلاسفة بامتناع معرفته سبحانه بالكنه . ونقل عن أرسطو أنه قال في ذلك : كما تعترى العين عند التحديق في جرم الشمس ظليلة وكبدورة تمنعها عن تمام الإبصار كذلك تعترى العقل عند إرادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه سبحانه .

ولا يخفى أنه لا يصح برهاننا للامتناع وغاية ما يقال: إنه خطابي لا يحصل به إلا الظن الغير الكافي في مثل هذا المطلب ، ومثله الاستدلال بأن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت أو لا ناقص تجرداً وتنزهاً من الواجب تعالى والناقص يتمتع له اكتناه من هو أشد تجرداً وتنزهاً منه كامتناع اكتناه الماديات للجردات ، وكذا الاستدلال بكونه تعالى أقرب إلينا من حبل الوريد فيمتنع إدراكه كما يتمتع إدراك البصر ما اتصل به ، وأحسن من ذلك كله ما قيل : إن معرفة كنهه ليست بديهية بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت فلا تحصل لأحد في وقت بالضرورة فتكون كسبية والكسب إما محدد تام أو ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركيب الحد من الجنس القريب أو البعيد ومن الفصل مع أن الحد الناقص لا يفيد الكنه ، وأما الحد البسيط بمفرد فمحال بداهة فإن ذلك المفرد إن كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالأجمال والتفصيل كما في الحد المركب مع حده التام ، وإن كان غيره فلا يكون حداً بل هو رسم أو مفهوم آخر غير محمول عليه وإما برسم تام أو ناقص ولا شيء منهما مما يفيد الكنه بالضرورة .

واعترض بأن عدم إمكان البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص وإلى جميع الأوقات يحتاج إلى دليل فربما تحصل بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية ، ولو سلمنا عدم إمكان البداهة كذلك فلنا أن نختار كون المعرفة مما تكتسب بالحد التام المركب من الجنس والفصل وغاية ما يلزم منه التركيب العقلي وليس بمحال إلا إن قلنا بأنه يستلزم التركيب الخارجى المستلزم للاحتياج إلى الاجزاء المنافية لوجوب الوجود ، ونحن لا نقول بذلك لأن المختار عند جمع أن أجزاء الماهية مأخوذة من أمر واحد بسيط وهي متحدة ماهية ووجوداً فتكون أمورا انتزاعية لا حقيقية فلا استلزام ، نعم يكون ذلك إن قلنا : إن الاجزاء مأخوذة من أمور متغايرة بحسب الخارج لكن لا نقول به لأنه إن قيل حينئذ بتغاير الاجزاء أنفسها ماهية ووجوداً كما ذهب إليه طائفة يرد لزوم عدم صحة الحمل بينها ضرورة أن الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل أحدهما على الآخر كزيد وعمرو ، وإن قيل بتغايرها ماهية لا وجوداً ليصح الحمل كما ذهب إليه طائفة أخرى يرد لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية ، ولو سلمنا الاستلزام بين التركيب العقلي والتركيب الخارجى فلنا أن نقول : لا نسلم أنه لا شيء من الرسم مما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما إذا كان الكنه لازماً للرسم لزوماً بيننا بالمعنى الاخص بل يمكن إفادة كل رسم إياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات إليه تعالى بلا شرط وإن لم تقع تلك الافادة أصلاً إذ الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب كذا قالوا *

واستدل الملا صدرا على نفي الاجزاء العقلية له تعالى بأن حقيقته سبحانه انية محضة ووجوده بحت فلو كان له عز وجل جنس وفصل لكان جنسه مفقراً إلى الفصل لاني مفهومه ومعناه بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ يقال : ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجوداً محضاً أو ماهية غير الوجود : فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضنا فصلاً ليس بفصل إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود ، وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد حقق أن نفس الوجود حقيقته بلا شوب ، وأيضاً لو كان له تعالى جنس لكان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان أحد الانواع الجوهرية

فيكون مشاركا لسائرهما في الجنس ؛ وقد برهن على إمكانها وحقق أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أي مطلقا لكان متمنا على كل فرد فاذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومبنى هذا أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود بالبحث وهو بما ذهب الحكما، واجلة من المحققين، وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدرى الذى لا يجهله احد فانه مما لا شك فى استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدواني وأطال الكلام فيه فى حواشيه على شرح التجريد وفى شرحه للهيكل التورية وفى غيرهما من رسائله، وللإلاصدر (١) فى هذا المقام والبحث فى 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 بديهي التصور وذات البارى مجهول الكنه ؟ قلت : قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الإدراك وضعف الوجود ههنا صار منشأين لاحتجابه تعالى عنا والافذاته تعالى فى غاية الاشراق والانارة، فان رجعت وقلت : إن كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو 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 البديهي التصور المتزع من الموجودات أو معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضى أن يكون حقيقة 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 فى 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 يغنيه 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 العام المشترك عرضيا أن للمعروض وجودية وللعارض وجودية أخرى كالماشى 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 كالأمكن 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 يجوز أن يقال ان ذاته عين الاسودية مع أن هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع، إذا تقرر هذا قلنا فى الجواب فى الترديد الاول: نختار الشق الاول وهو أن الوجود حقيقة الذات قولك فى الترديد 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 أعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا المفهوم حكاية عنه فان للوجود عندنا حقيقة في كل موجود كما أن للسواد حقيقة في كل أسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما أن السوادات متفاوتة في السوادية بعضها أقوى وأشد وبعضها أضعف وأنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كالا ونقصانا، ولنا أيضا أن نختر الشق الثاني من شق الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلي وإن كان عرضيا بمعنى أنه ليس له بحسب كونه مفهوما عنوانيا وجود في الخارج حتى يكون عينا لشيء ولكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق 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 يغنيه عن السبب لأنه لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود أو لم يحمل، والذي ذهب الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الأمر العام الذهني الذي يصدق على الأينات والخصوصيات الوجودية انتهى، وما أشار إليه من تعدد الوجودات قال به المشاؤون وهي عند الأكثرين حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولأب الفصول 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 المتألمين إنه ليس في الخارج الوجود واحد شخصي مجهول الكنه وهو ذات الواجب تعالى شأنه وأما الممكنات المشاهدة فليس لها وجود بل ارتباط بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات ونسبة إليه، نعم يطلق عليها انها موجودة بمعنى أن لها نسبة إلى الواجب تعالى فمفهوم الوجود أعم من الوجود القائم بذاته ومن الأمور المنتسبة إليه نحو من الانتساب وصدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه إلى عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد والمشمس على أن أمر اطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق، وقالوا: كون المشتق من المعقولات الثانية والبداهيات الأولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثنائية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور ولا يخفى ما فيه من الانظار، ومثله ما دار على السنة طائفة من المتصوفة من أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فركب أو مجرد المعروض فاحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، و متمسكهم هذا أو هن من بيت المنكبوت، والذي حققته من كتب الشيخ الأكبر قدس سره وكتب أصحابه أن الله سبحانه ليس عبارة عن الوجود المطلق بمعنى الكلي الطبيعي 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 أي شخص من الأشخاص 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 علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل. والملك القدوس الذي لم يزل وفي النصوص للصدر القونوي تصور اطلاق الحق بشرط فيه أن يتمقل بمعنى أنه وصف سلب لا بمعنى أنه اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضا في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك والتنزيه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع هـ
 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 الأشعري بأن الوجود عين الذات مع قوله الأخير في كتابه الابانة باجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه بليس كمثل شيء هـ

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 والمجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بحسبها لا سبيل إلى الرابع لأن التركيب من لوازمه الاحتياج ولا إلى الثالث لا احتياج الماهية في تحققها الخارجى إلى الوجود ولا إلى الثاني لا احتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها والاحتياج في الجميع يناهى الوجوب الذاتى فتعين الأول فالواجب سبحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، ثم هو إما أن يكون مطلقا بالاطلاق الحقيقى وهو الذى لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد وإما أن يكون مقيدا بقيد مخصوص لا سبيل إلى الثاني لأن المركب من القيد ومعرضه من لوازمه الاحتياج المنافى للوجوب الذاتى فتعين الأول فالواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطابق بالاطلاق الحقيقى، وأهل هذا القول ذهبوا إلى أنه ليس في الخارج إلا وجود واحد وهو الوجود الحقيقى 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 المخلوق به وهؤلاء هم المشهورون بأهل الوحدة، ولعل القول الذى نقلناه عن بعض الحكماء المتألهين يرجع إلى قولهم وهو طور ما وراء طور العقل وقد ضل بسببه أقوام وخرجوا من ربة الاسلام، وبالجملة إن القول بأن حقيقة الواجب تعالى غير معلومة لأحد علماء اكتناها احاطيا عقليا أو حسيا مما لا شبهة عندي في صحته واليه ذهب المحققون حتى أهل الوحدة، والقول بخلاف ذلك المحكى عن بعض المتكلمين لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا، ولا أدرى هل تمكن معرفة الحقيقة أولا تمكن ولعل القول بعدم إمكانها أوفق بعظمته تعالى شأنه وجل 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 الحقيقى فلا، وأما شهوده سبحانه بالقلب فقد قيل بوقوعه في هذه النشأة لكن على معنى شهود نوره القدسى ويختلف ذلك باختلاف الاستعداد لاعلى معنى شهود نفس الذات والحقيقة ومن ادعى ذلك فقد اشتبه عليه الأمر فادعى مادعى هـ

هذا ومن الناس من قال: لا مانع من أن يراد من (حق قدره) حق معرفته ويراد من حق معرفته المعرفة بالسكنه وكونها غير حاصلة لأحد مؤمنا كان أو غيره لا يضر فيما نحن فيه لأن المراد إثبات عظمته تعالى المنافية لما عليه المشركون وكونه سبحانه لا يعرف أحد كنه حقيقته يستدعي العظمة على أنهم وجه فتأمل جميع ذلك والله تعالى الموفق للصواب هـ

(إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ) على جميع الممكنات (عَزِيزٌ ٧٤) غالب على جميع الأشياء وقد عدت حال آلهتهم المقهورة لأذل العجزة، والجملة في موضع التعليل لما قبلها (اللَّهُ يَصْطَفِي) أي يختار (مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا) يتوسطون بينه تعالى وبين الأنبياء عليهم السلام بالوحي (وَمِنَ النَّاسِ) أي ويصطفى من الناس رسلا يدعون من شاء إليه تعالى ويبلغونهم 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 يصفى 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 هـ

وفي بعض الأخبار أن الآية نزلت بسبب قول الوليد بن المغيرة (أنزل عليه الذكر من بيننا) الآية وفيها رد لقول المشركين الملائكة بنات الله ونحوه من أباطيلهم (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ) بجميع المسموعات ويدخل في ذلك أقوال الرسل (بَصِيرٌ ٧٥) 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 للمسكفين على ما قيل: أي يعلم مستقبل أحوالهم وماضيها، وعن الحسن أول أعمالهم وآخرها، وعن علي بن عيسى إن الضمير لرسول الملائكة والناس والمعنى عنده يعلم ما كان قبل خلق الرسل وما يكون بعد خلقهم (وَالَى اللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ ٧٦) كلها لا إلى غيره سبحانه لا اشتراكا ولا استقلالا لأنه المالك لها بالذات فلا يستل جل وعلا عما يفعل من الاصطفاة وغيره كذا قيل، ويعلم منه أنه مرتبط بقوله تعالى: (الله يصطفى) الخ وكذا وجه الارتباط، ويجوز أن يكون مرتبطا بقوله سبحانه: (يعلم) الخ على معنى واليه تعالى ترجع الأمور يوم القيامة فلا أمر ولا نهى لأحد سواه جل شأنه هناك فيجازى كلا حسبما 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 هـ ووجه ذلك على ما قررنا بعضهم أنه تعالى عالم بذاته على أم وجه وذاته تعالى علة مقتضية لما سواه والعلم التام بالعلة أو بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلولها فيكون عليه تعالى بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته سبحانه وفي ذلك بحث طويل عريض هـ

(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 وخروا له سجدا ، وقيل : المراد الأمر بالركوع والسجود بمعناها الشرعية في الصلاة فانهم كانوا في أول إسلامهم يركعون في صلاتهم بلا سجود تارة ويسجدون بلا ركوع أخرى فامروا بفعل الأمرين جميعا فيها حكاية في البحر ولم نره في أثر يعتمد عليه، وتوقف فيه صاحب المواهب وذكروه 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 بالنوافل وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه أمر بصلة الأرحام ومكارم الأخلاق ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٧٧﴾ في موضع الحال من ضمير المخاطبين أي افعلوا كل ذلك وأتمم راجون به الفلاح غير متيقنين به واثقين بأعمالكم، والآية آية سجدة عند الشافعي . واحمد . وابن المبارك . واسحق رضي الله تعالى عنهم لظاهر ما فيها من الأمر بالسجود ولما تقدم عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال قلت : يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدة ؟ قال : نعم فمن لم يسجد بها فلا يقرأها ، وبذلك قال علي كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وابنه عبد الله . وعثمان . وأبو الدرداء . وأبو موسى . وابن عباس في إحدى الروايتين عنه رضي الله تعالى عنهم ، وذهب أبو حنيفة . ومالك . والحسن . وابن المسيب . وابن جبير . وسفيان الثوري رضي 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 بالاستقرار نحو (اسجدى واركع) وإذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال، وما روى من حديث عقبة قال الترمذي : اسناده ليس بالقوى وكذا قال أبو داود . وغيره انتهى .

وانتصر الطيبي لامامه الشافعي رضي الله تعالى عنه فقال : الركوع مجاز عن الصلاة لاختصاصه بها وأما السجود فلما لم يختص حمل على الحقيقة لعموم الفائدة ولأن العدول إلى المجاز من غير صارف أو نيكتة غير جائز والمقارنة لا توجب ذلك ، وتعقبه صاحب الكشف بان للقائل أن يقول : المقارنة تحسن ذلك ، وتوافق الأمرين في الفرضية أو الإيجاب 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 تشرع 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 مما لم لا يقله 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 لمطلق الطلب الشامل لما كان على سبيل الإيجاب كما في طلب سجود الصلاة ولما كان على سبيل الندب كما في طلب سجود التلاوة فإنه سنة عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ولعله يتعين عنده ذلك ولا محذور فيه بل لا معدل عنه إن صح الحديث لكن قد سمعت آثما ما قيل فيه، ولك أن تقول : إنه قد قوى بما أخرجه أبو داود . وابن ماجه . وابن مده . والبيهقي عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في

القرآن منها ثلاث في المفصل .

وفي سورة الحج سجدتان وبعمل كثير من الصحابة رضی الله تعالى عنهم الظاهر في كونه عن سماع منه ﷺ أو رؤية لفعله ذلك (وجاهدوا في الله) أي لله تعالى أو في سبيله سبحانه، والجهاد كما قال الراغب استفراغ الوسع في مدافعة العدو وهو ثلاثة أضرب . مجاهدة العدو الظاهر كالكفار . ومجاهدة الشيطان . ومجاهدة النفس وهي 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 الأكبر؟ قال مجاهدة العبد هواه» وفي إسناده ضعف معتبر في مثله .

والمراد هنا عند الضحاك جهاد الكفار حتى يدخلوا في الإسلام، ويقضى ذلك أن تكون الآية مدنية لأن الجهاد إنما أمر به بعد الهجرة . وعند عبدالله بن المبارك جهاد الهوى والنفس، والأولى أن يكون المراد به ضربه الثلاثة وليس ذلك من الجمع بين الحقيقة والمجاز في شيء، 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 (حق جهاده) أي جهادا فيه حقا فقدم حقا وأضيف على حد جرد قطيفة وحذف حرف الجر وأضيف جهاد إلى ضميره تعالى على حد قوله * ويوم شهدناه سلبا وعامرا * وفي الكشف الإضافة تكون لأدنى ملابسة واختصاص فلما كان الجهاد مختصا بالله تعالى من حيث أنه مفعول لوجهه سبحانه ومن أجله صحت إضافته إليه، وأيما كان فنصب (حق) على المصدرية، وقال أبو البقاء: إنه نعت لمصدر محذوف أي جهادا حق جهاده، وفيه أنه معرفة فكيف يوصف به النكرة ولا أظن أن أحدا يزعم أن الإضافة إذا كانت على الاتساع لا تفيد تعريفا فلا يتعرف بها المضاف ولا المضاف إليه، والآية تدل على الأمر بالجهاد على أتم وجه بأن يكون خالصا لله تعالى لا يخشى فيه لومة لائم وهي محكمة *

ومن قال كما جهاد . والكلي: إنها منسوخة بقوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) فقد أراد بها أن يطاع سبحانه فلا يعصى أصلا وفيه بحث لا يخفى، وأخرج ابن مردويه عن عبد الرحمن بن عوف رضی الله تعالى عنه قال: قال لي عمر رضی الله تعالى عنه (السنا كنا نقرأ وجاهدوا في الله حق جهاده في آخر الزمان كما جاهدتم في أوله)؟ قلت: بلي فمتى هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: إذا كانت بنو أمية الامراء وبنو المغيرة الوزراء، وأخرجه البيهقي في الدلائل عن المسور بن مخرمة رضی الله تعالى عنه قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف فذكره، ولا يخفى عليك حكم هذه القراءة، وقال النيسابوري: قال العلماء لو صحت هذه الرواية فاعل هذه الزيادة من تفسيره ﷺ وليست من نفس القرآن وإلا لتواترت وهو كما نرى (هُوَ اجْتَبَيْكُمْ) أي هو جل شأنه اختاركم لا غيره سبحانه، والجملة مستأنفة لبيان علة الأمر بالجهاد فإن المختار إنما يختار من يقوم بخدمته ومن قر به العظيم يلزمه دفع أعدائه ومجاهدة نفسه بترك ما لا يرضاه ففيها تنبيه على المقتضى للجهاد، وفي قوله تعالى (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ) أي في جميع أموره ويدخل فيه الجهاد دخولا أوليا (من حرج) أي ضيق بتكليف ما يشهد القيام به عليكم إشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه، والحاصل أنه تعالى أمرهم بالجهاد وبين أنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد المقتضى 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 إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، فانتفاء الحرج على هذا بعد ثبوته بالترخيص في الترك بمقتضى الشرع وعلى الأول انتفاء الحرج ابتداءً، وقيل: عدم الحرج بأن جعل لهم من كل ذنب مخرجاً 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 رضي الله تعالى عنهما • وفي الحواشي الشهادية ان الظاهر أن حق جهاده تعالى لما كان متعسراً ذيله بهذا ليبين أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا ما يليق 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 أي وسع دينكم توسعة ملة أيكم أو على الاختصاص بتقدير أعني بالدين ونحوه واليهما ذهب الزمخشري، وقال الحوفي . وأبو البقاء: نصب على الإغراء بتقدير اتبعوا أو الزموا أو نحوه، وقال الفراء: نصب بنزع الخافض أي كملة أيكم، والمراد بالملة إما ما يعم الأصول والفروع أو ما يخص الأصول فتأمل ولا تغفل، و(إبراهيم) منصوب بمقدر أيضاً أو مجرور بالفتح على أنه بدل أو عطف بيان، وجعله عليه السلام أباهم لأنه أبو رسول الله ﷺ وهو كلاب لأمته من حيث أنه سبب لحياتهم الأبدية ووجودهم على الوجه المعتمد به في الآخرة أو لأن أكثر العرب كانوا من ذريته عليه السلام فغلبوا على جميع أهل ملته ﷺ (هُوَ) أي الله تعالى كما روى عن ابن عباس . ومجاهد والضحاك . وقتادة . وسفيان، ويدل عليه ما سيأتي بعد في الآية وقراءة أبي رضى الله تعالى عنه (الله) ﴿سَمَّيْكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ أي من قبل نزول القرآن وذلك في الكتب السماوية كالنوراة والإنجيل ﴿وَفِي هَذَا﴾ أي في القرآن، والجملة مستأنفة، وقيل إنها كالبديل 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 مسمياً لهم فيه مجازاً، ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي جوازه خلاف مشهور، وقال أبو البقاء: المعنى على هذا وفي هذا بيان تسميته إياكم 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، ويدل هذا القول منه تعالى على قبول شهادته عليه الصلاة والسلام لنفسه اعتماداً على عصمته ولعل هذا من خواصه ﷺ في ذلك اليوم وإلا فالمعصوم بطالب في الدنيا بشاهدين إذا ادعى شيئاً لنفسه كما يدل على ذلك قصة الفرس وشهادة خزيمه رضي الله تعالى عنه، وأيضاً لو كان كل معصوم يقبل شهادته لنفسه في ذلك اليوم لما احتجج 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 وأنبيائهم فيقال لأنبياءهم: 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 بالطاعة من أطاع وعصيان من عصى، ولعل عليه صلى الله عليه وسلم بذلك بتعريف الله تعالى بعلامات تظهر له في ذلك الوقت تسوغ 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 الأعمال المشهود عليهم وإلا أشكل ما رواه أحمد في مسنده . والشيخان عن أنس . وحذيفة قالا: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردن على ناس من أصحابي الحوض حتى إذا رأيتهم وعرفتهم اخلجوا دوني فأقول: يا رب أصحابي أصحابي فيقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك » وربما أشكل هذا على تقدير صحة حديث المرض سواء أفاد العلم بالأعيان أم لا، وإذا التزم صحة ذلك الحديث وأنه صلى الله عليه وسلم 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 طائعا أو عاصيا في زمان حياته صلى الله عليه وسلم ولم يكن علم بحاله أصلا كمن آمن ومات ولم يسمع صلى الله عليه وسلم به فان عرض الاعمال في حقه لم يحىء في خبر أصلا، والقول بعدم وجود شخص كذلك بعيد، ومن زعم أنه صلى الله عليه وسلم يعلم أعمال أمته ويعرفهم واحداً واحداً حيا وميتا ولدا 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 صلى الله عليه وسلم للطائع والعاصي من أمته لما أنه يحضر سؤالهم في القبر عنه عليه الصلاة والسلام كما يؤذن بذلك ما ورد أنه يقال للمقبور: ما تقول في هذا الذي بعث اليكم؟ واسم الإشارة يستدعى مشارا اليه محسوسا مشاهدا وهو كما ترى. واختار بعض أن الشهادة بذلك على بعض الأمة وهم الذين كانوا موجودين في وقته صلى الله عليه وسلم وعلم حالهم من طاعة وعصيان. والخطاب في (عليكم) إما خاص بهم أو عام على سبيل التغليب وفيه ما فيه فتدبر، وقيل على في (عليكم) بمعنى اللام كما في قوله تعالى (وما ذبح على النصب) فالمعنى شهيدا لكم، والمراد بشهادته لهم تزكيتهم إياهم إذا شهدوا على الأمم ولا يخفى بعده، واللام متعاقبة بسماكم على الوجهين في الضمير وهي للعاقبة على ما قيل، وقال الخفاجي: 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 أوليا وقبول شهادتهم على الأمم وفيه نوع خفاء.

﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ أي فتقربوا اليه تعالى لما خصكم بهذا الفضل والشرف بانواع الطاعات، وتخصيص هذين الأمرين بالذكر لاناقتهما وفضلهما ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ ﴾ أي ثقوا به تعالى في جميع أموركم ﴿ هُوَ مَوْلَايُكُمْ ﴾ ناصركم ومتولى أموركم ﴿ فَنَعْمَ الْمَوْلَى وَنَعْمَ النَّصِيرُ ٧٨ ﴾ 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 والاجتباء، وجوز أن يكون (هو مولاكم) ترميماً للاجتباء وليس بذلك هذا .

(ومن باب الإشارة في الآيات) (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) كيد عدوهم من الشيطان والنفس (إن الله لا يحب كل خوان كفور) ويدخل في ذلك الشيطان والنفس، وصدق الوصفين عليهما ظاهر جدا بل لاخوان ولا كفور مثلما (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) الخ فيه إشارة إلى حال أهل التمكين وانهم مهديون هادون فلا شطح عندهم ولا يضل أحد بكلماتهم (فكأين من قرية أهلكناها 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 المشتغل على حجرات القوى .

(فانها لا تعنى الأبصار ولكن تعنى 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 تدرك 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 فتذكر (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة) أى ستر عن الأغيار من أن يقفوا على حقيقتهم كما يشير ما يروونه من الحديث القدسي « أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم أحد غيري » (ورزق كريم) وهو العلم اللدني الذي به غذاء الأرواح .

وقال بعضهم : رزق القلوب حلاوة العرفان ورزق الأسرار مشاهدة الجمال ورزق الأرواح مكاشفة الجلال وإلى هذا الرزق يشير عليه الصلاة والسلام بقوله : « أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني » والإشارة في قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآيات على قول من زعم صحة حديث الغرائيق إلى أنه ينبغي أن يكون العبد فناء في ارادة مولاة عز وجل والا ابتلى بتلبيس الشيطان ليتأدب ولا يبقى ذلك التلبيس لمنافاته الحكمة (والذين هاجروا في سبيل الله) عن أوطان الطبيعة في طلب الحقيقة (ثم قتلوا) بسيف الصدق والرياضة (أو ماتوا) 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 بغى عليه لينصرنه الله) فيه إشارة إلى نصر السالك الذي عاقب نفسه بالمجاهدة بعد أن عاقبته بالمخالفة 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 العنين في لذة الجماع (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر) الآية فيه إشارة إلى ذم المتصوفة 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 إنما نعبدكم ليقربونا إلى الله زلفى، ودعواهم الثانية لا بأس بها لو لم يطلبوا منهم بذلك شفاء مريضهم أو رد غائبهم أو نحو

ذلك ، والظاهر من حالهم الطلب ، ويرشد الى ذلك انه او قيل : انذروا الله تعالى واجعلوا ثوابه لوالديكم فانهم اخرج من اولئك الاولياء لم يفعلوا ، ورايت كثير آمنهم يسجد على أعتاب حجر قبور الاولياء، ومنهم من يثبت التصرف لهم جميعاً في قبورهم لكنهم متفاوتون فيه حسب تفاوت مراتبهم، والعلماء منهم يحصرون التصرف في القبور في أربعة أو خمسة وإذا طولبوا بالدليل قالوا : ثبت ذلك بالكشف قائلهم الله تعالى ما أجهلهم وأكثر افتراءهم ، ومنهم من يزعم أنهم يخرجون من القبور ويتشككون بأشكال مختلفة ، وعلمائهم يقولون : إنما تظهر ارواحهم بتشككة وتطوف حيث شاءت 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 ضحكة لأهل الأديان المنسوخة من اليهود والنصارى وكذا لأهل النحل والدهرية ، نسأل الله تعالى العفو والعافية • (وجاهدوا في الله حق جهاده) شامل لجميع أنواع المجاهدة، ومنها جهاد النفس وهو بتزكيتها بأداء الحقوق وترك الحظرظ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه عن الكونين ، وجهاد الروح بإفناء الوجود، وقد قيل :

• وجودك ذنب لا يقاس به ذنب • (واعتصموا بالله) تمسكوا به جل وعلا في جميع احوالكم (هو هولاكم) على الحقيقة (فنعن 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 ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثامن عشر وأوله (سورة المؤمنین) ﴿

فهرست

الجزء السابع عشر من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
١٢	٢ (سورة الانبياء)
١٣	٣ بيان المراد من اقتراب الحساب
١٤	٦ بيان أن الناس في غفلة عظيمة عن الحساب
١٥	٧ تأويل قوله تعالى (وما يأتهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون)
١٤	٨ بيان جنابة أخرى من جنابات المشركين وهي قولهم ان الرسول بشر مثلكم وان ما أنى به سحر
١٥	٩ حكاية قول آخر مضطرب باطل من أقوالهم وهو ادعاؤهم أن القرآن تخليط الاحلام وأنه مفترى وأنه شعر
١٨	١٠ طلب المشركين أن يأتهم الرسول بآية كما أرسل الأولون ثبت برسولته
١٨	١١ تكذيبهم فيما قالوا
١٩	

صفحة	صفحة
الموازين وبيان أنها ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الاعمال	فدمغه فاذا هو زاهق الخ
٥٤ بيان أن احضار الموازين تجاه المرض بين الجنة والنار	٢١ بيان أن الملائكة لا يتكبرون عن عبادة الله تعالى وبيان كيفية عبادتهم
٥٦ (ومن باب الاشارة في الآيات)	٢١ حكاية جناية أخرى من جنایات المشركين وهي اتخاذهم آلهة من الارض
٥٧ الكلام على معنى الفرقان الذي أوتيه موسى وهرون عليهما السلام	٢٣ الدليل على بطلان تعدد الآلهة
٦١ أقسام ابراهيم عليه السلام أن يكسر أصنامهم جعل « » « الأصنام قطما وتركه كبير الأصنام لعلمهم إليه يرجعون	٢٥ تقرير برهان التمانع
٦٤ احضارهم ابراهيم على أعين الناس ليشهدوا عقوبته الزام ابراهيم لإيام الحجة	٢٨ تفسير قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) واختلاف العلماء في أفعال الله هل تعلل بالأغراض أم لا ؟
٦٥ تفكرهم في عدم صلاحية أصنامهم للآلهة واتكاسهم بعد ذلك	٢٩ كلام العلامة ابن القيم في تعليل أفعال الله
٦٧ نبذت ابراهيم عليه السلام لهم وعزمهم على تحريقه بعد عجزهم عن الحجة	٣٠ بيان خلو ما اتخذوه من خصائص الالهية ومطالبتهم بالبرهان على إلهيتها
٦٨ تاويل قوله تعالى (قلنا يا نار آتوني برداً وسلاماً على ابراهيم) وما ورد في ذلك	٣٢ حكاية جناية أخرى من جنایات المشركين وهي ادعاؤهم أن الرحمن اتخذ ولداً تعالى عن ذلك علواً كبيراً
٦٩ بيان أن ما يقع من بعض الفسقة المنتسبين إلى الشيخ أحمد الرفاعي رحمه الله من دخول النار وضرب السلاح هو من السحر المختلف في كفر فعله وبيان ما وقع في طريقة الرفاعي من البدع التي يتبرأ هو منها ومن فاعليها	٣٣ ابطال ما قالوه وبيان أن الملائكة عباد الله
٧٠ انجاء ابراهيم ولوط عليهما السلام	٣٤ مذاهب حكماء اليونان في تكوين العالم
٧٢ « لوط عليه السلام من القرية التي كانت تعمل الخبائث	٣٦ تاويل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي)
٧٢ أخبار نوح عليه السلام	٣٧ بيان الحكمة في خلق الجبال
٧٣ أخبار داود وسليمان عليهما السلام	٣٨ « » في جعل الفجاج والسبل والارض
٧٤ بيان ما اختلف فيه داود وسليمان من الفتوى	٣٨ تاويل قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظاً)
٧٥ بيان أن خطأ المجتهد لا يقدر في كونه مجتهداً	٤٠ الكلام على الفلك
٧٦ تسخير الجبال والطيور يسبحن مع داود وتعليمه صنعة الدروع	٤١ أقوال الحكماء في الافلاك وتقرير بعض مباحث من علم الهيئة وقد أظن فيه المصنف وأتى بفوائد جمّة
٧٧ تسخير الرياح لسليمان عليه السلام	٤٤ تاويل قوله تعالى (وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد)
٧٨ تسخير الشياطين له	٤٧ تاويل قوله تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة)
٧٩ شكوى أيوب الى ربه وتلطفه في طلب الرضا	٤٨ تاويل قوله تعالى (خلق الانسان من عجل)
٨١ استجابة الله له وكشفه الضر عنه	٤٩ استعجال المشركين للساعة بطريق الاستهزاء والانكار وبيان هول ما يستعجلونه
	٥٠ تسلية النبي ﷺ عن استهزائهم بذكر ما حصل للأنبياء قبله من استهزاء أممهم بهم
	٥٣ بيان ان ما أنذرهم به النبي ﷺ إنما هو وحي صادق
	٥٤ « ما سبق عند اتيان ما أنذروه من وضع

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

صفحة	صحيفة
١٧٦	آية التحريم
١٧٧	١٤٩ بيان حال من أشرك بالله
١٧٨	١٥٠ تاويل قوله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب)
١٧٩	١٥٢ بيان ما في الشعائر من المنافع للناس
١٨١	١٥٣ تفسير قوله تعالى (ولكل أمة جعلنا منسكا)
١٨٤	١٥٤ بيان صفات المحبتين
١٨٦	١٥٥ أن البدن من شعائر الله
١٨٧	١٥٥ الأمر بذكر اسم الله عند ذبح البدن وبيان كيفية ذبحها
١٨٩	١٥٧ بيان معنى القانع والمعتر
١٩١	١٥٨ تاويل قوله تعالى (لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم)
١٩٣	١٥٨ (ومن باب الاشارة في الآيات)
١٩٤	١٦١ الاذن للمؤمنين في قتال المشركين
١٩٥	١٦٢ تاويل قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات)
٢٠٠	١٦٥ تسليية النبي ﷺ عن تكذيب قومه بما حصل للانبياء قبله من تكذيب أممهم لهم
٢٠٢	١٦٥ بيان أن الله أهلك كثيرا من القرى بسبب الظلم
٢٠٧	١٦٧ حث المشركين على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين
٢٠٧	١٦٧ تاويل قوله تعالى (فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور)
٢٠٩	١٦٨ اختلاف العلماء هل العقل هو العلم أم لا
٢٠٩	١٦٩ تاويل قوله تعالى (وإن يوما عند ربك كالف سنة ما تعدون)
٢٠٩	١٦٩ استعجال المشركين بالعذاب
٢١١	١٧٠ سنة الله الاملاء للامم ثم أخذها وهي ظالمة
٢١١	١٧١ بيان عاقبة المؤمنين
٢١١	١٧٢ الدليل على مغايرة الرسول للنبي وتاويل قول الله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآيات
٢١١	١٧٣ نسخ الله ما يلقىه الشيطان من الشبه
٢١١	١٧٥ تاويل قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في مرية منه)

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُتَكَاثِرِ

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



المجلد الثاني

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

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

ولاً

لحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورة المؤمنین ۲۳)

مكية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وفى البحر هي مكية بلا خلاف ، واستثنى منها كما فى الاقنانه قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) إلى قوله سبحانه (ملبسون) واستشكل الحكم على ما عداه بكونه مكية لما فيه من ذكر الزكاة وهي انما فرضت بالمدينة ، وأجيب بانه بعد تسليم ان ما ذكر فيه يدل على فرضيتها يقال : ان الزكاة كانت واجبة بمكة والمفروض بالمدينة ذات النصب ومتسمع تمام الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى وهي كما فى كتاب العدد للدانى ومجمع البيان للطبرسى مائة وثمان عشرة آية فى الكوفى ومائة وسبع عشرة آية فى الباقى ، وقد مدح النبي ﷺ العشر الأول منها فقد أخرج أحمد . والترمذى . والنسائى . والحاكم وصححه والضياء فى المختارة وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : « كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي نسمع عند وجهه كدوى النحل فأنزل عليه يوما فكشنا ساعة فسرى عنه فاستقبل القبلة فرفع يديه فقال : اللهم زدنا ولا تنقصنا وأكرمنا ولا تهنا واعطنا ولا تحرمنا وآثرنا ولا تؤثر علينا وارض عنا وارضا » ثم قال : « لقد أنزلت على عشر آيات من أقامهن دخل الجنة ثم قرأ (قد أفلح المؤمنون) حتى ختم العشر ، ومناسبتها لآخر السور قبلها ظاهرة لأنه تعالى خاطب المؤمنین بقوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا اركعوا) الآية وفيها (لعلمكم تملحون) فناسب أن يحقق ذلك فقال عز قائلنا :

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هـ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۱) والفلاح الفوز بالمرام ، وقيل : البقاء فى الخير والافلاح الدخول فى ذلك كالأبشار الذى هو الدخول بالبشارة ، وقد يجى متعديا وعليه قراءة طلحة بن مصرف . وعمر بن عبید (أفلح) بالبناء للمفعول ، و (قد) لثبوت أمر متوقع وتحققه ، والظاهر أنه هنا الفلاح لأن قد دخلت على فعله وهو متوقع الثبوت من حال المؤمنین ، وجعله الزمخشري الاخبار بثباته وذلك لأن الفلاح مستقبل أبرز فى معرض الماضى مؤكدا بقدر دلالة على تحققه فيفيد تحقق البشارة وثباتها كأنه قيل : قد تحقق أن المؤمنین من أهل الفلاح فى الآخرة ، وجوز أن يكون جملة (قد أفلح) جواب قسم محذوف وقد ذكر الزجاج فى قوله تعالى : (قد أفلح من زكاهما) انه جواب القسم المذكور قبله بتقدير اللام •

وقرأ ورش عن نافع (قد افلح) بالقاء حركة الهمزة على الدال وحذفها لفظا لالتقاء الساكنين كما قال أبو البقاء وهما الهمزة الساكنة بعد نقل حركتها والدال الساكنة بحسب الأصل لأنه لا يعتمد بحركتها العارضة •
وقرأ طلحة أيضا (قد أفلحوا) بضم الهمزة والحاء والفاء واو الجمع وهي مخرجة على لغة أكلونى البراغيث ، وقول ابن عطية هي قراءة مردودة مردود ، وعن عيسى بن عمر قال : سمعت طلحة يقرأ (قد أفلحوا المؤمنون) فقلت له : أتلقن ؟ قال : نعم كما لحن أصحابى ، ولعل مراده إن مرجع قرأتى الرواية ومتى صححت فى شئ

لا يكون لحنًا في نفس الأمر وإن كان كذلك ظاهرًا، وإثبات الواو في الرسم مروى عن كتاب ابن خالويه •
وفي اللوامح أنها حذفت في الدرج لالتقاء الساكنين وحملت الكتابة على ذلك فهي محذوفة فيها أيضا، ونظير ذلك (يبح الله الباطل) وقد جاء حذف الواو لفظًا وكتابة والاكتفاء بالضمة الدالة عليها كما في قوله :

ولو أن الأطباء كان حولي وكان مع الأطباء الاسماء

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 ٣) وما عطف عليه صفات مخصصة لهم، وإما الآتون بفروعه أيضا كما ينبيء عنه إضافة الصلاة اليهم فهي صفات موضحة أو مادحة لهم، وفي بعض الآثار ما يؤيد كونها مخصصة وجعل الزمخشري الإضافة للإشارة 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 ما كانوا. وعن مجاهد أنه هنا غض البصر وخفض الجناح، وقال مسلم بن يسار. وقتادة: تنكيس الرأس، وعن علي كرم الله تعالى وجهه ترك الالتفات. وقال الضحاك: وضع اليمين على الشمال •

وعن أبي الدرداء إعظام المقام وإخلاص المقال واليقين التام وجمع الاهتمام، ويتبع ذلك ترك الالتفات وهو من الشيطان فقد روى البخاري. وأبو داود. والنسائي عن عائشة رضي 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: أعددوني أعددوني فان عندى وديعة أودعنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لا يلتفت أحدكم في صلاته فان كان لا بد فاعلا في غير ما افترض الله تعالى عليه» • وترك العبث بثيابه أو شئ من جسده، وإنكار منافاته للخشوع مكابرة، وقد أخرج الحكيم الترمذي في نواذر الأصول لكن بسند ضعيف عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه رأى رجلا يعبث 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: ليقتهن 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 الخصرة وقد ذكروا أنه مكروه، وجاء عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «الاختصار في الصلاة أرحأ 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 أيضا فيها التميل وقد جاء النهي عنه •

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

عن صلاتي ثم قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا قام أحدكم في الصلاة فليسكن أطرافه لا يتميل تميل اليهود فان سكون الأطراف في الصلاة من تمام الصلاة » وقال في الكشاف : من الخشوع أن يستعمل الآداب وذكر من ذلك توقي كفاتوب والتمطى والثاوب والتغميض (١) وتغطية الفم والسدل والفرقة والتشبيك وتقليب الحصى . وفي البحر نقلا عن التحرير أنه اختلف في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائنها ومكملاتها على قولين والصحيح الأول ومحله القلب اه ، والصحيح عندنا خلافه ، نعم الحق أنه شرط القبول لا الاجزاء .

وفي المنهاج وشرحه لابن حجر ويسن الخشوع في كل صلته بقلبه بأن لا يحضر فيه غير ما هو فيه وإن تعلق بالآخرة وبجوارحه بأن لا يعبت بأحدها ، وظاهر أن هذا مراد النووي من الخشوع لأنه سيذكر الأول بقوله : ويسن دخول الصلاة بنشاط وفراغ قلب إلا أن يجعل ذلك سبباً له ولذا خصه بحالة الدخول . وفي الآية المراد كل منهما كما هو ظاهر أيضاً ، وكان سنة لثناء الله تعالى في كتابه العزيز على فاعليه ولا تغفأ 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 لغير ضرورة من تحصيل سنة أو دفع مضرة ، وقيل يحرم اه ، وللإمام في هذا المقام كلام طويل من أرادته فليرجع إليه . وتقديم الظرف قيل لرعاية القواصل . 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 صلاتهم 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 ، الخبر (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 فيجري مجرى اللغاء وهو صوت العصافير ونحوها من الطير ، وقد يسمى كل كلام قبيح لغواً ، ويقال فيه كما قال أبو عبيدة لغو ولغا نحو عيب وعاب ، وأنشده عن اللغا ورفث التكليم (معرضون ٣) في عامة أوقاتهم لما فيه من الحالة الداعية إلى الاعراض عنه مع ما فيهم 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 المسند بالاسم الدال كما شاع على الثبات ، وتقديم الظرف عليه المفيد للحصر ، وإقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تباعدهم عنه رأساً مباشرة وتسبباً وميلاً وحضوراً فان 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 منعاً لتفريق الذهن فيكون سبباً لحضور القلب والخشوع ، ولذا أفتى 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﴾ الظاهر أن المراد بالزكاة المعنى المصدرى - أعنى التزكية - لأنه الذى يتعلق به فعلهم ، وأما المعنى الثانى وهو القدر الذى يخرج المزمى 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 العين بطريق الكناية التى هى أبلغ ، وهذا أحد الوجوه للعدول عن الذين يزكون إلى ما فى النظم الكريم .
وجميع مامر آنفا فى بيان أبلغية (والذين هم عن اللغو معرضون) من والذين لا يلهون جار هنا سوى الوجه الخامس اتفاقا والرابع عند بعض لأن المقدم متعلق تعلق 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 لا للتخصيص بل لكونه مصب الفائدة ، ويجوز اعتبار التخصيص الاضافى أيضا بالنسبة إلى الانفاق فيما لا يايق ، ووصفهم بذلك بعد وصفهم بالخشوع فى الصلاة للدلالة على أنهم لم يألوا جهدا بالعبادة البدنية والمالية ، وتوسيط حديث الاعراس بينهما لكامل ملابسته 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 أو ليزكو أنفسهم ، ونقل نحوه الطيبي عن صاحب الكشف فقال : قال صاحب الكشف : 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 زكاها) فان القرآن يفسر بعضه بعضا ولا ينبغى 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 لأنهما ليستا من هذا القبيل فى شىء ، وربما يقال : الفصل بينهما يشعر بما اختاره الراغب ومن هذا 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 ، وقرل بعض زنادقة الأعاجم الذين حرموا ذوق العربية الأصيل مؤدون بدل (فاعلون) من محض الجمل والحماقة التى أعيت من يداويها فانه لو فرض أن القرآن وحاشا لله سبحانه كلام النبي ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الذى منحضت له الفصاحة زبدها وأعطته البلاغة مقودها وكان ﷺ بين مصاقع نقاد لم يألوا جهدا فى طلب طعن ليستريحوا به من طعن الصعاد ، وقد جاء نظير ذلك فى كلام أمية بن أبى الصلت قال :

المطعمون الطعمام فى السنة الأزيمة والماعلون للزكوات

ولم يرد عليه أحد من فصحاء العرب ولا أعابوه ، واختار الزمخشري فى هذا حمل الزكاة على العين وتقدير المضاف دون الآية ، وعلل بجمعها وهو إنما يكون للعين دون المصدر . وتعقب بأنه قد جاء كثير من المصادر مجموعة كالظنون والعلوم والحلوم والاشغال 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 ۗ وَصَفَ لَهُم بِالْعِفَّةِ وَهُوَ
وان استدعاه وصفهم بالاعراض عن اللغو إلا أنه جرى به اعتناء بشأنه ، ويجوز أن يقال : إن ما تقدم وان
استدعى وصفهم بأصل العفة لكن جرى بهذا لما فيه من الايدان بأن قوتهم الشهوية داعية لهم إلى ما لا يخفى
وانهم حافظون لها عن استيفاء مقتضاها وبذلك يتحقق كمال العفة ، واللام للتقوية كما مر في نظيره ، و (على)
متعلق بحافظون لتضمنه معنى ممسكون 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 التفريغ فكأنه قيل حافظون
فروجهم لا يرسلونها على أحد إلا على أزواجهم ، وقال بعضهم : لا يلزم ذلك لصحة العموم هنا فيصح التفريغ
في الايجاب . وفي الكشف الوجه أن يقال : ما في الآية من قبيل حفظت على الصبي ماله إذا ضبطه مقصوداً
عليه لا يتعداه ، والأصل حافظون فروجهم على الأزواج لا تتعداهن 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 بمنعه انتهى وفيه ما فيه •

ويايت 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 وقع حالا من
ضمير (حافظون) والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أى حافظون لفروجهم 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 يدل عليه (غير ملومين) كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أى
يلامون على كل مباشر إلا على ما أطلق لهم فانهم غير ملومين عليه ، وكلا الوجهين ذكرهما الزمخشري •

واعترض بأنهما متكلفان ظاهر آفيهما العجمة . وأورد على الاخير أن إثبات اللوم لهم في اثناء المدح
غير مناسب مع أنه لا يختص بهم ، وكون ذلك على فرض عصيانهم وهو مثل قوله تعالى (فمن ابتغى) الخ
لا يدفعه كما توهم ، ولا يجوز أن تتعلق بملومين المذكور بعد لما قال أبو البقاء من أن ما بعد ان لا يعمل فيما قبلها وأن المضاف اليه
لا يعمل فيما قبله . والمراد بما ملكت أيمانهم السريات ، والتخصيص بذلك الاجماع على عدم حل وطء المملوك الذكر ،
والتعبير عنهن - بما - على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهن يشبهن السلع بيعا وشراء أو لأنهن لأنوثتهن
المنبثة عن قلة عقولهن جاريات مجرى غير العقلاء ، وهذا ظاهر فيما إذا كن من الجر كس أو الروم أو نجوم
فكيف إذا كن من الزنج والحبس وسائر السودان فلعمري إنهن حينئذ إن لم يكن من نوع البهائم فانوع البهائم
منهن بيعيد ، والآية خاصة بالرجال فان التسرى للنساء لا يجوز بالاجماع ، وعن قتادة (١) قال تسرت امرأة
غلاما فذكرت لعمر رضى الله تعالى عنه فسألها ما حملك على هذا ؟ فقالت : كنت أرى أنه يحل لى 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 أبدا كأنه عاقبها بذلك ودرأ الحد عنها وأمر العبد

أن لا يقربها ، ولو كانت المرأة متزوجة بعبد فملكته فاعتقته حالة الملك انفسخ النكاح عند فقهاء الامصار •
وقال النخعي . والشعبي . وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة : يقيان على نكاحهما (فانهم غير ملومين ٦)
تعليلا لما يفيد الاستثناء من عدم حفظ فروجهن من المذكورات أي فانهم غير ملومين على ترك حفظها منهنه
وقيل الفاء في جواب شرط مقدر أي فان بذلوا فروجهن لازواجهن أو امامهم فانهم غير ملومين على ذلك ،
والمراد بيان جنس ما يحل وطؤه في الجملة 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
الآمدى في الاحكام أن عليا كرم الله تعالى وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى (أو
ما ملكت أيمانهم) (فَمَنْ ابْتغَى وَرَاءَ ذَلِكَ) أي المذكور من الحد المتسع وهو أربع من الحرائر وما شاء من
الاماء ، وانتصاب (وراء) على أنه مفعول (ابتغى) أي خلاف ذلك وهو الذي ذهب اليه أبو حيان ، وقال بعض
المحققين : إن (وراء) ظرف لا يصلح أن يكون مفعولا به وإنما هو سادس المفعول به ، ولذا قال الزمخشري : أي
فمن أحدث ابتغاء وراء ذلك (فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧) الكاملون في العدوان المتناهون فيه كما يشير اليه الاشارة
والتعريف وتوسيط الضمير المفيد لجعلهم جنس العادين أو جمعهم ، وفي الآية رعاية لفظ (من) ومعناها ويدخل
فيما وراء ذلك الزنا واللواط ومواقعة البهائم وهذا مما لا خلاف فيه •

واختلف في وطء جارية أبيع له وطؤها فقال الجمهور : هو داخل فيما وراء ذلك أيضا فيحرم وهو
قول الحسن . وابن سيرين . وروى ذلك عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما ، فقد أخرج ابن أبي شيبة . وعبد الرزاق
عنه أنه سئل عن امرأة أحلت جاريتهما لزوجها فقال : لا يحل لك أن تطأ فرجا أي 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 رضی الله تعالى عنه قال : إذا أحلت امرأة الرجل أو ابنته أو اخته له جاريتهما فليصحبها وهي لها
وهو قول طاوس ، أخرج عنه عبد الرزاق أيضا أنه قال : هو أحل من الطعام فان ولدت فولدها للذي أحلت
له وهي لسيدتها الاول ، وأخرج عن عطاء أنه قال : كان يفعل ذلك يحل الرجل وليدته لغلامه وابنه واخيه
وأبيه والمرأة لزوجها وقد بلغني 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 خفتن أن لا تعدلوا فواحدة
أو ما ملكت أيمانكم) فان السكوت في معرض البيان يفيد الحصر خصوصا إذا كان المقام مقتضيا للذكر جميع
ما لا يجب العدل فيه ، وفي عدم وجوب العدل تكون العارية أقدم من الكل إذ لا يجب فيها الاتحمل منه مالك
الفرج فقط وكذا قوله سبحانه (ومن لم يستطع منكم طولا إن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم
- إلى قوله تعالى - ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فانه لو جازت العارية لما كان خوف
العنت والحاجة إلى نكاح الاماء وإلى الصبر على ترك نكاحهن متحققا ، ونحوه قوله سبحانه (وليستعفف
الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) فانه لو كانت العارية جائزة لم يؤمر الذين لا يجدون نكاحا
بالاستعفاف ، ولعل الرواية السابقة عن ابن عباس غير صحيحة ، وكذا اختلف في المتعة فذهب الشيعة أيضا

إلى جوارها ، ويرد عليهم بما ذكرنا من الآيات الظاهرة في تحريم العارية ، وأخرج عبد الرزاق . وأبو داود في ناسخه 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 (ولكم نصف ما ترك أزواجكم) وتعقبه في الكشف بأن لهم أن يقولوا : إنها زوجة يكشف الموت عن بينوتها قبيله كما أنها تبين بانقضاء الاجل قضاء لحق التعليق والتأجيل ، وحاصله منع استفسار في الملازمة إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة لم يفد وإن أريد بعد الموت فالملازمة ممنوعة فان قيل : لا تبين بالموت كالنكاح المؤبد . أجيب بأنه قياس في عين ما افترق النكاحان به وهو فاسد بالاجماع • وتعقب هذا شيخ الاسلام لحفاء معناه عليه بأنه ليس للترديد معنى محصل ولوقيل : إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة فالملازمة ممنوعة 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 تترث فهم لا يسلمونه ، وقال بعضهم : الحق أن الآية دليل على الشيعة فان ظاهر كلامهم أنها ليست بزوجة اصلا حيث ينفون عنها اوازم الزوجية بالكلية من العدة والطلاق والايلاء والظهار وحصول الاحصان وامكان اللعان والنفقة والكسوة والتوارث ويقولون بجواز جمع ماشاء بالمتعة ولا شك أن نفي اللازم دليل نفي الملزوم . وتعقب بأن هذا حق لو سلم أنهم ينفون اللوازم كلها لكنه لا يسلم ، ونفي بعض اللوازم لا يكفي في الرد عليهم إذا قالوا : إن الزوجية قسيان كاملة وغير كاملة إذ بنفى ذلك البعض إنما يفتنى القسم الأول وهو لا يضرهم ، وقيل : الذي 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 المنى ونحو ذلك ، وزعم أنه يتم الاستدلال بالآية بهذا الطرز على التحريم سواء نفيت اللوازم 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 اللوازم من حصول الاحصان وحرمة الزيادة على الاربع ونحو ذلك كانت الآية دليلا على الحرمة لأن المتبادر من الزوجية فيها الزوجية التي يلزمها مثل ذلك وهو كاف في الاستدلال على مثل هذا المطالب الفرعي ، ومتى لم يقل بنفى اللوازم ولم يفرق بينها وبين النكاح المؤبد الا بالتوقيت وعدمه لم تكن الآية دليلا 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 بانها حرمت مرتين مرة يوم خيبر ومرة يوم الفتح وذلك يقتضى أنها كانت حلالا 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 رضي الله تعالى عنها لزم أن تكون محرمة بمكة يوم نزلت الآية وهو قبل هذين اليومين فتكون قد حرمت ثلاث مرات ولم أر أحدا صرح بذلك ، وإذا التزمناه يبقى شيء 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 منازل قبل الهجرة

والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم بسفر من الاسفار ، الثاني أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا ثبت الواسطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني ، الثالث أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة، وحينئذ يمكن أن تكون هذه الآية مكية بالاصطلاح الثاني وتكون نازلة يوم الفتح يوم حرمت المتعة في المرة الثانية ولا يكون التحريم الامرتين ويكون استدلال من استدلوا بها من الصحابة والتابعين وغيرهم على التحريم وإن علموا أن المتعة أحلت بعد الهجرة في بعض الغزوات مما لا غبار عليه، وإذا التزم هذا الاصطلاح في 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 في المدينة عام الفتح في مكة لانا نقول : لاشبهة في أنه يمكن كون الآية مكية بالاصطلاح الثاني وكونها نازلة يوم الفتح وكذلك يمكن كون كل السورة أو أغلبها مكية بذلك الاصطلاح وكل ما بنى على ذلك صحيح بناء عليه إلا ان المتبادر من المكي والمدني المعنى المصطلح عليه أولا لأن الاصطلاح الأول أشهر الاصطلاحات الثلاثة كما قاله الجلال السيوطي في الاتقان •

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 الأول دون الثاني 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 القاضي أبو بكر في الانتصار: إنما يرجع في معرفة المكي والمدني لحفظ الصحابة والتابعين، وكونها قد يعرفان بالقياس على ما ذكره الجعبري وغيره مع عدم جدواه ليس بشيء، نعم إذا جعل استدلال الصحابي أو التابعي المطلق على إباحة المتعة بعد الهجرة بها قولاً باستثنائها 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 في 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 للعمومها، ومذهب الأئمة الأربعة جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقاً وهو المختار ويحتاج حينئذ إلى دليل غيرها على التحريم، وبعد ثبوت الدليل تكون هي دليلاً آخر بمعونه وهذا الدليل الاخبار الصحيحة من تحريم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إياها وقد تقدم بعضها، وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام « كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك الى يوم القيامة » هـ

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

(٢ - ٢ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

وصح عند بعض رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنها إلى القول بالحرمة بعد قوله بحلها مطلقا أو وقت الاضطرار اليها، واستدل ابن الهمام على رجوعه بما رواه الترمذى عنه أنه قال: إنما كانت المتعة في أول الاسلام كان الرجل يتمد بالبلد ليس له بها معرفة فيتزوج بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين). قال ابن عباس: فكل فرج سواهما فهو حرام، ولا أدري ما عنى 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 ولكنه قد كان ذلك، وإن عنى ما كان بعد الهجرة أوائلها وأنها كانت مباحة إذ ذاك إلى أن نزلت الآية كان ذلك قولاً بنزول الآية بعد الهجرة وهو خلاف ما روى عنه من أن السورة مكية المتبادر منه الاصطلاح الأول واعلم 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 بها في الأزواج وحينئذ لا تقوم الآية دليلاً عليه فتدبر *

ونسب القول بجواز المتعة إلى مالك رضى الله تعالى عنه وهو افتراء عليه بل هو كغيره من الأئمة قائل بحرمتها بل قيل إنه زيادة على القول بالحرمة يوجب الحد على المستمتع ولم يوجب غير من القائلين بالحرمة لمكان الشبهة * وكذا اختلف في استئمان الرجل بيده ويسمى الخضخضة وجلد عميرة فجمهور الأئمة على تحريمه وهو عندهم داخل فيما وراء ذلك، وكان أحمد بن حنبل يميزه لأن المنى فضلة في البدن فجاز اخراجها عند الحاجة كالفصد والحجامة، وقال ابن الهمام: يحرم فان غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب. ومن الناس من منع دخوله فيها ذكر ففي 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 من خارج ما كانت العرب تفعله من الزنا والتفاخر به في أشعارها وكان ذلك كثيراً فيهم بحيث كان في بغاياهم صاحبات رايات ولم يكونوا ينكرون ذلك وأما جلد عميرة فلم يكن معهوداً فيهم ولا ذكره أحد منهم في شعر فيها علمناه فليس بمندرج فيها وراء ذلك انتهى، وأنت تعلم انه إذا ثبت أن جلد عميرة كناية عن الاستئمان باليد عند العرب كما هو ظاهر عبارة القاموس فالظاهر إن هذا الفعل كان موجوداً فيما بينهم وإن لم يكن كثيراً شائعاً كالزنا ففي ذلك من أفراد العام لم يتوقف اندراجه تحته على شيوعه كسائر أفراد، وفي الاحكام إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص مثلاً فورد خطاب 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 خلافاً لى حنيفة عليه الرحمة وذلك لان الحجية إنهاى في اللفظ الوارد وهو مستغرق لكل مطعموم بلفظه ولا ارتباط له بالعوائد وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حكمة عليه، نعم لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام كما خصصت الدابة بذوات القوائم الاربع لكان لفظ الطعام منزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم *

والفرق أن العادة أولا إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص فلا تكون قاضية على ماقتضاه عموم لفظ الطعام ، وثانيا هي مطردة في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص فتكون قاضية على الاستعمال الأصلي اه ، 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 عداه من الزنا ونحوه لم يدخل ذلك الفعل في العموم عند الجمهور .
ومن الناس من استدل على تحريمه بشيء ماخر نحو ما ذكره المشايخ من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «نا كح اليد ملعون» وعن سعيد بن جبير عذب الله تعالى أمة كانوا يعبثون بمذا كبرهم ، وعن عطاء سمعت قوما يحشرون وأيديهم حبالى وأظن أنهم الذين يستمنون بأيديهم والله تعالى أعلم ، وتسام الكلام في هذا المقام يطلب من محله . ولا يخفى أن كل ما يدخل في العموم تفيد الآية جرمة فعله على أباغ وجهه ، ونظير ذلك إفادة قوله تعالى : (ولا تقربوا الزنا) حرمة فعل الزنا فافهمه .

(وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ۝٨) قائمون بحفظها واصلاحها ، وأصل الرعى حفظ الحيوان إما بغذائه الحافظ لحياته أو بذب العدو عنه ، ثم استعمل في الحفظ مطلقا . والأمانات جمع أمانة وهي في الأصل مصدر لكن أريد بها هنا ما ائتمن عليه إذا الحفظ للعين لا للمعنى 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 ائتمنوا عليه وعاهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة الناس كالتكاليف الشرعية والأموال المودعة والايان والنذور والعقود ونحوها ، وجمعت الأمانة دون العهد قيل لأنها متنوعة متعددة جدا بالنسبة إلى كل مكلف من جهته تعالى ولا يكاد يخلو مكلف من ذلك ولا كذلك العهد .

وجوز بعض المفسرين كونها خاصة فيما ائتمنوا عليه وعاهدوا من جهة الناس وليس بذلك ، ويجوز عندي أن يراد بالأمانات ما ائتمنهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقوى ، والمراد برعيها حفظها عن التصرف بها على خلاف أمره عز وجل . وأن يراد بالعهد ما عاهد الله تعالى عليه بما أمرهم به سبحانه بكتابه وعلى لسان رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، والمراد برعيه حفظه عن الإخلال به وذلك بفعله على أكمل وجه فحفظ الأمانات كالتخلية وحفظ العهد كالتخلية . وكأنه جل وعلا بعد أن ذكر حفظهم لفروجهم ذكر حفظهم لما يشملها وغيرها ، ويجوز أن تعمم الأمانات بحيث تشمل الأموال ونحوها وجمعها لما فيها لمن التعدد المحسوس المشاهد فتأمل *

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو في رواية (لاماناتهم) بالافراد (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ كَمَا أَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ . وَعَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ (يَحَافِظُونَ ۝٩) بتأديتها في أوقاتها بشروطها 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 موافقتها قالوا : ما كنا نرى ذلك إلا على فعلها وعدم تركها قال : تركها الكفر ، وقيل : المحافظة عليها المواظبة على فعلها على أكمل وجه . وجه . بالفعل 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 الما، صنفهم به اولاً من الخشوع في جنس الصلاة للمغايرة التامة بين ما هنا وما هناك كما لا يخفى •
وفي تصدير الاوصاف وختمها بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فان الصلاة بدونها
كلا صلاة بالاجماع وقد قالوا: صلاة بلا خشوع جسد بالروح، 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 حساً، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو طبقتهم وبعد درجاتهم في الفضل والشرف
أى أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (هم الوارثون ١٠) أى الاحقاء أن يسموا وراثيون من
عدا هم من لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين، وقيل: بمن ورث رغائب الاموال والذخائر وكرائمها
(الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدُوسَ) صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل، وإيما كان ففيه بيان لما يرثونه وتقييد للوراثه
بعد اطلاقها تفخيها لها وتأكيداً، والفردوس اعلا الجنان، اخرج عبد بن حميد . والترمذي وقال: حسن صحيح
غريب عن أنس رضى الله تعالى عنه أن الربيع بنت نضير اتت رسول الله ﷺ وكان ابنها الحرث بن سراقه
اصيب يوم بدر أصابه سهم غرب فقالت: أخبرني عن حارثة فان كان أصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان
لم يصب الجنة اجتمعت في الدعاء فقال النبي ﷺ: «إنها جنان في جنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى والفردوس
ربوة الجنة وأوسطها وأفضلها» وعلى هذا الاشكال في الحصر على ما أشرنا اليه أولاً فان غير المتصف بما ذكر
من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها، وبتقدير ارثه إياها فهو ليس حقيقياً بأن يسمى
وارثاً لما أن ذلك إنما يكون في الاغلب بعد كد ونصب، وارثهم إياها من الكفار حيث فوتوها على أنفسهم
لأنه تعالى خلق لكل منزلاً في الجنة ومنزلاً في النار •
اخرج 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 منزل في الجنة ومنزل في النار فإذا مات فدخل النار ورث
أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون) » وقيل الارث استعارة 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 (مُ فِيهَا) أى في الفردوس وهو على ما ذكره ابن الشحنة مما يؤنث ويذكر •
وذكر بعضهم أن التأنيث باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس •
(خَالِدُونَ ١١) لا يخرجون منها أبداً، 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 ١٢) لما ذكر سبحانه أولاً 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 التكليفات الشديدة أو لما ذكر ارث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه أو لما حث
على عبادته سبحانه وامثال أمره عقبه بما يدل على الوهية لتوقف العبادة على ذلك ولعل الأول أولى في وجه مناسبة
الآية لما قبلها، ويجوز أن يكون مجموع الامور 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 سللت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ما سل من الشيء واستخرج منه فان فعالة اسم لما يحصل من الفعل فتارة تكون مقصودة منه كالخلاصة وأخرى غير مقصودة منه كالقلامة والكناسة والسلالة من قبيل الأول فانها مقصودة بالسل.

وذكر الزمخشري 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 متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة، ويحتمل أن تكون على هذا تبعيضية وأن تكون بيانية، وجوز أن يكون (من طين) بدلا أو عطف بيان بإعادة الجار، وخلق جنس الانسان مما ذكر باعتبار خلق أول الافراد واصل النوع وهو آدم عليه السلام منه فيكون الكل مخلوقا من ذلك خلقا اجمالياً في ضمن خلقه كما مر تحقيقه، وقيل: خلق الجنس من ذلك باعتبار أنه مبدأ بعيد لافراد الجنس فانهم من النطف 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 وبالانسان الجنس ووصفه بما ذكر باعتبار أكثر أفراده أو يقال كما قيل أنفا، ولا يخفى خفاء قرينة المجاز وعدم تبادر النطفة من السلالة، وقيل المراد بالانسان آدم عليه السلام وروى ذلك عن جماعة وما ذهبنا اليه أولاً، والضمير في قوله تعالى (ثم جعلناه نطفة) عائد على الجنس باعتبار أفراده المغايرة لآدم عليه السلام، وإذا أريد بالانسان أولاً آدم عليه السلام فالضمير على ما في البحر عائد على غير مذكور وهو ابن آدم، وجاز لو ضوح الأمر وشهرته وهو كما ترى أو على الانسان والكلام على حذف مضاف أي ثم جعلنا نسله، وقيل يراد بالانسان أولاً 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 مفعولاً ثانياً للجعل على أنه بمعنى التصيير وهو على الوجه الأخير ظاهر، وأما على وجه عود الضمير على الانسان فلا بد من ارتكاب مجاز الأول بأن يراد بالانسان ما سيصير انسانا، ويجوز أن يكون الجعل بمعنى الخلق المتعدى إلى مفعول واحد ويكون (نطفة) منصوباً بنزع الخافض واختاره بعض المحققين أي ثم خلقنا الانسان من نطفة كائنة (في قرار) أي مستقر وهو في الأصل مصدر من قرير قراراً بمعنى ثبت ثبوتاً وأطلق على ذلك مبالغة، والمراد به الرحم ووصفه بقوله تعالى (مكين ١٣) أي متمكن مع أن التكن وصف ذي المكان وهو النطفة هنا على سبيل المجاز كما يقال طريق سائر، وجوز أن يقال: إن الرحم نفسها متمكنة ومعنى تمكينا أنها لا تنفصل لثقل حملها أولاً تخرج ما فيها فهو كناية عن جعل النطفة محرزة مصونة وهو وجه وجيه (ثم خلقنا النطفة علقة) أي دما جامداً وذلك بإفاضة اعراض الدم عليها

ففسيرها دما بحسب الوصف ، وهذا من باب الحركة في الكيف ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ أى قطعة لحم بقدر ما يضع لا استبانة ولا تمايز فيها ، وهذا التصيير على ما قيل بحسب الذات كتصيير الماء حجراً وبالعكس ، وحقيقته ازالة الصورة الأولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وهو من باب الكون والفساد ولا يخلو ذلك من الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد الماء مثلاً للصورة الأولى الفاسدة يأخذ في الانتقاص واستعداده للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاشتداد ولا يزال الأول ينقص والثاني يشتد إلى أن تنتهى 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 ﴾ صغاراً وعظاماً حسبما تقتضيه الحكمة وذلك التصيير بالتصليب لما يراد جعله عظاماً من المضغة ؛ وهذا أيضاً تصيير بحسب الوصف فيكون من الباب الأول •

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

وجمع (العظام) دون غيرها مما فى الأطوار لأنها متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها الأترى عظم الساق وعظم الأصابع وأطراف الأضلاع ، وعدة العظام مطلقاً على ما قيل مائتان وثمانية وأربعون عظماً وهى 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) فى الموضعين اكتفاء باسم الجنس الصادق على القليل والكثير مع عدم اللبس كما فى قوله . كلوا فى بعض بطونكم تعفوا . واختصاص مثل ذلك بالضرورة على ما نقل عن سيبويه لا يخلو عن نظر ، وفى الافراد هنا مشاكلة لما ذكر قبل فى الأطوار كما ذكره ابن جنى •

وقرأ السلى . وقتادة أيضاً . والأعرج . والأعمش . ومجاهد . وابن محيصن بافراد الأول وجمع الثانى •

وقرأ أبو رجاء . وابراهيم بن أبي بكر . ومجاهد أيضاً بجمع الأول وإفراد الثانى ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مبيناً للخلق الأول مبينة ما أبعدا حيث جعل حيواناً ناطقاً سمياً بصيراً 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 الخلق الآخر الروح والمراد بها النفس الناطقة . والمعنى أنشأناه أو فيه خلقاً آخر ، والمتبادر من انشاء الروح خلقها وظاهر العطف بثم يقتضى حدوثها بعد حدوث البدن وهو قول أكثر الإسلاميين 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 وسريانها فيه ، وقيل : الخلق الآخر القوى الحساسة ، وقال الضحاك ويكاد يضحك منه فيما أخرجه عنه عبد بن حميد : الخلق الآخر الأسنان والشعر فقليل له : أليس يولد على رأسه الشعر ؟ فقال : فأين العانة والأبط ، وما أشرنا إليه من كون (ثم) للترتيب الزماني هو ما يقتضيه أكثر استعمالاتها ، ويجوز أن تكون للترتيب الرتبي فإن الخلق الثاني أعظم من الأول ورتبته أعلى . وجاءت المعطوفات الأول بعضها بثم وبعضها بالفاء ولم يجيء جميعها بثم أو بالفاء مع صحة ذلك في مثلها للإشارة إلى تفاوت الاستحالات فالمعطوف بثم مستبعد حصوله مما قبله فجعل الاستبعاد عقلاً أورتبة بمنزلة التراخي والبعد الحسي لأن حصول النطفة من أجزاء ترابية غريب جداً وكذا جعل النطفة البيضاء السيالة دماً أحمر جامداً بخلاف جعل الدم لحماً مشابهاً له في اللون والصورة وكذا تصليب المضغة حتى تصير عظماً وكذا مدحجها عليه ليستره كذا قيل ولا يخلو عن قيل وقال .

واستدل الامام أبو حنيفة بقوله تعالى (ثم أنشأناه) الخ على أن من غصب بيضة فأفرخت عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لأنه خلق آخر ، قال في الكشف : وفي هذا الاستدلال نظر على أصل مخالف فيه لأن مباينته للأول لا تخرجه عن ملكه عندهم ، وقال صاحب التقريب : إن تضمينه 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 بجسم وكانهم أرادوا أن الانسان هو النفس الناطقة والروح الامرية المجردة فاما التي ليست بجسم 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 والأكثر إسناده إلى غير مؤنث ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروعة والاشعار بأن ما ذكر من الأفاعيل العجيبة من أحكام الألوهية وللإيدان بأن حق كل من سمع ما فصل من آثار قدرته عز وجل أو لاحظه أن يسارع إلى التكلم به إجلالاً وإعظاماً لشؤونه جل وعلا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ نعمت للاسم الجليل ، وإضافة أفعال التفضيل محضة فتفديده تعريفاً إذا أضيف إلى معرفة على الأصح .

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

تخلق من الطين كهيئة الطير) وقول زهير :

ولأنت تفرى 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 شيء 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 انشأناه خلقاً آخر) نطق عبد الله بقوله تعالى (فتبارك الله) الخ قبل املائه فقال له عليه الصلاة والسلام : هكذا نزلت فقال عبد الله : إن كان محمد نبياً يوحى إليه فانا نبي يوحى إلى فارتد ولحق بك كافر ثم أسلم قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وحسن اسلامه ، وقيل : مات كافراً . وطعن بعضهم في صحة هذه الرواية بأن السورة مكية وارتداده بالمدينة كما تقتضيه الرواية . وأجيب بأنه يمكن الجمع بأن تكون الآية نازلة بمكة واستكتبها ﷺ إياه بالمدينة فكان ما كان او يلتزم كون الآية مدنية لهذا الخبر ، وقوله : إن السورة مكية باعتبار الاكثر وعلى هذا يكون اقتصار الجلال السبوطي على استثناء قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) 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 رضي الله تعالى عنه قال : « أملى على رسول الله ﷺ هذه الآية (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى قوله تعالى (خلقاً آخر) فقال معاذ بن جبل رضي 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 رضي الله عنه ، أخرج الطبراني . وأبو نعيم في فضائل الصحابة . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى آخر الآية قال عمر رضي الله تعالى عنه : (فتبارك الله أحسن الخالقين) فنزلت كما قال . وأخرج ابن عساكر . وجماعة عن أنس أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يفتخر بذلك ويذكر أنها إحدى موافقاته الاربع لربه عز وجل ، ثم ان 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 اعجازه 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 لمضمون ما قبله (ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ) أي بعد ما ذكر من الامور الحميمة حسبما ينبيه عنه ما في اسم الاشارة من معنى البعد المشعر بعلو رتبة المشار إليه وبعد منزلته في الفضل والكمال

و كونه بذلك ممتازا منزلا منزلة الامور الحسية ﴿ لَمَيِّتُونَ ١٥ ﴾ أى لصائرون إلى الموت لا محالة كما يؤذن به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة النعت الذي هو للثبوت ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . وابن أبي عبله . وابن محيصن (لمايتون) وهو اسم فاعل يراد به الحدوث، قال الفراء . وابن مالك: إنما يقال مايت في الاستقبال فقط •

﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ عند النفخة الثانية ﴿ تَبْعَثُونَ ١٦ ﴾ من قبوركم للحساب والمجازاة بالثواب والعقاب ، ولم يؤكده 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 مستقرا في رحم العدم كأن لم يكن شيئا ، ولما تضمنت الجملة السابقة المبالغة في أنه تعالى شأنه أحكم خلق الانسان وأتقنه بالغ سبحانه عز وجل في تأكيد الجملة الدالة على موته مع أنه غير منكر لما أن ذلك سبب لاستبعاد العقل اياه 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 اليه ، 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 مستدعيًا لذكر طور يقع فيه الجزاء على ما كلفه تعالى به وهو أن يبعث يوم القيامة فنبه سبحانه عليه بقوله (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) فالملقود الأهم بعد بيان خلقه وتأهله للتكليف بيان بعثه لكن وسط حديث الموت لأنه برزخ بين طوره الذي تأهل به للأعمال التي تستدعي الجزاء وبين بعثه فلا بد من قطعه للوصول إلى ذلك فكأنه قيل : أيها المخلوق العجيب الشأن إن ماهيتك وحققتك تفنى وتعدم ثم انها بعينها من الاجزاء المنفردة والعظام البالية والجلود المتمزقة المتلاشية في أقطار الشرق والغرب تبعث وتنشر ليوم الجزاء لا ثابة من أحسن فيما كلفناه به وعقاب من أساء فيه ، فالقرينة الثانية وهي الجملة الدالة على البعث لم تفتقر إلى التوكيد افتقار الأولى وهي الجملة الدالة على الموت لأنها كالمقدمة لها وتوكيدها راجع اليها ، ومنه يعلم سر نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب انتهى ، وفيه من البعد ما فيه .

وقيل : إنما بولغ في القرينة الأولى لتمادي المخاطبين 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 الإنكار فبولغ في تأكيد الجملة الدالة عليه ، وأما البعث فمن حيث أنه حياة بعد الموت لا تذكره النفوس ومن حيث أنه مظنة للشدائد تذكره فلما لم يكن حاله كحال الموت ولا كحال الحياة بل بين بين أكدت الجملة الدالة عليه تأكيد واحد . وهذا وجه للتأكيد لم يذكره أحد من علماء المعاني ولا يضر فيه ذلك إذا كان وجهها في نفسه ، وتكرير حرف التراخي لا يزدان بتفاوت المراتب ، وقد تضمنت الآية ذكر تسعة أطوار ووقع الموت فيها الطور الثامن ووافق ذلك أن من يولد لثمانية أشهر من حمله قلبا يعيش ، ولم يذكر سبحانه طور الحياة في القبر لأنه من جنس الاعادة ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ ﴾

(٢ - ٣ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

بيان الخلق ما 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 طاقتها بعضها فوق بعض قاله الخليل . والفراء . والزجاج ، فهذا كقوله تعالى (طباقا) ولاكل من السبع نسبة وتعلق بالمطارقة فلا تغليب ، وقيل : جمع طريقة بمعناها المعروف وسميت السموات بذلك لأنها طرائق الملائكة عليهم السلام فى هبوطهم وعودهم 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 تسميتها 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 منافعهم ولسنا غافلين عن مصالحهم ، وأل على الوجهين للاستغراق وجوز أن تكون للبعد على أن المراد بالخلق المخلوق المذكور وهو السموات السبع أى وما كنا عنها غافلين بل نحفظها عن الزوال والاختلال وندير أمرها ، والاضمار فى مقام الاضمار للاعتناء بشأنها ، وإفراد الخلق على سائر الأوجه لأنه مصدر فى الأصل أولان المتعدد عنده تعالى فى حكم شىء واحد .

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ هو المطر عند كثير من المفسرين ، والمراد بالسماء جهة العلو أو السحاب أو معناها المعروف ولا يعجز الله تعالى شىء ، 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 يكفيهم فى حاجتهم ومصالحهم أو بتقدير لا تائق لاستجلاب منافعهم 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 ﴿ فَأَسْكَنَاهُ 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 منها وبرد 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 ويطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيا إليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما . ومافى الآية يؤيد ما ذهب إليه أبو البركات البغدادي منهم فقد قال فى المعتبر : إن السبب فى العيون والقنوات وما يجرى مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار لانا نجد ما يزيد بزيادتها وتنقص

بنقصانها وإن استحالة الأهوية والابجزة 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 والقنوات ومياه الآبار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع أن الأمر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة انتهى ، واختار القاضي حسين الميبدى أن لكل من الأمرين مدخلا ، واعترض على دليل أبي البركات بأنه لا يدل إلا على نفى كون تلك الاستحالة سببا تاما وأما على أنها لا مدخل لها أصلا فلا . والحق ما يشهد له كتاب الله تعالى فهو سبحانه أعلم بخلقها ، 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 رضي الله تعالى عنهما 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 وأجراها في الأرض وجعلها منافع للناس في أصناف معاشهم وذلك قوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض) فإذا كان عند خروج يأجوج ومأجوج 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 أهلما خير الدنيا والآخرة ولا يخفى على المتتبع أن هذا الخبر أخرجه ابن مردويه . والخطيب بسند ضعيف ، نعم حديث أربعة أنهار من الجنة سيحان . وجيحان وهما غير سيحون وجيحون لأنها نهران بالعواصم عند المصيصة 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 حمل الماء على ما يعم ماء المطر وماء البحر وقال : ليس في الأرض ماء إلا وهو من السماء ، وأنت تعلم أن الأرفق بالأخبار وما يذكر بعد في الآية الكريمة كون المراد به ماء البحر .

(وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ) أي على إزالته باخراجه عن المائية أو بتغويره بحيث يتعذر استخراجه أو بنحو ذلك (لِقَادِرُونَ ١٨) كما كنا قادين على إنزاله ، فالجمل في موضع الحال . وفي تنكير (ذهاب) إيحاء إلى كثرة طرقه لعموم النكرة وإن كانت في الإثبات وبواسطة ذلك تفهم المبالغة في الإثبات ، وهذه الآية أكثر مبالغة من قوله تعالى (قل أرايتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) *

وذكر صاحب التقریب ثمانية عشر وجها للأبلغية ، الأول أن ذلك على الفرض والتقدير ، وهذا الجزم على معنى أنه أدل على تحقيق ما أوعد به 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 الغائر قد يكون باقيا بخلاف الذاهب . السادس ما في تنكير (ذهاب) من المبالغة . السابع استناده ههنا إلى مذهب بخلافه ثم حيث قيل (غورا) . الثامن ما في ضمير المعظم نفسه من الروعة . التاسع ما في (قادرين) من الدلالة على القدرة عليه والفعل الواقع من القادر أبلغ . العاشر ما في جمعه . الحادي عشر ما في لفظ (به) من الدلالة على أن ما يمسكه

فلا مرسل له ، الثاني عشر اخلاؤه من التعقيب باطماع وهناك ذكر الايات المطمع . الثالث عشر تقديم مافيه الايعاد وهو الذهاب على ما هو كالمعلق له او متعلقة على المذهبين البصرى والكوفى . الرابع عشر ما بين الجملتين الاسمية والفعلية من التفاوت ثباتا وغيره . الخامس عشر مافى لفظ (اصبح) من الدلالة على الانتقال والضرورة . السادس عشر ان الازهاب ههنا مصرح به . وهناك مفهوم من سياق الاستفهام . السابع عشر ان هنالك نفي ماء خاص اعنى المعين بخلافه ههنا . الثامن عشر اعتبار مجموع هذه الامور التى يكفى كل منها مؤكدا . ثم قال : هذا ما يحضرنا الآن والله تعالى اعلم اهـ . وفى النفس من عد الاخير وجهها شئ هـ

وقد يزداد على ذلك فيقال : التاسع عشر اخباره تعالى نفسه به من دون امر للغير ههنا بخلافه هنالك فانه سبحانه امرنا به عليه الصلاة والسلام ان يقول ذلك . العشرون عدم تخصيص مخاطب ههنا وتخصيص الكفار بالخطاب هنالك . الحادى والعشرون التشبيه المستفاد من جعل الجملة حالا كما اشرنا اليه فانه يفيد تحقيق القدرة ولا تشبيه تمت . الثانى والعشرون اسناد القدرة اليه تعالى مرتين ، وقد زاد بعض اجلة اهل العصر العاصرين سلاف التحقيق من كرم اذهانهم الكريمة اكرم عصر اعنى به ثالث الراعى والنواوى اخى الملا محمد افندى الزهاوى فقال : الثالث والعشرون تضمن اليعاد هنا ايعادهم بالايعاد عن رحمة الله تعالى لان ذهب به يستلزم مصاحبة الفاعل المفعول وذهاب الله تعالى عنهم مع الماء بمعنى ذهاب رحمته سبحانه عنهم ولعنهم وطردهم عنها ولا كذلك ما هناك . الرابع والعشرون انه ليس الوقت للذهاب معينا هنا بخلافه فى (ان اصبح) فانه يفهم منه ان الضرورة فى الصبح على احد استعمالى اصبح ناقصا . الخامس والعشرون ان جهة الذهاب به ليست معينة بانها السفلى . السادس والعشرون ان اليعاد هنا بما لم يبتلوا به قط بخلافه بما هنالك . السابع والعشرون ان الموعد به هنا ان وقع فهم هالكون البتة . الثامن والعشرون انه لم يبق هنا لهم متشبث ولو ضعيفا فى تأميل امتناع الموعد به وهناك حيث اسند الاصباح غورا الى الماء ومعلوم ان الماء لا يصبغ غورا بنفسه كما هو تحقيق مذهب الحكيم ايضا احتمال ان يتوهم الشرطية مع صدقها بمتنعة المقدم فيامنوا وقوعه . التاسع والعشرون ان الموعد به هنا يحتمل فى بادى النظر وقوعه حالا بخلافه هناك فان المستقبل متعين لوقوعه لما كان (ان) وظاهر ان التهديد بمحتمل الوقوع فى الحال اهل ومتعين الوقوع فى الاستقبال اهلون . الثلاثون ان ما هنا لا يحتمل غير اليعاد بخلاف ما هناك فانه يحتمل ولو علم بعد ان يكون المراد به الامتنان بانه (ان اصبح 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 لان المقام يقتضيهما اذ هو لتعداد آيات الآفاق والانفس 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 (فَاَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ) أى بذلك الماء وهو ظاهر فيما عليه السلف ، وقال الخلف المراد انشأنا عنده (جَنَّاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ) قدمها لكثرتيها وكثرة الارتفاع بهما لاسيما فى الحجاز والطائف والمدينة (لَكُمْ فِيهَا) أى فى الجنات (فَوَاكُهُ كَثِيرَةٌ)

تفكهمون بها وتنعمون زيادة على المعتاد من الغذاء الاصلى ، والمراد بها ما عدا ثمرات النخيل والاعناب •
 ﴿ وَمِنْهَا ﴾ أى من الجنات والمراد من زروعها وثمارها، ومن ابتدائية وقيل إنها تبعيضية ومضمونها مفعول
 ﴿ تَأْكُلُونَ ۙ ﴾ والمراد بالاكل معناه الحقيقي •

وجوز أن يكون مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا أى ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم من قولهم
 فلان يأكل من حرفته ، وجوز أن يعود الضمير ان للنخيل والاعناب أى لكم فى ثمراتها أنواع من الفواكه
 الرطب والعنب والتمر والزبيب والدبس من كل منهما وغير ذلك وطعام تأكلونه فثمرتهما جامعة للتفكه
 والغذاء بخلاف ثمرة ماعداهما وعلى هذا تكون الفاكه مطلقه على ثمرتهما •
 وذكر الراغب فى الفاكه قولين : الاول أنها الثمار كلها ، والثانى أنها اعدا العنب والرمان . وصاحب
 القاموس اختار الاول وقال: قول مخرج التمر والرمان منها مستدلا بقوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان)
 باطل مردود ، وقد بينت ذلك مبسوسا فى اللامع المعلم العجائب اه ، وأنت تعلم أن للفقهاء خلافا فى الفاكه
 فذهب الامام أبو حنيفة إلى أنها التفاح والبطيخ والمشمش والكثيرى ونحوها لا العنب والرمان والرطب،
 وقال صاحباه : المستثنيات أيضا فاكهة وعليه الفتوى ، ولا خلاف كما فى القهستانى نقلا عن الكرماني فى أن
 اليابس منها كالزبيب والتمر وحب الرمان ليس بفاكهة •

وفى الدر المختار أن الخلاف بين الامام وصاحبيه خلاف عصر فالعبرة فىمن حلف لا يأكل الفاكهة
 العرف فيحنت بأكل ما يعد فاكهة عرفا ذكر ذلك الشمنى وأقره الغزى ، ولا يخفى أن شيئا واحدا يقال له
 فاكهة فى عرف قوم ولا يقال له ذلك فى عرف آخرين ، فى النهر عن المحيط ماروى من أن الجوز واللوز
 فاكهة فهو فى عرفهم أما فى عرفنا فانه لا يؤكل للتفكه اه ، ثم إنى لم أر أحدا من اللغويين ولا من الفقهاء
 عد الدبس فاكهة فتدبر ولا تغفل ﴿ وَشَجَرَةً ﴾ بالنصب عطف على (جنات) ، وقرى بالرفع على أنه مبتدأ
 خبره محذوف ، والاولى تقديره مقدا أى أنشأنا لكم شجرة ﴿ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ﴾ وهو جبل دوسى
 عليه السلام الذى ناجى ربه سبحانه عنده وهو بين مصر وايلة ، 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 الاول كما فى سائر الأعلام إذا أضيفت ،
 وعلى الثانى يكون طور سيناء كمنارة المسجد •

وجوز أن يكون كامرئ القيس بمعنى أنه جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما على ذلك العلم ،
 وقيل سيناء اسم لحجارة بعينها أضيف الجبل اليها 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 لکن صحح القول بأنه اسم البقعة وهو ممنوع من الصرف للالاف

الممدودة فوزنه فعلاء كصحراء ، وقيل : منع من الصرف للعلمية والعجمة ، وقيل : للعلمية والتأنيث بتاويل البقعة ووزنه فيعال لافعال إذ لا يوجد هذا الوزن في غير المضاعف في كلام العرب الا نادرا كخزعال اظلم الابل حكاة الفراء ولم يثبت أبو البقاء ، والا كثرون على أنه ليس بعربي بل هو أمانبلى أو حبشى واصل معناه الحسن أو المبارك ، وجوز بعض أن يكون عربيا من السناء بالمد وهو الرفعة أو السنا بالقصر وهو النور .
وتعقبه أبو حيان بان المادتين مختلفتان لأن عين السناء أو السنانون وعين سيناء ياء . ورد بان القائل بذلك يقول إنه فيعال ويجعل عينه النون وياءه هزينة وهمزة منقلبة عن واو ، وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . والحسن (سيناء) بكسر السين والمدوهى لغة لبنى كنانة وهو أيضا ممنوع من الصرف للالف الممدودة عند الكوفيين لأنهم يثبتون أن همزة فعلاء تكون للتأنيث . وعند البصريين ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أو العلمية والتأنيث لأن الف فعلاء . عندهم لا تكون للتأنيث بل للالحاق بفعال كعاباء وحرباء . وهو ملحق بقرطاس وسرداح وهمزته منقلبة عن وار أو ياء لأن الالحاق يكون بهما ، وقال أبو البقاء : همزة سيناء بالكسر أصل مثل حلاق وليست للتأنيث إذ ليس في الكلام مثل حمراء والياء أصل إذ ليس في الكلام سناء ، وجوز بعضهم أن يكون فيعالا كديماس ، وقرأ الاعمش (سينا) بالفتح والقصر ، وقرئ (سينا) بالكسر والقصر فالله للتأنيث 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 ، ففي التذكرة انها تدوم ألف عام ولا تبعد صحته لكن علمه 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 وأكثر ما تكون في المواضع التي زاد عرضها على ميلها واشتد بردها وكانت جبلية ذا تربة بيضاء او حراء لتعظيمها أولانها المنشأ الاصل لها . ولعل جعله للتعظيم أولى فيكون هذا مدحا لها باعتبار مكانها *

وقوله تعالى : (تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ) مدحا لها باعتبار ما هي عليه في نفسها ، والياء للملابسة والمصاحبة مثلها في قولك : جاء بيباب السفروهي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير الشجرة أى تنبت ملتبسة بالدهن وهو عصارة كل ما فيه دسم . والمراد به هنا الزيت ولا يستها به باعتبار ملابسة ثمرها فانه الملابس له في الحقيقة . وجوز أن تكون الباء متعلقة بالفعل معدية له كما في قولك : ذهبت بزبد كأنه قيل : تنبت الدهن بمعنى تتضمنه 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 موضع 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 بالباء لمفعول ثان .
 وقرأ الحسن . والزهرى . وابن هرمز (تثبت) بضم أوله وفتح ما قبل آخره مبنيا للمفعول، والجار والمجرور في موضع الحال، وقرأ زر بن حبیش (تثبت) من الافعال (الدهن) بالنصب وقرأ سليمان بن عبد الملك . والأشهب (بالدهان) جمع دهن كرماح جمع رمح، 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 •
 ﴿ وَصَبَّغْ لِلْآكِلِينَ ۙ ﴾ معطوف على الدهن، ومغايرته التي يقتضيها العطف باعتبار المفهوم وإلا فذاتهما واحدة عند كثير من المفسرين، وقد جاء كثيرا تنزِيل تغاير المفهومين منزلة تغاير الذاتين، ومنه قوله :
 إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

والمعنى تثبت بالشئ الجامع بين كونه دهن يدهن به ويسرج منه وكونه إداما يصبغ فيه الخبز أي يغمس للائتمام 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 مائع وبه صرح في المصباح. وصرح بعضهم بأن إطلاق 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 إلا أكثر في العطف، ولا بد أن يقال عليه : إن الصبغ الإدام مطلقا وهو ما يؤكل تبعا للخبز في الغالب مائعا كان أم جامدا والزيتون أكثر ما يأكله الفقراء في بلادنا تبعا للخبز والأغنياء يأكلونه تبعا لنحو الارز وقلما يأكلونه تبعا للخبز، وأنا مشغوف به مذ أنا يافع فكثيرا ما آكله تبعا واستقلالا، وأما الزيت فلم أر في أهل بغداد من اصطبغ منه وشذ من أكل منهم طعاما هو فيه وأكثروا به يعجب من يأكله ومنشأ ذلك قلة وجوده عندهم وعدم الفهم له فتعافى نفوسهم. وقد كنت قديما تعافى نفسي وتدرى ألفتة والجر لله تعالى، فقد كان صلى الله عليه وسلم يأكله. وصح 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 الترمذي في الاطعمة عن عمر رضی الله تعالى عنه مرفوعا « كلوا 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 الصفر اوى للعسل ولا فرق في ذلك بين الأكل والادهان فان الادهان به قد يضر كالأكل، قال ابن القيم : الدهن في البلاد الحارة كالجزاز من أسباب حفظ الصحة وإصلاح البدن وهو كالضروري 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 ومثاعا للآكلين وهو محمول على التفسير •
 ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ بيان للنعم الواصلة إليهم من جهة الحيوان إثر بيان النعم الفائضة من جهة الماء والنبات وقد بين أنها مع كونها في نفسها نعمة ينتفعون بها على وجوه شتى عبرة لا بد من أن

يعتبروا 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 : ﴿ نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ تفصيل لما فيها من واقع العبرة . ومافي بطونها عبارة إما عن الألبان فمن تبعية والمراد بالبطون الأجواف فإن اللبن في الضروع أو عن العلف الذي يتكون منه اللبن فمن ابتدائية والبطون على حقيقتها . وأياما كان نضمير (بطونها) للأنعام باعتبار نسبة اللبعض إلى الكل لاللائث منها على الاستخدام لأن عموم ما بعده يأباه ، وقرئ بفتح النون وبالتاء أى تسقيكم الأنعام .

﴿ وَأَنْتُمْ فِيهَا مَنَّافِعُ كَثِيرَةٌ ﴾ غير ما ذكر من أصوافها وأشعارها وأوبارها ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ الظاهر أن الأكل على معناه الحقيقي ومن تبعية لأن من أجزاء الأنعام مالا يؤكل . وتقديم المعمول للفاصلة أو للحصر الإضافي بالنسبة إلى الحميم ونحوها أو الحصر باعتبار مافي (تأكلون) من الدلالة على العادة المستمرة . وكان هذا بيان لانتفاعهم بأعيانها وما قبله بيان لانتفاعهم بمراقفها وما يحصل منها . ويجوز عندي ولم أر من صرح به أن يكون الأكل مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا كما سمعت قبل أى ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ في البر والبحر بأنفسكم وأثقالكم . وضمير (عليها) للأنعام باعتبار نسبة اللبعض إلى الكل أيضا . ويجوز أن يكون لها باعتبار أن المراد بها الأبل على سبيل الاستخدام لأنها هي المحمول عليها عندهم والمناسبة للفلك فانها سفائن البر قال ذو الرمة في صيدحه :

• سفينة بر تحت خدى زمامها • وهذا مما لا بأس به . وأما حمل الأنعام من أول الأمر على الأبل فلا يناسب مقام الامتنان ولا سياق الكلام ، وفي الجمع بينهما وبين الفلك في إيقاع الحمل عليها مبالغة في تحملها للحمل ، قيل : وهذا هو الداعي إلى تأخير هذه المنفعة مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلقة بعينها ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ شروع في بيان إهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدد سبحانه من النعم وما حاقهم من زوالها وفي ذلك تخويف لقريش .

وتقديم قصة نوح عليه السلام على سائر القصص مما لا يخفى وجهه ، وفي إيرادها إثر قوله تعالى (وعليها وعلى الفلك تحمّلون) من حسن الموقع مالا يوصف ، وتصديرها بالقسم لظهور حال الاعتناء بمضمونها ، والكلام في نسب نوح عليه السلام وكية لبثه في قومه ونحو ذلك قد مر ، والأصح أنه عليه السلام لم تكن رسالته عامة بل أرسل إلى قوم مخصوصين ﴿ فَقَالَ ﴾ متعظفا عليهم ومستميلا لهم إلى الحق ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ أى اعبدوه وحده كما يفصح عنه قوله تعالى في سورة هود (الأتعبدوا الا الله) وترك التقييد به للايدان بأنها هي العبادة فقط وأما العبادة مع الاشراف فليست من العبادة في شئ ، رأسا ، وقوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ استئناف مسوق لتعميل العبادة المأمور بها أو لتعميل الامر بها ، و(غيره) بالرفع صفة لإله باعتبار محله الذي هو الرفع على أنه فاعل - بلكم - أو مبتدأ خبره (لكم) أو محذوف و(لكم) للتخصيص والتبيين أى مالكم في الوجود اله غيره تعالى . وقرئ (غيره) بالجر اعتبارا للفظ (إله) ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ الهمة لانكار الواقع واستباحه والفاء للعطف على . قدر يقتضيه المقام أى أتعرفون ذلك أى مضمون قوله تعالى (مالكم من اله

غيره) فلا تتقون عذابه تعالى الذى يستوجبه ما أنتم عليه من ترك عبادته سبحانه وحده وإشراككم 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 الأمرين فالمبالغة حينئذ في الكمية وفي الأول في الكيفية ، وتقدير مفعول (تتقون) حسبا أشرفنا إليه أولى من تقدير بعضهم إياه زوال النعم ولأنسلم أن المقام يقتضيه كالأينفى ﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ ﴾ أى الاشراف ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ﴾ وصف الملا بالكفر مع اشتراك الكل فيه للايدان بكامل عراقتهم وشدة شكيمتهم فيه ، وليس المراد من ذلك الاذمهم دون التمييز عن اشراف آخرين آمنوا به عليه السلام إذ لم يؤمن به أحد من اشرافهم كما يفصح عنه قول : (ما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا) وقال الخفاجى : يصح أن يكون الوصف بذلك للتمييز وإن لم يؤمن بعض اشرافهم وقت التكلم بهذا الكلام لأن من اهله عايه السلام المتبعين له اشرافا ، وأما قول (ما نراك) الخ فعلى زعمهم أولقطة المتبعين له من الاشراف ، وأياما كان المعنى فقال الملا لعوامهم ﴿ 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 يَتَفَضَّلَ 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 المل وجه فكأنه قيل : يريد كمال الفضل عايكم ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً ﴾ بيان لعدم رسالة البشر على الاطلاق على زعمهم الفاسد بعد تحقيق بشريته عليه السلام أى ولو شاء الله تعالى ارسال الرسول لأرسل رسلا من الملائكة ، وإنما قيل (لأنزل) لأن ارسال الملائكة لا يكون الا بطريق الانزال فمفعول المشيئة مطلق 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 لأنزل ملائكة يبلغوننا ذلك عنه عز وجل وكان هذا منهم طعن فى قوله عليه السلام لهم (اعبدوا الله) وكذا قوله تعالى ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ﴾ ٢٤ 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 آبائنا الماضين قبل بعثته عليه السلام ، وقد مر المضاف لأن عدم السماع بكلام نوح المذكور لا يصلح للرد فان السماع بمثله كاف للقبول ، وقيل : اشارة إلى نفس هذا الكلام مع قطع النظر عن المشخصات فلا حاجة إلى تقدير المضاف وهو كلام وجيه ، ثم ان قولهم هذا إما لكونهم وآبائهم فى فترة واما لفرط غلوهم فى التكذيب والعناد وانهما كهم فى النغى والفساد ، وأياما كان ينبغى أن يكون هو الصادر عنهم فى مبادئ دعوته عليه السلام كما ينبى عنه الفاء الظاهرة فى التعقيب فى قوله تعالى (فقال الملا) الخ • وقيل : (هذا) اشارة إلى نوح عليه السلام على معنى ما سمعنا بنجر نبوته ، وقيل : إلى اسمه وهو لفظ نوح (٢ - ٤ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

والمعنى لو كان نبيا لكان له ذكر في آياتنا الأولى ، وعلى هذين القولين يكون قولهم المذكور من متأخري قومه المولودين بعد بعثته بمدة طويلة فيكون المراد من آياتهم الأولى من مضى قبلهم في زمنه عليه الصلاة والسلام ، وصدور ذلك عنهم في أواخر أمره عليه السلام وقيل : بعدم مضى آياتهم ولا يلزم أن يكون في الأواخر ، وعاليهما أيضا يكون قولهم ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا مَا هُوَ ﴾ (الْأَرْجُلُ بِهِ جَنَّةٌ) أي جنون أو جن يخلبونه ولذلك يقول ما يقول ﴿ فَتَرَبَّصُوا بِهِ ﴾ فاحتملوه واصبروا وعاليه وانتظروا ﴿ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ (٢٥) لعله يفيد ما هو فيه محمولا على تراخي أحوالهم في المكابرة والعناد واضرابهم عما وصفوه عليه السلام به من البشرية وإرادة التفضل إلى وصفه بما ترى وهم يعرفون أنه عليه السلام أرجح الناس عملا وأرزانهم قولا ، وهو على ما تقدم محمول على تناقض مقالاتهم الفاسدة قائلهم الله تعالى أني يؤفكون ﴿ قَالَ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل : فإذا قال عليه السلام بعد ما سمع منهم هذه الإباطيل ؟ فقيل : قال لما رآهم قد أصروا على ما هم فيه وتمادوا على الضلال حتى يشس من إيمانهم بالسكينة وقد أوحى إليه (أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ باهلاكم بالمرة بناء على أنه حكاية اجمالية لقوله عليه السلام (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) الخ ، والباء في قوله تعالى ﴿ بِمَا كَذَّبْتُمْ ﴾ (٢٦) للسببية أو للبدل وما مصدرية أي بسبب تكذيبهم إياي أو ببدل تكذيبهم ، وجوز أن تكون الباء آلية وما موصولة أي انصرتني بالذي كذبوني به وهو العذاب الذي وعدتهم إياه ضمن قولي (إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وحاصله انصرتني بانجاز ذلك ، ولا يخفى ما في حذف مثل هذا العائد من الكلام . وقرأ أبو جعفر . وابن محيصن (رب) بضم الباء ولا يخفى وجهه ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ ﴾ عقيب ذلك ، وقيل : بسبب ذلك ﴿ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ ﴾ (أن) مفسرة لما في الوحي من معنى القول ﴿ بَاعْمِنَّا ﴾ ملتبسا بمزيد حفظنا ورعايتنا لك من التعدي أو من الزيغ في الصنع ﴿ وَوَحَيْنَا ﴾ وأمرنا وتعليمنا لكيفية صنعها ، والفاء في قوله تعالى ﴿ فَأَازَا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ لترتيب مضمون ما بعدها على اتمام صنع الفلك ، والمراد بالأمر العذاب كما في قوله تعالى (لا عاصم اليوم من أمر الله) فهو واحد الامور لا الامر بالركوب فهو واحد الاوامر كما قيل ، والمراد بمجيئه كمال اقترابه أو ابتداء ظهوره أي إذا جاء اثر تمام الفلك عذابنا ، وقوله سبحانه ﴿ وَفَارَّ التَّنُّورُ ﴾ 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 في مكانه فقيل كان في مسجد الكوفة أي في موضعه عن يمين الداخل من باب كعدة اليوم ، وقيل : كان في عين وردة من الشام ، وقيل : بالجزيرة قريبا من الموصل ، وقيل : التنور وجه الارض ، وقيل : فار التنور مثل كحى الوطيس ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر (فار التنور) بطلع الفجر فقيل : معناه إن فوران التنور كان عند طلوع الفجر وفيه بعد ، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم لك .

﴿ فَاسْلُكْ فِيهَا ﴾ أي أدخل فيها يقال سلك فيه أي دخل فيه وسلكه فيه أي أدخله فيه ، ومنه قوله تعالى (ما سلككم في سقر) ﴿ مِنْ كُلِّ ﴾ أي من كل أمة ﴿ زَوْجَيْنِ ﴾ أي فردين مزدوجين كما يعرب عنه قوله تعالى

(اثنین) فانه ظاهر في الفردين دون الجمعین *

وقرأ أكثر القراء من (كل زوجين) بالاضافة على أن المفعول (اثنین) أى اسلك من كل أمى الذكر والائى واحدين مزدوجين كجمل وناقة وحصان 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 البغضال ملحقه فى عدم الحمل بهذا الجنس لأنه يحصل بالتوالد من نوعين فالحمل منهما معن عن الحمل منه إذا كان الحمل لثلاً ينقطع النوع كما هو الظاهر فيحتاج إلى خالق 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 فرار التنور الذى نيط به الأمر التعميق اعتناء بشأن الأمور به أو على أن ذلك هو الأمر السابق بعينه لكن لما كان الأمر التعليق قبل تحقق المعلق به فى حق إيجاب الأمور به بمنزلة العدم جعل كأنه إنما حدث عند تحققه فحكى على صورة التنجيز (وأهلك) قيل عطف على (اثنین) 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 بعضاً ، وعلى هذا يكون قوله تعالى (إلا من سبق عليه القول منهم) استثناء منقطعاً ، واختار بعضهم حمل الأهل على المشهور وإرادة أمر أنه وبني منه كما فى سورة هود وحينئذ يكون الاستثناء متصلاً كما كان هناك ، وعدم ذكر من آمن للاكتفاء بالتصريح به تمت مع دلالة ما فى الاستثناء وكذا ما بعده على أنه ينبغى ادخاله ، وتأخير الأمر بادخال الأهل على التقديرين عما ذكر من ادخال الأزواج لأن ادخال الأزواج يحتاج إلى مزاولة 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 القول بالاهلاك ، والمراد بسبق ذلك تحققه فى الازل أو كتابة ما يدل عليه فى اللوح المحفوظ قبل أن تخاق الدنيا ، وجيء بعلى لكون السابق ضاراً كما جىء باللام فى قوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) لكون السابق نافعا (وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا) أى لا تكلمنى فيهم بشفاعه وانجاء لهم من الفرق ونحوه ، وإذا كان المراد بهم من سبق عليه القول فالأظهار فى مقام الاضمار لا يخفى وجهه (إِنَّهُمْ مُعْرَقُونَ ۚ ۲۷) تعليل للنهى أو لما ينبى عنه من عدم قبول الشفاعه لهم أى أنهم مقضى عليهم بالاغراق لا محالة لظلمهم بالاشراك وسائر المعاصى ومن هذا شأنه لا ينبغى أن يشفع له أو يشفع فيه وكيف ينبغى ذلك وهلاكه من النعم التى يؤمر بالحمد عليها كما يؤذن به قوله تعالى (فَأَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ) من أهلك وأتباعك (عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۚ 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 ينبغى المسرة بمصيبة

أحد ولو عدوا من حيث كونها مصيبة له بل لما تضمنته من السلامة من ضرره أو تطهير الأرض من وسخ شركه وإضلاله •

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْحَمْدَ هُنَا رَدِيْفُ الشُّكْرِ فَذَا خَصَّ بِالنِّعْمَةِ الْوَاصِلَةَ إِلَى الشَّاكِرِ لَا يَصِحُّ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِالمُصِيبَةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُصِيبَةٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ ، وَفِي أَمْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْحَمْدِ عَلَى نَجَاةِ أَتْبَاعِهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ نِعْمَةٌ عَلَيْهِ أَيْضًا هـ

(وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي) فِي الْفَلَكَ (مُنْزَلًا) أَيْ أَنْزَالًا أَوْ مَوْضِعَ أَنْزَالٍ (مُبَارَكًا) بِتَسْبِيبِ لِمَزِيدِ الْخَيْرِ فِي الدَّارَيْنِ (وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ٢٩) أَيْ مِنْ يَطْلُقُ عَلَيْهِ ذَلِكَ ، وَالدُّعَاءُ بِذَلِكَ إِذَا كَانَ بَعْدَ الدُّخُولِ فَالْمُرَادُ إِدَامَةُ ذَلِكَ الْأَنْزَالِ وَلَعَلَّ الْمَقْصُودَ إِدَامَةَ الْبَرَكَةِ ، وَجَوْزَانُ يَكُونُ دُعَاءً بِالتَّوْفِيقِ لِلنُّزُولِ فِي أَمْوَاجِ الْمَنَازِلِ لِأَنَّهَا وَاسِعَةٌ ، وَإِنْ كَانَ قَبْلَ الدُّخُولِ فَالْأَمْرُ وَاضِحٌ . وَرَوَى جَمَاعَةٌ عَنْ مُجَاهِدٍ أَنَّ هَذَا دُعَاءُ أَمْرِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ يَقُولُهُ عِنْدَ النَّزُولِ مِنَ السَّفِينَةِ فَالْمَعْنَى رَبِّ أَنْزِلْنِي مِنْهَا فِي الْأَرْضِ مِنْزَلًا نَخِ ، وَأَخَذَ مِنْهُ قَتَادَةُ نَدْبًا أَنْ يَقُولُ رَاكِبِ السَّفِينَةِ عِنْدَ النَّزُولِ مِنْهَا (رَبِّ أَنْزِلْنِي) نَخِ ، وَاسْتَظْهَرَ بَعْضُهُمُ الْأَوَّلَ إِذِ الْعَطْفُ ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْقَوْلَيْنِ وَقْتُ السُّتُوَاءِ ، وَأَعَادَ (قُلْ) لَتَعْدُدَ الدُّعَاءَ ، وَالْأَوَّلُ مُتَضَمِّنٌ دَفْعَ مُضْرَةٍ وَلِذَا قَدَّمَ وَهَذَا لِيَجْلِبَ مَنْفَعَةٌ هـ

وَأَمْرُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَشْفَعَ دُعَاءَهُ مَا يَطَابِقُهُ مِنْ ثَنَائِهِ عَزَّ وَجَلَّ تَوْسِلًا بِهِ إِلَى الْجَابَةِ فَإِنَّ الثَّنَاءَ عَلَى الْمُحْسِنِ يَكُونُ مُسْتَدْعِيًا لِإِحْسَانِهِ . وَقَدْ قَالُوا : الثَّنَاءُ عَلَى الْكَرِيمِ يَغْنَى عَنْ سُؤَالِهِ ، وَإِفْرَادُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْأَمْرِ مَعَ شَرَكَةِ الْكُلِّ فِي السُّتُوَاءِ لِأَنَّ ظَهْرَ فَضْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَّهُ لَا يَلِيقُ غَيْرُهُ مِنْهُمْ لِلْقُرْبِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْفَوْزِ بِعِزِّ الْحُضُورِ فِي مَقَامِ الْإِحْسَانِ مَعَ الْإِيْمَانِ إِلَى كِبَرِيَّاتِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَنَّهُ سَبَّحَانَهُ لَا يَخَاطَبُ كُلُّ أَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ وَالْأَشْعَارُ بِأَنَّ فِي دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَثَنَاتَهُ مَسْدُوحَةٌ عَمَّا عَدَاهُ هـ

وَقَرَأَ أَبُو بَكْرٍ . وَالْمُفَضَّلُ . وَأَبُو حَيَّوَةَ . وَابْنُ أَبِي عِبْلَةَ . وَأَبَانُ (مَنْزِلًا) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَفَتْحِ الزَّايِ أَيْ مَكَانَ نَزُولٍ . وَقَرَأَ أَبُو بَكْرٍ عَنْ عَاصِمِ (مَنْزِلًا) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكَسْرِ الزَّايِ . قَالَ أَبُو عَلِيٍّ : يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمَنْزِلُ عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ مَصْدَرًا وَأَنْ يَكُونَ مَوْضِعَ نَزُولٍ (إِنَّ فِي ذَلِكَ) الَّذِي ذَكَرْنَا فَعَلَّ بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبِقَوْمِهِ (لآيَاتٍ) جَلِيلَةٍ يَسْتَدَلُّ بِهَا أَوْلَا الْأَبْصَارِ وَيَعْتَبِرُ ذَوُو الْأَعْيُنِ (وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ ٣٠) إِنْ مَخْفَفَةٌ مِنْ إِنْ وَاللَّامُ فَارِقَةٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ إِنْ النَّافِيَةِ وَابْتِئَاتُ إِنْ نَافِيَةٌ وَاللَّامُ بِمَعْنَى إِلَّا وَالجُمْلَةُ حَالِيَةٌ أَيْ وَإِنْ الشَّأْنُ كِنَا مَصِيبِينَ قَوْمِ نُوحٍ بِيَلَاءٍ عَظِيمٍ وَعِقَابٍ شَدِيدٍ أَوْ مُخْتَبَرِينَ بِهَذِهِ الْآيَاتِ عِبَادِنَا لِنَنْظُرَ مِنْ يَعْتَبِرُ وَيَتَذَكَّرُ ، وَالْمُرَادُ مَعَامِلِينَ مَعَامِلَةَ الْمُخْتَبَرِ وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى : (وَاقْتَدِرْ كُنَّاهَا آيَةً فَهَلْ مَدَّكَ) (ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ) أَيْ مِنْ بَعْدِ إِهْلَاكِ قَوْمِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ (قَرْنَا . آخِرِينَ ٣١) هُمُ عَادٌ أَوْ ثَمُودٌ (فَارْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ) هُوَ هُودٌ أَوْ صَالِحٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَأْثُورُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَكْثَرُ الْمُفَسِّرِينَ ، وَأَيْدٍ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنْ هُودٍ (وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خَلْفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ) وَبِمَجِيءِ قِصَّةِ هَادٍ بَعْدَ قِصَّةِ قَوْمِ نُوحٍ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ وَسُورَةِ هُودٍ وَغَيْرِهِمَا ، وَاخْتَارَ أَبُو سَلِيمَانَ الدَّمَشْقِيُّ . وَالطَّبْرِيُّ الثَّانِيَّ وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِذِكْرِ الصِّحْحَةِ آخِرِ الْقِصَّةِ وَالْمَعْرُوفِ أَنَّ قَوْمَ صَالِحٍ هُمُ الْمَهْلُكُونَ بِهَا دُونَ قَوْمِ هُودٍ ، وَسَيَأْتِي الْجَوَابُ عَنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ، وَجَعَلَ الْقُرْنُ ظَرْفًا لِلرَّسَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ

في أمة) لا غاية له كما في قوله تعالى (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه) للايذان من أول الامر أن من أرسل إليهم لم يأتهم من غير مكانهم بل إنما نشأ فيما بين أظهرهم ، و(أن) في قوله تعالى (أن اعبدوا الله) مفسرة لتضمن الإرسال معنى القول أي قلنا لهم على لسان الرسول اعبدوا الله ، وجوز كونها مصدرية ولا مانع من وصلها بفعل الامر وقبلها جار مقدر أي أرسلنا فيهم رسولا بأن اعبدوا الله وحده (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَوْلَا تَتَّقُونَ ۚ) الكلام فيه كالسلام في نظيره المار في قصة نوح عليه السلام (وَقَالَ الْمَلَأُ) أي الأشراف (من قومه) بيان لهم ، وقوله تعالى (الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا الْآخِرَةَ) أي بقاء ما فيها من الحساب والثواب والعقاب أو بالمعاد أو بالحياة الثانية صفة للملأ جى . بها ذمهم وتنبيها على غلوهم في الكفر ، ويجوز أن تكون للتمييز إن كان في ذلك القرن من آمن من الأشراف ، وتقديم (من قومه) هنا على الصفة مع تأخيرها في القصة السابقة لئلا يطول الفصل بين البيان والمبين لو جى . به بعد الصفة وما في حيزها مما تعلق بالصلة مع ما في ذلك من توهم تعلقه بالدينيا أو يفصل بين المعطوف والمعطوف عليه لو جى . به بعد الوصف وقبل العطف كذا قيل .

وتعقب بأنه لا حاجة إلى ارتكاب جعل (الذين) صفة للملأ وإبداء نكتة للتقديم المذكور مع ظهور جواز جعله صفة لقومه . ورد بأن الداعي لارتكابه عطف قوله تعالى (وَأَتْرَفَانَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) أي نعمناهم ووسعنا عليهم فيها على الصلة فيكون صفة معنى الموصوف بالموصول والمتعارف إنما هو وصف الأشراف بالمترفين دون غيرهم وكذا الحال إذا لم يعطف وجعل حالا من ضمير (كذبوا) وأنت تعلم أنا لا نسلم أن المتعارف إنما هو وصف الأشراف بالمترفين ولئن سلمنا فوصفهم بذلك قد يبقى مع جعل الموصول صفة لقومه بأن يجعل جملة (أترفانهم) حالا من (الملأ) بدون تقدير قداً وتقديرها أي قال الملأ في حق رسول الله (مَا مَدَدَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَكُم) الخ في حال إحساننا عليهم •

نعم الظاهر لفظا عطف جملة (أترفانهم) على جملة الصلة ، والأبغ معنى جعلها حالا من الضمير لفادته الإساءة إلى من أحسن وهو أقوى في الذم ، وجى . بالواو العاطفة في (وقال الملأ) هنا ولم يجأ بها بل جى . بالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا في موضع آخر لأن مانحن فيه حكاية لتفاوت ما بين المقالتين أعنى مقالة المرسل ومقالة المرسل إليهم لا حكاية المقابلة لأن المرسل إليهم قالوا ما قالوا بعضهم لبعض وظاهر إباء ذلك الاستئناف وأما هنالك فيحق الاستئناف لأنه في حكاية المقابلة بين المرسل والمرسل إليهم واستدعاء مقام المخاطبة ذلك بين كذا في الكشف ، ولا يحسم مادة السؤال إذ يقال معه : لم حكى هنالك المقابلة وهنا التفاوت بين المقالتين ولم يعكس ؟ ومثل هذا يرد على من علل الذكر هنا والترك هناك بالتفنن بأن يقال : إنه لو عكس بأن ترك هنا وذكر هناك لحصل التفنن أيضا ، وأنا لم يظهر لي السرف في ذلك ، وأما الإتيان بالواو هنا والفاء في (فقال الملأ) في قصة نوح عليه السلام فقد قيل : لعله لأن كلام الملأ هنا لم يتصل بكلام رسولهم بخلاف كلام قوم نوح عليه السلام والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

ولا يخفى ما في قولهم (ما هذا) الخ من المبالغة في توهم بين أمر الرسول عليه السلام وتوهمه قائلهم الله

ما أجمعهم ، وقوله تعالى ﴿ يَا كُلُّ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ٣٣ ﴾ تقرير للمماثلة ، والظاهر أن (ما) الثانية موصولة والعاثد 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 تحتج إلى عائد وإن كانت موصولة فالعائد المحذوف ضمير منصوب على المفعولية متصل بالفعل والتقدير بما تشربون اه ، وهذا تخريج 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 •

﴿ وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشْرًا مِثْلَكُمْ ﴾ فيما ذكر من الأحوال والصفات أي إن امتثلتم بأوامره ﴿ إِنكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ٣٤ ﴾ عقولكم ومغبونون في آرائكم حيث أذلتهم أنفسكم ، واللام موطئة للقسم وجلة (إنكم لخاسرون) جواب القسم ، و (إذا) فيما أميل إليه ظرفية متعلقة بما تدل عليه النسبة بين المبتدأ والخبر من الثبوت أو بالخبر واللام لا تمنع عن العمل في مثل ذلك ، وجواب الشرط محذوف دل عليه المذكور •

قال أبو حيان : ولو كان هذا هو الجواب للزمت الفاء فيه بأن يقال : فانكم الخ بل لو كان بالفاء 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 يدعوا إليه سوى ظن وجوب اتباع المشهور وأن الحق في أمثال هذه المقامات منحصر فيما عليه الجمهور ، وفي همع الهوامع وكذا في الاتقان للجلال السيوطي

في هذا البحث ما ينفعك مراجعته فراجعه ﴿ أَيْعِدُّكُمْ ﴾ استئناف مسوق لتقرير ما قبله من زجرهم عن اتباعه عليه السلام بانكار وقوع ما يدعونه للإيمان به واستبعاده ، وقوله تعالى ﴿ أَنكُمْ ﴾ على تقدير حرف الجراى بانكم ، ويجوز أن لا يقدر نحو وعدتك الخير ﴿ إِذَا مِتُّ ﴾ بكسر الميم من مات يمات ، وقرئ بضمها من

مات يموت ﴿ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا ﴾ أي وكان بعض أجزائكم من اللحم ونظائره ترابا وبعضها عظاما نخرة مجردة عن اللحوم والأعصاب ، وتقديم التراب لعراقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية أو وكان

متقدموكم ترابا صرفا ومتأخروكم عظاما ، وقوله تعالى ﴿ أَنكُمْ ﴾ 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 متم وكنتم ترابا •

واختار هذا الأعراب الفراء . والجرمي . والمبرد ، ولا يلزم من ذلك كون الإخراج وقت الموت كما لا يخفى خلافا لما توهمه أبو نزار الملقب بملك النحاة . وردة السخاوي ونقله عنه الجلال السيوطي في الأشباه والمنقول عن سيبويه أن (أنكم) بدل من (أنكم) الأول وفيه معنى التأكيد وخبر أن الأولى محذوف لدلالة خبر الثانية عليه أي أبعادكم أنكم تبعثون إذا متم 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 يأبى البدل لكونه من غير مستقل إذ لم يذكر خبر أن الأولى *
 وذهب الاخفش 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 عاملاً في إذا ، وبعضهم يحكى عن الاخفش أنه يجعل (أنكم مخرجون) فاعلاً باذا كما يجعل الخروج في قولك : يوم الجمعة الخروج فاعلاً بيوم على معنى يستقر الخروج يوم الجمعة *

وجوز بعضهم ان يكون (أنكم مخرجون) مبتدأ و (إذا متم) خبراً على معنى إخراجكم إذا متم وتجعل الجملة خبر أن الأولى ، قال في البحر : وهذا تخريج سهل لا تكلف فيه ونسبه السخاوى في سفر السعادة إلى المبرد ، والذي يقتضيه جزالة النظم الكريم ما ذكرناه عن الفراء ومن معه . وفي قراءة عبدالله (أيعدكم إذا متم) باسقاط (أنكم) الأولى ((هيئات)) اسم لبعده وهو في الأصل اسم صوت وفاعله مستتر فيه يرجع للتصديق أو الصحة أو الوقوع أو نحو ذلك مما يفهمه السياق فكأنه قيل بعد التصديق أو الصحة أو الوقوع ، وقوله تعالى ((هيئات)) تكرير لتأكيد البعد ، والغالب في هذه الكلمة مجيئها مكررة وجاءت غير مكررة في قول جرير :

ه هيئات خل بالعقيق نواصله ه وقوله سبحانه ((لما تواعدون ٣٦)) بيان لمرجع ذلك الضمير فاللام متعلقة بمقدر كما في سقيا له أى التصديق أو الوقوع المنتصف بالبعد كائن لما تواعدون ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق بالضمير الراجع إلى المصدر كما في قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم

فان أعمال ضمير المصدر وإن ذهب إليه الكوفيون نادر جداً لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى ، وقيل : لم يثبت والبيت قابل للتأويل وهذا كله مع كون الضمير بارزاً فما ظنك إذا كان مستترا ، والقول بأن الفاعل محذوف وليس بضمير مستتر وهو مصدر كالوقوع والتصديق والجار متعلق به مما لا ينبغي أن يلتفت إليه أصلاً لاسيما إذا كان ذلك المصدر المحذوف معرفاً كما لا يخفى ، ويجوز أن يكون الفاعل ضمير البعد واللام للبيان كأنه قيل ، فعل البعد ووقع ثم قيل لماذا ؟ فقيل : لما تواعدون ، وقيل : فاعل (هيئات) ما تواعدون واللام سيف خطيب ، وأيد بقراءة ابن أبي عبلة (هيئات هيئات ما تواعدن) بغير لام . ورد بأنها لم تعهد زيادتها في الفاعل ، وقيل : هيئات بمعنى البعد وهو مبتدأ ، بنى اعتباراً لأصله خبره (لما تواعدون) أى البعد كائن لما تواعدون ونسب هذا التفسير للزجاج *

وتعقبه في البحر بأنه ينبغي أن يكون تفسير معنى لا تفسير إعراب لأنه لم تثبت مصدرية (هيئات) *
 وقرا هرون عن أبي عمرو (هيئاتا هيئاتا) بفتحهما منوتين للتذكير كما في سائر أسماء الأفعال إذا نوت فمواسم فعل نكرة ، وقيل : هو على هذه القراءة اسم متمكن منصوب على المصدرية . وقرا أبو حنيفة . والأحر بالضم والتنوين ، قال صاحب اللوامح : يحتمل على هذا أن تكون (هيئات) اسماً متمكناً مرتفعاً بالابتداء و (لما تواعدون) خبره والتكرار للتأكيد ، ويحتمل أن يكون اسماً للفعل والضم للبناء مثل حوب في زجر الأبل لكنه

نون لكونه نكرة اهـ ، وقيل : هو اسم متمكن مرفوع على الفاعلية أى وقع بعد ، وعن سيبويه أنها جمع كبيضات ، وأخذ بعضهم منه تساوى مفرديهما في الزنة فقال مفردهما هيهة كبيضة . وفي رواية عن أبي حيوة أنه ضمهما من غير تنوين تشبيها لهما بقبل وبعد في ذلك . وقرأ أبو جعفر . وشيبة بالكسر فيهما من غير تنوين ، وروى هذا عن عيسى وهو لغة في تيم . وأسد . وعنه أيضا وعن خالد بن الياس أنهما قرأ بكسرهما والتنوين •

وقرأ خارجة بن مصعب عن أبي عمرو . والاعرج . وعيسى أيضا بالاسكان فيهما ، فمنهم من يبقى التاء ويقف عليها كما في مسلمات ، ومنهم من يبدلها هاء تشبيها بتاء التأنيث ويقف على الهاء ، وقيل : الوقف على الهاء لا تباع الرسم ، والذي يفهم من مجمع البيان أن (هيهات) بالفتح تكتب بالهاء كارطاة وأصلها هيهة كزلزلة قلبت الياء الثانية ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها و كذا هيهات بالرفع والتنوين ، وهى على هذا اسم معرب مفرد ، وهى اعتبرت جمعا كتبت بالتاء وذلك إذا كانت مكسورة منونة أو غير منونة ونقل ذلك عن ابن جنى • وقرأ (أيها) بابدال 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 لشرح التسهيل وغيره (**إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا**) أصله **إِنْ الحَيَاةُ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا** ثم وضع الضمير موضع الحياة لأن الخبر يدل عليها ويبينها فالضمير عائد على متأخر وعوده كذلك جائز في صور ، منها إذا فسر بالخبر كما هنا كذا قالوا . واعترض بأن الخبر موصوف فلاحظ الصفة في ضميره كما هو المشهور في الضمير الراجع إلى موصوف وحينئذ يصير التقدير **إِنْ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا** 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 : **لَا حَيَاةَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا** ومن ذلك يعلم خطأ من قال : إنه كشعري شعري ، ومن هذا القبيل على رأى قولهم : **هِيَ العَرَبُ تَقُولُ مَا شَاءَتْ ، وَقَوْلُهُ :**

هِيَ النَفْسُ مَا حَمَلَتْهَا تَحْمَلُ وَلَدَهُرَ أَيَّامِ تَجُورٍ وَتَعْدَلُ

وفي الكشف ايمس المعنى النفس النفس لأنه لا يصلح الثاني حينئذ تفسيرا والجملة بعدها بيانا بل الضمير راجع إلى معهود ذهنى أشير إليه ثم أخبر بما بعده كما في هذا أخوك انتهى فتأمل ولا تغفل . وقوله تعالى (**نَمُوتُ وَنَحْيَا**) 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 بِمَبْعُوثِينَ ۝ ۳۷**) وقيل : أرادوا بالموت العدم السابق على الوجود أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم فإن بقاء الأولاد فى حكم حياة الآباء ولا يخفى بعده ، ومثله على ما قبل وأنا لا أراه كذلك أن القوم كانوا قائلين بالتناسخ فحياتهم بتعلق النفس التى فارقت أبدانهم بأبدان آخر عنصرية تنقلت فى الاطوار حتى استعدت لأن تتعلق بها تلك النفس الممارسة فزيد مثلا إذا مات تتعلق نفسه ببدن آخر قد استعد فى اللحم للتلحق ثم يولد فإذا مات أيضا تتعلق نفسه ببدن آخر كذلك وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وهذا مذهب لبعض

التناسخية وهم مليون ونحليون ، ويمكن أن يقال : إن هذا على حد قوله تعالى لعيسى عليه السلام (إني متوفيك ورافعك إلى) على قول فان العطف فيه بالواو وهي لا تقتضى الترتيب فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت ويحتمل أنهم قالوا نحيا ونموت إلا أنه لما حكي عنهم قيل (نموت ونحيا) ليكون أوفق بقوله تعالى (إن هي إلا حياتنا الدنيا) ثم المراد بقولهم (وما نحن) الخ استمرار النفي وتأكيده ﴿ إن هو ﴾ أى ما هو ﴿ إلا رجل افترى على الله كذبا ﴾ فيما يدعيه من ارساله تعالى إياه وفيما يعدنا من أن الله تعالى يبعثنا ﴿ وما نحن له بمؤمنين ۳۸ ﴾ بمصدقين فيما يقوله ، والمراد أيضا استمرار النفي وتأكيده ﴿ قال ﴾ أى رسولهم عند يأسه من إيمانهم بعد ما سلك في دعوتهم كل مسلك متضرعا إلى الله عز وجل ﴿ رب انصرنى ﴾ عليهم وانتقم لى منهم ﴿ بما كذبون ۳۹ ﴾ أى بسبب تكذيبهم اباى وإصرارهم عليه أو بدل تكذيبهم ، ويجوز أن تكون الباء آية وما موصولة كما مر فى قصة نوح عليه السلام ﴿ قال ﴾ تعالى إجابة لدعائه وعدة بما طلب ﴿ عما قليل ﴾ أى عن زمان قليل فما صلة بين الجار والمجرور جىء بها لتأكيد معنى القلة و (قابل) صفة لزمان حذف واستغنى به عنه ومجيئه كذلك كثير ، وجوز أن تكون (ما) نكرة تامة و (قليل) بدلا منها ، وان تكون نكرة موصوفة بقابل ، و (عن) بمعنى بعد هنا وهى متعلقة بقوله تعالى ﴿ ليصبحن نادمين ۴ ﴾ وتعلقها بكل من الفعل والوصف محتمل ، وجاز ذلك مع توسع لام القسم لأن الجار كالظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع فى 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 ليصبحن الخ ، ومذهب الفراء . وأبى عبيدة أنه يجوز تقديم معمول ما فى 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 فى الدنيا ومعابنتهم له ، وقيل : بعد الموت ، وفى الواضع عن بعضهم (لتصبحن) بناء على المخاطبة فلو ذهب ذاهب إلى أن القول من الرسول إلى الكفار بعد ما أجيب دعاؤه لكان جائزا • ﴿ فأخذتهم الصيحة ﴾ 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 فى غير هذه السورة أنهم أهل كوا بريح عاتية ، وأجاب بأن جبريل عليه السلام صاح بهم من الريح كما روى فى بعض الأحاديث ، وفى ذكر كل على حدة إشارة إلى أن كلا لو انفرد لتدميرهم لكنفى ، ويجوز أن يراد بالصيحة العقوبة الهائلة والعذاب المصظم كما فى قوله :

صاح الزمان بآل برمك صيحة خروا لشدها على الأذقان

﴿ بالحق ﴾ متعلق بالآخذ أى بالأمر الثابت الذى لا مدفع له كما فى 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 الصدق الذي وعده الرسول في ضمن قوله تعالى : (عما قليل ليصبحن نادمين) ﴿جَعَلْنَاكُمْ غَنَاءَ﴾ أى كغناء السيل وهو ما يحمله من الورق والعيان البالية ويجمع على أغناء شذوذاً وقد تشدد ثاؤه كما في قول امرئ القيس :

كأن ذرى رأس المجيمر (١) غدوة من السيل والغناء فلكة مغزل

﴿فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ 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 سيدييه فيما إذا كان دعائياً كما صرح به في الدر المصون ، واللام لبيان من دعى عليه أو أخبر ببعده فهى متعلقة بمحذوف لا يبعداً، ووضع الظاهر موضع الضمير إيذاناً بأن إبعادهم لظلمهم ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أى بعد هلاكهم ﴿قُرُونًا آخَرِينَ ٤٢﴾ هم عنداً كثر المفسرين قوم صالح . وقوم لوط . وقوم شعيب وغير ذلك .

﴿وَأَتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا﴾ أى ماتت قبل أمة من الأمم المهلكة الوقت الذى عين لهلاكهم فمن سيف خطيب جى بها لتأكيد الاستغراق المستفاد من النكرة الواقعة فى سياق النفي ، وحاصل المعنى ماتت أمة من الأمم قبل مجيء أجلها ﴿وَمَا يَسْتَشْخَرُونَ ٤٣﴾ ذلك الأجل ساعة ، وضمير الجمع عائد على (أمة) باعتبار المعنى ﴿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 ﴿تَتَرَا﴾ من الموازنة وهو التابع مع فصل ومهلة على ما قاله الأصمى . واختاره الحريرى فى الدر .

وفى الصحاح الموازنة المتابعة ولا تكون الموازنة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا فهى مداركة ومثله فى القاموس ، وعن أبى على أنه قال : الموازنة أن يتبع الخبر الخبر والكتاب الكتاب فلا يكون بينهما فصل كثير ، ونقل فى البحر عن بعض أن الموازنة التابع بغير مهلة ، وقيل : هو التابع مطلقاً ، والتاء الأولى بدل من الواو كما فى تراث وتجاه وبدل 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 أرسلنا 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 . وقتادة . وأبو جعفر . وشعبة . وابن محيصن . والامام الشافعى عليه الرحمة (تترى) بالتنوين وهو

(١) من جبال بنى أسداه منه .

لغة كناية ، قال في البحر : وينبغي عند من ينون أن تكون الألف فيه للإلحاق كما في أرطى وعائى لكن ألف الإلحاق في المصادر نادرة ، وقيل : إنها لا توجد فيها .

وقال الفراء : يقال تترى في الرفع وتتر في الجر وتترا في النصب فهو مثل صبر ونصر ووزنه فعل لا فعلى ومتى قيل تترى بالألف فالفه بدل التنوين كما في صبرت صبوا عند الوقت . ورد بانه لم يسمع فيه إجراء الحركات الثلاث على الراء وعلى مدعيه الإثبات . وأيضا كتبه بالياء بأب ذلك ، وما ذكرنا من مصدرية (تترى) هو المشهور ، وقيل : هو جمع ، وقيل : اسم جمع وعلى القولين هو حال أيضا .

وقوله تعالى ﴿ كَلَّمَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولَهَا كَذَّبُوهُ ﴾ استئناف مبين للمجىء كل رسول لأمة ولما صدر عنهم عند تبليغ الرسالة ، والمراد بالمجىء إما التبليغ وإما حقيقة المجىء للإيدان بانهم كذبوه في أول الملاقاة ، وإضافة الرسول إلى الأمة مع إضافة كلهم فيما سبق إلى نون العظمة لتحقيق أن كل رسول جاء أمة الخاصة به لا أن كلهم جاؤا كل الأمم والأشعار بكال شناعة المكذبين وضلالهم حيث كذبوا الرسول المعين لهم ، وقيل : أضاف سبحانه الرسول مع الإرسال إليه عز وجل ومع المجىء إلى المرسل اليهم لأن الإرسال الذي هو مبدأ الأمر منه تعالى والمجىء الذي هو منتهاه اليهم ﴿ فَأَتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا ﴾ في الهلاك حسبما تبع بعضهم بعضا في مباشرة سببه وهو تكذيب الرسول ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ﴾ جمع أحادوثه وهو ما يتحدث به تعجبا وتلهيا كعاجيب جمع أعجوبة وهو ما يتعجب منه أى جعلناهم أحاديث يتحدث بها على سبيل التعجب والتلهي ، ولا تقال الأحادوث عند الإخفش إلا في الشر .

وجوز أن يكون جمع حديث وهو جمع شاذ يخالف للقياس كقطيع وأقاطيع ويسميه الزمخشري اسم جمع ، والمراد إنا أهلكتناهم ولم يبق إلا خبرهم ﴿ فَبَعْدًا لِّقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ اقتصر هنا على وصفهم بعدم الإيمان حسبما اقتصر على حكاية تكذيبهم إجمالا ، وأما القرون الأولون فحيث نقل عنهم ما مر من الغلو وتجاوز الحد في الكفر والعدوان وصفوا بالظلم ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا ﴾ أى بالآيات المعهودة 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 الإرسال ﴿ وَسُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴾ أى حجة واضحة أو ظاهرة للحق ، والمراد بها عند جمع العصا ، وأفرادها بالذكر مع اندراجها في الآيات لتفردا بالمزايا حتى صارت كأنها شيء آخر ، وجوز أن يراد بها الآيات والتعاطف من تعاطف المتحدين في المصدق لتغاير مدلوليها كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات وقد مر نظيره أنها أو هو من باب قولك : مررت بالرجل والنسمة المباركة حيث جرد من نفس الآيات سلطان مبين وعطف عليه مبالغة ، واللاتيان به مفردا لأنه مصدر فى الأصل أو للاتحاد فى المراد ، وعن الحسن أن المراد بالآيات التكاليف الدينية وبالسلطان المبين المعجز ، وقال أبو حيان : يجوز أن يراد بالآيات نفس المعجزات وبالسلطان المبين كيفية دلالتها لأنها وإن شاركت آيات الأنبياء عليهم السلام فى أصل الدلالة على الصدق فقد فارقتها فى قوة دلالتها على ذلك وهو كاترى ، ويمكن أن يقال : المراد بالسلطان تسلط موسى عليه السلام فى المحاوراة والاستدلال على الصانع

عز وجل وقوة الجاش والاقدام ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَآنِهِ﴾ أي اشراف قومه خصوصا بالذكر لأن ارسال بنى اسرائيل وهو ما أرسلنا عليهم السلام لأجله منوط بأرائهم، ويمكن أن يراد بالملاء قومه فقد جاء استعماله بمعنى الجماعة مطلقا ﴿فَاسْتَكْبَرُوا﴾ عن الانقياد لما أمروا به ودعوا اليه من الايمان وارسال بنى اسرائيل وترك تعذيبهم، وليست الدعوة مختصة بارسال بنى اسرائيل واطلاقهم من الأسر في سورة النازعات (اذهب إلى فرعون إنه طغى فقل هل لك إلى أن تزنى وأهديك إلى ربك فتخشى) وأيضاً فيما نحن فيه ما يدل على عدم الاختصاص ﴿وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ٤٦﴾ متكبرين أو متطاوئين بالبغى 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 (فأما ترين من البشر أحدا) ولم يثن مثل نظرا إلى كونه في حكم المصدر، ولو أفرد البشر لصح لأنه اسم جنس يطلق على الواحد وغيره، وكذلك ثنى المثل فإنه جاء مثنى في قوله تعالى (يرونهم مثلهم) ومجموعا في قوله سبحانه (ثم لا يكونوا أمثالكم) نظرا إلى أنه في تأويل الوصف إلا أن المرجح لتثنية الأول وإفراد الثاني الإشارة بالأول إلى قتلتهما وانفردتهما عن قومه مع كثرة الملاء واجتماعهم وبالتالي إلى شدة تماثلهم حتى كأنهم مع البشرين شيء واحد وهو أدل على ما عنوه •

وهذه القصص كما ترى 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 مراقب السكال ومهاوى النقصان بحيث يكون بعضها في أعلى عليين وهم المختصون بالنفوس الزكية المؤيدون بالقوة القدسية المتعلقون لصفاء جواهرهم بكل العالمين اللطيف والكاشف فيتلقون من جانب ويلقون إلى جانب ولا يعوقهم التعلق بمصالح الخلق عن التبتل إلى حضرة الحق وبعضها في أسفل سافلين وهم كائلك الجهلة الذين هم كالأنعام بل هم أضل سبيلا •

ومن العجب أنهم لم يرضوا للنبوة ببشر، وقد رضى أكثرهم للالهية بحجر فقاتلهم الله تعالى ما أجهلهم، والهمزة للانكار أي لا تؤمن لبشرين مثلنا ﴿وَقَوْمَهُمَا﴾ يعنون مسائر بنى اسرائيل ﴿لَنَا عَابِدُونَ ٤٧﴾ خادمون منقادون لنا كالعبيد في (عابدون) استعارة تبعية نظرا إلى متعارف اللغة • ونقل الخفاجي عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة، وقال أبو عبيدة: العرب تسمى كل من دان لذلك عبدا، وجوز الزمخشري الحمل على حقيقة العبادة فإن فرعون كان يدعى الالهية فادعى للناس العبادة على الحقيقة •

واعترض بأن الظاهر أن هذا القول من الملاء وهو يابى 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 يلزم 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 يقدر

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 الإلهية من ذلك ، نعم الأولى تفسير (عابدون) بخادمون وهو مما يصح اسناده إلى فرعون وملئه ، وكأنهم قصدوا بذلك التعريض بشأن الرسلين عليهما السلام وخط رتبتهما العلية عن منصب الرسالة من وجه آخر غير البشرية ، واللام في (لنا) متعلقة بعابدون قدمت عليه رعاية للفواصل ، وقيل للحصر أي لنا عابدون لا لهما ، والجملة حال من فاعل (تؤمن) مؤكدة لانكار الإيمان 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) وجهلهم بأن مناط الاصطفاء للرسالة هو السبق في حيازة النعوت العلية والملكات السنية التي يتفضل الله تعالى بها على من يشاء من خلقه ﴿ فَكَذَّبُوهُمَا ﴾ فاستمروا على تكذيبهما وأصروا واستكبروا استكباراً

(فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ٤٨) بالغرق في بحر القازم ، والتعقيب باعتبار آخر زمان التكذيب الذي استمروا عليه ، وقيل : تعقيب التكذيب بذلك بناء على أن المراد محكوم عليهم بالإهلاك ، وقيل : الفاء لمحض السببية أي فكانوا بسبب تكذيب الرسلين من المهلكين .

(وَلَقَدْ آتَيْنَا) بعد اهلاكهم وإنجاء بني إسرائيل من مملكتهم (مُوسَى الْكِتَابَ) أي التوراة وحيث كان إيتاؤه عليه السلام إياها لارشاد قومه إلى الحق كما هو شأن الكتب الإلهية جعلوا كأنهم أوتوها فقول : (لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ٤٩) أي إلى طريق الحق علما وعملا لما تضمنته من الاعتقادات والعمليات .

وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي آتينا قوم موسى وضمير (لعلمهم) عائد عليه ، وقيل أريد بموسى عليه السلام قومه كما يقال تميم وثقيف للقبيلة . وتعقب بأن المعروف في مثله إطلاق أبي 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 لبني إسرائيل وقد يستشهد على ذلك بقوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى) بناء على أن المراد بالقرون الأولى ما يعمر فرعون وقومه ومن قبلهم من المهلكين كقوم نوح وهود لا ما يخص من قبلهم من الأمم المهلكين لأن تقييد الاخبار باتيانها 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 كالأصل في الإيتاء ، وقيل لأن الكتاب نزل بالطور وهرون عليه السلام كان غائبا مع بني إسرائيل *

(وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً) 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 أي جعلنا حال ابن مريم وأمه آية أو جعلنا ابن مريم وأمه ذوى آية وأن يكون على حذف آية من الأول لدلالة الثاني عليه أو بالعكس أي جعلنا ابن مريم آية لما ظهر فيه عليه السلام من الخوارق كتكلمه في المهد بما تكلم صغيرا وإحيائه الموتى وإبرائه الأكمة والأبرص وغير ذلك كبيرا وجعلنا أمه آية بأن ولدت من غير مسيس ، وقال الحسن : إنها عليها

السلام تكلمت في صفرها أيضا حيث قالت : (هو من عند 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 .هـ . ولا يخفى ما فيه والوجه عندي ما تقدم ، والتعبير عن عيسى عليه السلام بابن مريم وعن مريم بأمة للايذان من أول الامر بحيثية كونهما آية فان نسبه عليه السلام اليها مع أن النسب إلى الآباء دالة على أن لا أب له أي جعلنا ابن مريم وحدها من غير أن يكون له أب وأمه التي ولدتها خاصة من غير مشاركة الأب آية ، وتقديمه عليه السلام لاصالته فيما ذكر من كونه آية كما قيل أن تقديم أمه في قوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) لاصالته 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 يقربها أصلا . والمسلمون لا يسلون أنها كانت معقودا عليها ليوسف ويسلمون أنها كانت خطيبته وأنه تعهدا وتعهد عيسى عليه السلام ويقولون: كان ذلك لقربته منها (وَأَوَيْنَاهُمَا) أي جعلناها يا أويان (إلى ربوة) هي ما ارتفع من الأرض دون الجبل •

واختلف في المراد بها هنا فاخرج وكيع . وابن أبي شيبة . وابن المنذر . وابن عساكر بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (إلى ربوة) أنبئنا أنها دمشق ، وأخرج ابن عساكر عن عبد الله 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 وأقربها 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 أي قرى مصر كل واحدة منها على ربوة مرتفعة لعموم النيل في زيادته جميع أرضها فلولا تكن القرى على الربى لفرقت ، وذكر أن سبب هذا الإيواء أن ملك ذلك الزمان عزم على قتل عيسى عليه السلام ففرت به أمه إلى أحد هذه الأماكن التي ذكرت كذا في البحر ، ورأيت في انجيل متى أن عيسى عليه السلام لما ولد في بيت لحم في أيام هيرودس الملك وافى جماعة من

المجوس من المشرق إلى اورشليم يقولون : أين المولود ملك اليهود فقد رأينا نجمة 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 لأسجد له معكم فذهبوا فوجدوه مع مريم فسجدوا وقربوا القرابين ورأوا في المنام أن لا يرجعوا إلى هيرودس فذهبوا إلى كورتهم 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 واهرب إلى أرض اسرائيل فقد مات من يطلب نفس الطفل فقام وأخذها 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) بكسرهما ، وابن أبي اسحق (رباة) بضم الراء وبالالف ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب العقيلي . والفرزدق . والسلي في نقل صاحب اللوامح بفتحها وبالالف . وقرىء بكسرهما وبالالف ﴿ذَاتَ قَرَارٍ﴾ أي 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 : ﴿وَمَعِينٍ ۝ ۝﴾ أي وماء معين أي جار ، ووزنه فمعل على أن الميم أصلية من معن بمعنى جرى ، وأصله الابعاد في الشيء ومنه أمعن النظر *

وفي البحر معن الشيء معانة كثير أو من الماعون ، وإطلاقه على الماء الجاري لنفعه ، وجوز أن يكون وزنه مفعول كمخيط على أن الميم زائدة من عانه أدركه بعينه كركبه إذا ضربه بركبته وإطلاقه على الماء الجاري لما أنه في الأغلب يكون ظاهراً مشاهداً بالعين ، ووصف الماء بذلك لأنه الجامع لان شراح الصدر وطيب المكان وكثرة المنافع ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ حكاية لرسول الله ﷺ على وجه الاجمال لما خوطب به كل رسول في عصره جرى بها اثر حكاية إيواء عيسى وأمه عليهما السلام إلى الربوة إيدانا بأن ترتيب مبادئ النعم لم تكن من خصائص عيسى عليه السلام بل إباحة الطيبات شرع قديم جرى عليه جميع الرسل عليهم السلام ووصوا به أي وقلنا لكل رسول كل من الطيبات واعمل صالحا فعبير عن تلك الأوامر المتعددة المتعلقة بالرسول بصيغة الجمع عند الحكاية إجمالاً للايجاز أو حكاية لما ذكره عيسى وأمه عليهما السلام عند إيوائهما إلى الربوة ليقترن بالرسول في تناول ما رزقا كأنه قبل آويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين وقلنا أو قائلين لهما هذا أي أعلنناهما أو معلينهما ان الرسل كلهم خوطبوا بهذا فكلا واعملا اقتداء بهم ، وجوز أن يكون نداء لعيسى عليه السلام وأمرأله بأن يأكل من الطيبات ، فقد جاء في حديث مرسل عن حفص

ابن أبي جبلة عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى (يا أيها الرسل) الخ : ذاك عيسى ابن مريم كان يأكل (١) من غزل أمه ، وعن الحسن . ومجاهد . وقتادة . والسدي . والكلي 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 لكثرة في كلام العرب مطلقاً بل في جميع الألسنة وقد صرح به الثعالبي في فقه اللغة ، والمراد بالطيبات على ما اختاره شيخ الإسلام وغيره ما يستطاب ويستلذ من مباحات المأكل والفواكه ، 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 : ﴿ وَاعْمَلُوا صَالِحاً ﴾ 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 رضي الله تعالى عنها أنها بعثت إلى النبي ﷺ بقدر 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 البك 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 بمد يديه إلى السماء يارب يارب فأنى يستجاب لذلك » وتقديم الأمر بالكل الحلال لأن أكل الحلال معين على العمل الصالح وجاء في بعض الأخبار أن الله تعالى لا يقبل عبادة من في جوفه لقمة من حرام ، وصح أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به . ولعل تقديم الأمر الأول على تقدير حمل الطيب على ما يستلذ من المباحات لأنه أوفق بقوله تعالى (وآيها إلى ربوة 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 والسداد وانتظامها بسبب ذلك في سلك الأمور المشاهدة ﴿ أُمَّتِكُمْ ﴾ أي ملتكم وشريعتكم والخطاب للرسول عليهم السلام على نحو ما مر ، وقيل عام لهم ولغيرهم وروى ذلك عن مجاهد ، والجملة على ما قال الخفاجي عطف على جملة (إني بما تعملون عليم) فالواو من المحكى ، وقيل هي من الحكاية وقد عطفت قولا 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 والعاقل 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 ﴾ أي من غير أن يكون لي شريك في الربوبية ، وهذه الجملة عطف على جملة « إن هذه ، الخ المعطوفة على ما تقدم وهما داخلان في حيز التعليل للعمل الصالح لأن الظاهر أن قوله سبحانه « إني بما تعملون عليم » تعليل لذلك ، ولعل المراد بالعمل الصالح ما يشمل العقائد الحقة والأعمال الصحيحة ، واقتضاء المجازاة والربوبية لذلك ظاهر وأما اقتضاء اتحاد الشريعة في الأصول التي لا تتبدل لذلك فباعتبار أنه دليل حقية العقائد وحققتها تقتضي الاتيان بها والاتيان بها يقتضي الاتيان بغيرها من الأعمال الصالحة بل قيل لا يصح الاعتقاد مع ترك العمل ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُونِ ۚ ﴾ كالنصريح بالنتيجة فيكون الكلام نظير قولك : العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وفي إرشاد العقل السليم أن ضمير الخطاب في قوله تعالى : (ربكم) وفي قوله سبحانه : (فاتقون) للرسول والأمم جميعا على أن الأمر في حق الرسول للتهيب والالهاب وفي حق الأمة للتحذير والايجاب ، والفاء لترتيب الأمر أو وجوب الامتثال به على ما قبله من اختصاص الربوبية به سبحانه واتحاد الأمة فان كلا منهما موجب للاتقاء حتما ، والمعنى فاتقون في شق العصا والمخالفة بالاخلاق بموجب ما ذكره

وقرأ الحرميان . وأبو عمرو (وأن) بفتح الهمزة وتشديد النون ، وخرج على تقدير حرف الجر أي ولأن هذه الخ ، والجار والمجرور متعلق باتقون ، قال الخفاجي : والكلام في الفاء الداخلة عليه كالكلام في فاء قوله تعالى : «فاياي فازهبون» وهي للسببية وللعطف على ما قبله وهو «اعملوا» والمعنى اتقوني لأن العقول متفقة على ربوبيتي والعقائد الحقة الموجبة للتقوى انتهى ، ولا يخلو عن شيء ، وجوز أن تكون «إن هذه» الخ على هذه القراءة معطوفا على (ماتعملون) والمعنى أني عليم بما تعملون وبأن هذه أمتكم أمة واحدة الخ فهو داخل في حيز المعلوم . وضعف بأنه لا جزالة في المعنى عليه ، وقيل : هو معمول لفعل محذوف أي واعملوا أن هذه أمتكم الخ وهذا المحذوف معطوف على «اعملوا» ولا يخفى أن هذا التقدير خلاف الظاهر •

وقرأ ابن عامر (وأن) بفتح الهمزة وتخفيف النون على أنها المخففة من الثقيلة ويعلم توجيه الفتح بما ذكرنا ﴿ فَتَقَطَّعُوا 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 إليها الجماعة على أن ذلك من باب الاستخدام ، والمراد حكاية ما ظهر من أمم الرسل عليهم السلام من مخالفة الأمر ، والفاء لترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقييد حالهم ، وتقطع بمعنى قطع كتقدم بمعنى قدم ؛ والمراد بأمرهم أمر دينهم إما على تقدير مضاف أو على جعل الإضافة عهدية أي قطعوا أمر دينهم وجعلوه أديانا مخالفة مع اتحادهم ، وجوز أن يراد بالتقطع التفرق ، و«أمرهم» منصوب بنزع الخافض أي ففترقوا وتحزبوا في أمرهم ، ويجوز أن يكون (أمرهم) على هذا نصبا على التمييز عند الكوفيين المجوزين تعريف التمييز ﴿ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ﴾ أي قطعاً جمع زبور بمعنى فرقة ، ويؤيده

أنه قرىء (زبراً) بضم الزاي وفتح الباء فإنه مشهور ثابت في جمع زبرة بمعنى قطعة وهو حال من (أمرم) أو من واو (تقطعوا) أو مفعول ثان له فإنه 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 (أمرم) 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

وقرىء (زبراً) باسكان الباء للتخفيف كرسل في رسل ، وجاء (فتقطعوا) هنا بالفاء إذ انابان ذلك اعتقب الأمر وفيه مبالغة في الذم كما أشرنا إليه ، وجاء في سورة الأنبياء بالواو فاحتمل معنى الفاء واحتمل تأخر تقطعهم عن الأمر . وجاء هنا (وأنا ربكم فاتقون) وهو أبلغ في التخويف والتحذير مما 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 فإنه 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 للقصة السابقة أو لقصة عيسى عليه السلام لا ابتداء كلام فإنه 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 ﴿فَرَحُونَ ٥٣﴾ مسرورون منشرحو الصدر ، والمراد أنهم معجبون به معتقدون أنه الحق ، وفي هذا من ذم أولئك المتحزبين ما فيه •

﴿قَدَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ﴾ 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 بجامع الغلبة والاستهلاك ، وكأنه لما ذكر سبحانه في ضمن ما كان من أمم الأنبياء عليهم السلام توزعهم واقتسامهم ما كان يجب اجتماعه واتفاق الكرامة عليه من الدين وفرحهم بفعلهم الباطل ومعتقدم العاقل قال لنييه صلى الله تعالى عليه وسلم : فاذا ذلك دعهم في جهلهم هذا الذي لا جهل فوقه تخلية وخذلانا ودلالة على اليأس من أن ينجع القول فيهم وضمن التسلية في ذكر الغاية أعنى قوله سبحانه : ﴿حَتَّىٰ حِينٍ ٥٤﴾ فإن المراد بذلك حين قتلهم وهو يوم بدر على ما روى عن مقاتل أو موتهم على الكفر الموجب للعذاب أو عذابهم ، وفي التنكير والابهام لا يخفى من التهويل • 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 سابقه أعنى قوله تعالى : ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ لما جعلوا فرحين غروراً جعلوا لاعبين أيضاً والأول أظهر ، وقد يجعل 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 • ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ﴾ أي الذي نعطيهم إياه ونجعله مدداً لهم ، فما موصولة اسم أن ولا يضر كونها

موصولة لأنها في الإمام كذلك لسر لانعرفه . وقوله تعالى : ﴿ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ ٥٥ ﴾ بيان لها . وتقديم المال على البنين مع كونهم أعز منه قدم وجهه . وقوله سبحانه : ﴿ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ خبر أن والراجع إلى الاسم محذوف أي أحسبون أن الذي ندمهم به من المال والبنين نسارع به لهم فيما فيه خيرهم وإكرامهم على أن الهمزة لانكار الواقع واستقباحه وحذف هذا العائد لطول الكلام مع تقدم نظيره في الصلة إلا أن حذف مثله قليل ، وقال هشام بن معاوية : الرابطة هو الاسم الظاهر وهو (الخيرات) وكان المعنى نسارع لهم فيه ثم أظهر فقيل في الخيرات ، وهذا يتعشى على مذهب الأخفش في إجازته نحو زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله كنية لزيد ، قيل : ولا يجوز أن يكون الخبر (من مال وبنين) لأن الله تعالى أمدمهم بذلك فلا يعاب ولا ينكر عليهم اعتقاد المدد به كما يفيد الاستفهام الانكاري . وتعقب بأنه لا يبعد أن يكون المراد ما يجعله مددًا نافعًا لهم في الآخرة ليس المال والبنين بل الاعتقاد والعمل الصالح . قوله تعالى : (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وفيه ما فيه . وما ذكرنا من كون مامر صولة 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 كافة كالسأني ونقل ذلك عنه أبو حيان ، وجوز عليه الوقف على (بنين) معللاً بأن ما بعد يحسب قد انتظم مسنداً ومسنداً إليه من حيث المعنى وإن كان في تأويل مفرد وهو كما ترى ، وقرأ ابن وثاب «إنما ندمهم» بكسر همزة إن . وقرأ ابن كثير في رواية (يئدم) بالياء .

وقرأ السلمي . وعبدالرحمن بن أبي بكرة (يسارع) بالياء وكسر الراء فان كان فاعله ضميره تعالى فالكلام في الرابطة على ما سمعت ، وإن كان ضمير الموصول فهو الرابطة . وعن ابن أبي بكرة المذكور أنه قرأ (يسارع) بالياء وفتح الراء مبنيًا للفعول . وقرأ الحر النحوي (نسرع) بالنون مضارع أسرع . وقرئ على ما في الكشف (يسرع) بالياء مضارع أسرع أيضا وفي فاعله الاحتمالان المشار إليهما آنفاً ﴿ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ٥٦ ﴾ حذف عنى مقدر ينسحب عليه الكلام أي كلالا نفع ذلك بل لا يشعرون أي ليس من شأنهم الشعور أن هم إلا كالأنعام بل هم أضل حتى يتأملوا ويتفكروا في ذلك هو استدراج أم مسارعة ومبادرة في الخيرات . ومن هنا قيل : من يعص الله تعالى ولم ير نقصانا فيما أعطاه سبحانه من الدنيا فليعلم أنه مستدرج قد مكربه ، وقال قتادة : لا تعتبروا الناس بأموالهم وأولادهم ولكن اعتبروهم بالإيمان والعمل الصالح .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ٥٧ ﴾ الكلام فيه نظير مامر في نظيره في سورة الأنبياء بيد أن في استمرار الشفاق هنا في الدنيا والآخرة للمؤمنين تردداً ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ الْمُنزِلَةِ وَالْمُنصُوبَةِ فِي الْآفَاقِ وَالْأَنْفُسِ ، وَالْبَاءِ اللَّبْلَابَةِ وَهِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ يُؤْمِنُونَ ٥٨ ﴾ أي يصدقون ، والمراد التصديق بمدلولها إذ لا مدح في 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 الخفي

كالرياء بالعبادة كذا قيل ، وقد اختار بعض المحققين التعميم أي لا يشركون به تعالى شرًا جليًا ولا خفيًا ولعله الأولى ، ولا يفنى عن ذلك وصفهم بالا . ان بايات الله تعالى ٥

وجوز أن يراد بما سبق وصفهم بتوحيد الربوبية وبما هنا وصفهم بتوحيد الألوهية ، ولم يقتصر على الأول لان أكثر الكفار متصفون بتوحيد الربوبية (ولكن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا ياباه التعرض لعنوان الربوبية فانه في المواضع الثلاثة للشعار بالعلية وذلك العنوان يصلح لأن يكون حلة لتوحيد الألوهية كما لا يخفى •

(وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا) أي 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 (يأتون ما أتوا) من الاتيان لا الايتاء فيهما . وأخرج ابن مردويه . وسعيد بن منصور عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم قرأ كذلك وأطلق عليها المفسرون قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام يعنون أن المحدثين نقلوها عنه صلى الله عليه وسلم ولم يروها القراء من طرفهم . والمعنى عليها يفعلون من العبادات ما فعلوه وقلوبهم وجلة ، وروى نحو هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم •

فقد أخرج أحمد . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وابن جرير . وجماعة عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت : قلت يا رسول الله قول الله (والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة) أهو الرجل يسرق ويزني 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 ، وجلة (قلوبهم وجلة) في القراءتين في موضع الحال من ضمير الجمع في الصلاة الأولى ، والتعبير بالمضارع فيها للدلالة على الاستمرار وفي الثانية للدلالة على التحقق ، وقوله تعالى : ﴿ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ٦٠ ﴾ بتقدير اللام التعليلية وهي متعلقة بوجلة أي خائفة من عدم القبول وعدم الوقوع على الوجه اللائق لأنهم راجعون إليه 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) ٥

وجوز أن يكون بتقدير من الابتدائية التي يتعدى بها الوجل أي 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 الأول بقراءة الاعمش (إنهم) بكسر الهمزة ، ولعل التعبير بالجملة الإسمية المخبر فيها بالوصف دون الفعل المضارع للبالغة في تحقق الرجوع حتى كأنه من الأمور الثابتة المستمرة كذا قيل • وجوز على بعد أن يكون المراد من الرجوع المذكور الرجوع إليه 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 إليه تعالى بالعبودية عدم وجوب قبول عملهم عليه تعالى حينئذ لأنه سبحانه مالك وللمالك أن يفعل بملكه ما يشاء وظهور نقصهم كيف كانوا عن كماله جل جلاله والناقص مظنة أن لا يأتي بما يليق بالسكامل لاسبابها إذا كان ذلك السكامل هو الله عز وجل الذي لا يتناهى كماله ولا أراك ترى في هذا

الوجه كذا 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 لاعتنا 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 : (والذين يؤتون ما آتوا) وللعلامة الطيبي في هذا المقام كلام لا أظنك تستطيعه كيف وفيه القول بأن الذين هم بربهم لا يشركون والذين يأتون ما آتوا وقلوبهم وجلة هم العاصون 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 حساباتهم الكاذب أي أولئك المنعوتون بما فصل من النعوت الجليلة خاصة دون أولئك الكفرة يسارعون في نيل الخيرات التي من جملة الخيرات العاجلة الموعودة على الأعمال الصالحة كما في قوله تعالى : (فاتم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وقوله سبحانه (وآتيناه أجره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين) فقد أثبت لهم ما نفي عن أضدادهم خلا أنه غير الأسلوب حيث لم يقل أولئك يسارع لهم في الخيرات بل أسند المسارعة إليهم إيماء إلى استحقاقهم لنيل الخيرات بحسن أعمالهم ، وإيثار كلمة في على كلمة إلى للايدان بأنهم متقلبون في فنون الخيرات لأنهم خارجون عنها متوجهون إليها بطريق المسارعة كما في قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة) الآية (وَهُمْ لَهُا) أي للخيرات التي من جملة ما سمعت ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : (سَبِقُونَ ٦١) وهو إما منزل منزلة اللازم أي فاعلون السبق أو مفعول محذوف أي سابقون الناس أو الكفار ، وهو يتعدى باللام وبالي فيقال : سبقت إلى كذا ولكذا ، والمراد بسبقهم إلى الخيرات ظفرهم بها ونيلهم إياها •

وجعل أبو حيان هذه الجملة تأكيداً كيدا للجملة الأولى ، وقيل سابقون متعد للضمير بنفسه واللام مزيدة ، وحسن زيادتها كون العامل فرعياً وتقدم المفعول المضمرة أي وهم سابقون إياها ، والمراد بسبقهم إياها لازم معناه أيضا وهو النيل أي وهم ينالونها 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 متكلم •

وجوز أن يكون المراد بالخيرات الطاعات وضمير (ها) لها أيضا 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 و(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 أعضلت ودهت يارسول الله أنت لها

ورجح هذا الوجه الطبرى بأن اللام متمكنة في هذا المعنى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما هو ظاهر في جعل (ها) خبرا 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 (ها) 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 تُكَلِّفُ 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 رآها على أن المراد استمرار النفي بمعونة المقام لانقضى الاستمرار أو للترخيص فيما هو قاصر عن درجة أعمال أولئك ببيان أنه تعالى لا يكلف عباده إلا ما فى وسعهم فإن لم يبلغوا فى فعل الطاعات مراتب السابقين فلا عليهم بعد أن يبذلوا طاقتهم ويستفرغوا وسعهم . قال مقاتل : من لم يستطع القيام فليصل قاعداً ومن لم يستطع القعود فليوم ايماء .

وقوله سبحانه : (وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ) تمة لما قبله ببيان أحوال ما كلفوه من الاعمال وأحكامها المترتبة عليها من الحساب والثواب والعقاب ، والمراد بالكتاب صحائف الاعمال التى يقرؤها عند الحساب حسبما يؤذن به الوصف فهو كما فى 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 ويبينه للناظر كما يبينه النطق ويظهره للسامع فيظهر هناك جلائل الاعمال ودقائقها ويترتب عليها أجرزيتها إن خيرا فخير وإن شرا 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 يَظْلَمُونَ ٦٢) لبيان فضله عز وجل وعدله فى الجزاء على أنهم وجه إثر بيان لطفه سبحانه فى التكليف وكتب الاعمال 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 تقريرها لما قبل من التكليف وكتب الاعمال 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 فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا) اضراب عما قبله ورجوع إلى بيان حال الكفرة فالضمير للكفرة أى بل قلوب الكفرة فى غمرة وجهالة من هذا الذى بين فى القرآن من أن لديه تعالى كتابا

ينطق بالحق ويظهر لهم أعمالهم السيئة على رؤس الاشهاد فيجزون بها كما ينبيء عنه ما سيأتي إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه (قد كانت آياتي تنلى عليكم) الخ ، وقيل : الاشارة 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 بجملته ، وقيل إلى النبي ﷺ والاول أظهر ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ ﴾ سيئة كثيرة ﴿ مِنْ دُونِ ذَلِكَ ﴾ الذي ذكر من كون قلوبهم في غمرة بما ذكر وهي فنون كفرهم ومعاصيهم التي من جملتها طعنهم في القرآن الكريم المشار اليه في قوله تعالى : (مستكبرين به سامراً 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) كذا إشارة إلى ما وصف به المؤمنون من الأعمال الصالحة أي لهم أعمال متخطية لما وصف به المؤمنون أي اضداد ما وصفوا به مما وقع في حيز الصلوات وهذا غاية الذم لهم ﴿ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ٦٣ ﴾ أي مستمررون عليها معتادون فعلها ضارون بها لا يفظمون عنها و(عاملون) عامل في الضمير قبله واللام للتقوية ، هذا وقال أبو مسلم : إن الضمير في 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 في قوله تعالى « بل قلوبهم في غمرة » فكانه عز وجل قال : وهم مع ذلك الوجع والخوف كالمتحيرين في أعمالهم أهي مقبولة أم مردودة ولهم أعمال من دون ذلك أي لهم أيضا من النوافل ووجوه البرسوى ما هم عليه انتهى ، قال الامام : وهو الاولى لأنه إذا أمكن رد الكلام إلى ما يتصل به من ذكر المشفقين كان أولى من رده إلى ما بعد منه خصوصا وقد يرغب المرء في فعل الخير بأن يذكر أن أعماله محفوظة كما يحذر بذلك من الشر ، وقد يوصف المرء لشدة فكره في أمر آخرته بأن قلبه في غمرة ويراد أنه قد استولى عليه الفكر في قبول عمله أورده وفي أنه هل أداه كما يجب أو قصر ، و« هذا » على هذا إشارة إلى اشفاقهم ووجلهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه على من ليس قلبه في غمرة •

﴿ حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ ﴾ « حتى » على ما في الكشاف هي التي يبدأ بعدها الكلام وهي مع ذلك غاية لما قبلها كأنه قيل : لا يزالون يعملون أعمالهم إلى حيث إذا أخذنا الخ ، وقال ابن عطية : هي ابتداء لا غير ، و« إذا » الاولى والثانية يمنعان من أن تكون غاية لعاملون وفيه نظر ، و« إذا » شرطية شرطها « أخذنا » وهي مضافة اليه وجزاؤها قوله تعالى : ﴿ إِذَا هُمْ يَجْتَرُونَ ٦٤ ﴾ وهي معمولة له وإذا فيه فجائية نائبة مناب الفاء ، وقال الحوفي : حتى غاية وهي عاطفة وإذا ظرف يضاف إلى ما بعده فيه معنى الشرط وإذا الثانية في موضع جواب الاولى ومعنى الكلام عامل في إذا الاولى والعامل في الثانية « أخذنا » انتهى •

وهو كلام مخبط يبعد صدوره من مثل هذا الفاضل ، والمترف المتوسع في النعمة . والمراد بالعذاب ما أصابهم يوم بدر من القتل والاسر كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . وقتادة ، وقد قتل وأسرف في ذلك اليوم كثير من صناديدهم ورؤسائهم . والجوار مثل الخوار يقال جأر الثور 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 باستغاثته . وضميراً الجمع راجعاً على ما رجع إليه الضمائر السابقة في «مترفيهم» ولهم وقلوبهم» وغيرها وهم كفار أهل مكة لكن بارادة من بقي منهم بعد أخذ المترفين بالقتل . قال ابن جريج المعذبون قتل بدر والذين يجأرون أهل مكة لانهم ناحوا واستغاثوا . وفي انسان العيون أو قريشا ناحوا على قتلاهم في بدر شهراً وجز نساؤهم شعورهن وكن ياتين بفرس الرجل أو راحلته ويستترنما بالاستور وينحن حولها ويخرجن بها إلى الازقة إلى أن أشير عليهم بترك ذلك خوف الشماتة . وقال الربيع بن أنس : المراد بالجوار الجزع 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 اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين مثل سنني يوسف فاستجيب له عليه الصلاة والسلام فاصابتهم سنة أكلوا فيها الجيف والجلود والعظام المحرقة والعلوز وفي الاخبار ما يدل على أن ذلك كان قبل الهجرة . وفيها أيضاً ما يدل على أنه كان قبلها . ووفق اليهقي 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 متمنعين محميين بحماية غيرهم من المنعة والحشم لقوا ما لقوا من الحالة العظيمة فلأن يلقاها من عداهم من حماة والخدم أولى وأقدم .

وقال شيخ الاسلام : إن هذا القول هو الحق لان العذاب الآخروي هو الذي يفاجئون عنده الجوار فيجابون بالرد والاقناط من النصر وأما عذاب يوم بدر فلم يوجد لهم عنده جوار حسبما ينبي عنه قوله تعالى : (ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون) فان المراد بهذا العذاب ما جرى عليهم يوم بدر من القتل والاسر حتماً وأما عذاب الجوع فان قريشا وإن تضرعوا فيه إلى رسول الله ﷺ لكن لم يرد عليهم بالاقناط 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 بجعل ما في حيز (حتى) غاية لما قبلها .

(لَا تَجْتَرُوا الْيَوْمَ) على تقدير القول أي قلنا لهم ذلك ، والكلام استئناف مسوق لبيان إقناطهم وعدم انتفاعهم بجوارهم ، والمراد باليوم الوقت الحاضر الذي اعترام فيه ما اعترامهم ، والتقييد بذلك لزيادة إقناطهم والمبالغة في إفادة عدم نفع جوارهم .

وقال شيخ الاسلام : إن ذلك لتحويل اليوم والايذان بتفويتهم وقت الجوار ، والمراد بالقول على ما قيل : ما كان بلسان الحال كما في قوله : * امتلاً الحوض وقال قطنى * 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 أسماعهم 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 بدلاً من إذا الأولى ، وعلى الأول المعنى أخذنا مترفيهم وقت جوارهم أو حال مفاجأتهم لجواز أن تكون (إذا) ظرفية أو فجائية 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 فيؤدي ذلك إلى أن يكون مفاجأتهم الجوار غير مقصود أصلي •

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ مِّنَّا لَا تُنصَرُونَ ٦٥ ﴾ تعليل للنهي عن الجوار ببيان عدم نفعه ، ومن ابتدائية أى لا يلاحقكم منا نصره تنجيكم مما أنتم فيه ، وجوز أن تكون من صلة النصر وضمن معنى المنع أو تجوز به عنه أى لا تمنعون منا . وتعقب بأنه لا يساعده سباق النظم الكريم لأن جوارهم ليس إلى غيره تعالى حتى يرد عليهم بعدم منصوريتهم من قبله تعالى ولا سياقه فان قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتلى عَلَيْكُمْ ﴾ إلى آخره صريح في أنه تعليل لعدم لحوق النصر من جهته تعالى بسبب كفرهم بالآيات ولو كان النصر المنفي 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 يمنعكم منا ولا ينفعكم عندنا فقد ارتكبتم أمراً عظيماً وإنما كبيراً لا يدفعه ذلك ، ثم لا يخفى ما في كلام المتعقب بعد ، والمراد قد كانت آياتي تتلى عليكم قبل أن يأخذ مترفيكم العذاب ﴿ فَكُنْتُمْ ﴾ عند تلاوتها ﴿ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنكصُونَ 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 في طريقه الأولى كما يقال رجوع عوده على بدته ، وجعل بعضهم التقييد بالأعقاب من باب التأكيد كما في بصرته بعيني بناء على أن النكوص الرجوع قهقري 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 في البحر : الضمير عائد على المصدر الدال عليه «تنكصون» وتعقب بأنه لا يفيد كثير معنى فان ذلك مفهوم من جعل مستكبرين حالاً . واعتراض عليه بما فيه بحث . وذكر منذر بن سعيد أن الضمير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويحسنه أن في قوله تعالى : «قد كانت آياتي 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 آنفاً ، 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 ، وكذا يجوز كون المعنى عليه وإن لم يعلق به ، وقيل : هي متعلقة بتهجرون وفيه من البعد ما فيه ، ونصب «سمرًا» على الحال وهو اسم جمع كالحاج والحاضر والجمال والباقر ، وقيل : هو مصدر وقع حالا على التأويل المشهور فهو (م - ٧ - ج - ٦٨ - تفسير روح المعاني)

يشمل القليل والكثير باعتبار أصله ؛ ولا يخفى أن مجيء المصدر على وزن فاعل نادر ومنه العافية والعاقبة .
والسمر في الأصل ظل القمر وسمى 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 نهبك «سمرأ» بزيادة الف بعد الميم
وهو جمع سامر أيضا وهما جمعان مقيسان في مثل ذلك (تَهَجُّرُونَ 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 تعمرونه بما يليق به من العبادة .

وجاء الهجر بمعنى الهديان كما في الصحاح يقال : هجر المريض يهجره هجرا إذا هدى ، وجوز أن يكون المعنى
عليه أي تهذون في شأن القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام أو أصحابه رضي الله تعالى عنهم أو ما يعم جميع
ذلك . وفي الدر المنصور أن ما كان بمعنى الهديان هو الهجر بفتححتين .

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 هدى 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 نهبك . وابن محيصن أيضا . وأبو حيرة (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 .

(أَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ) الهمة لانكار الواقع واستقبحه والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام
أي افعلوا ما فعلوا من النكوص والاستكبار والهجر فلم يتدبروا القرآن ليعلموا بما فيه من وجوه الإعجاز
أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به ، و«أم» في قوله تعالى (أَمْ جَاءَهُمْ مَالٌ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأُولِينَ ٦٨) منقطعة ،
ومافيا من معنى بل الاضراب والانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بآخر ، والهمة لانكار الوقوع لا
لانكار الواقع أي بل آجاءهم من الكتاب مالم يأت آباءهم الأولين حتى استبعدوه فوقعوا فيما وقعوا فيه من
الكفر والضلال بمعنى أن مجيء الكتب من جهته تعالى إلى الرسل عليهم السلام لينذروا بها الناس سنة
قديمة له تعالى لا تكاد تذكر وأن مجيء القرآن على طريقته فهم ينكرونه ، وقيل : المعنى أَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ
ليخافوا عند تدبر آياته وأقاصيصه مثل منزل بمن قبلهم من المكذبين أم جاءهم من الأمان مالم يأت آباءهم الأولين
حين خافوا الله تعالى فآمنوا به وبكتبه ورسوله وأطاعوه فالمراد بآباءهم المؤمنون كما سمعيل عليه السلام . وعدنان
وتحطان ، وكان وصفهم بالأولين على هذا لاخراج الأقربين .

وفي الخبر « لا تسبوا مضر . وربيعة 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 وما شككتم في شيء فلا تشكوا 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 المنقطة للتقرير وإثبات أنهم مصرّون على التقايد فذلك 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 تنحط درجة هذا الوجه عن الوجه الأول .

(أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ) اضراب وانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بوجه آخر ، والهمزة لانكار الوقوع أيضا أي بل ألم يعرفوه عليه الصلاة والسلام بالأمانة والصدق وحسن الاخلاق إلى غير ذلك من الكلمات اللائقة بالانبياء عليهم السلام .

وقد صح 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 حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا وجعلنا الحكام 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 قال .

(فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٦٩) الفاء سببية لتسبب الانكار عن عدم المعرفة فالجملة داخله في حيز الانكار وما آل المعنى هم عرفوه بالكمال اللائق بالانبياء عليهم السلام فكيف ينكرونه ، واللام للتقوية ، وتقديم المعمول للتخصيص أو الفاصلة ، والكلام على تقدير مضاف أى منكرون لدعواه أو لرسالته عليه الصلاة والسلام .
(وَأَمْ 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 وأقربهم رأيا وأوفرهم رزانة ، وقد روعى في هذه التوبيخات الاربع التي اثنان منها متعلقان بالقرآن والباقيان به عليه الصلاة والسلام الترقى 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 كَارِهُونَ ٧٠) لما في جبلتهم من كمال الزيف والانحراف ، والظاهر أن الضمائر لقريش ، وتقيد الحكم بأكثرهم لأن منهم من أبى الاسلام واتباع الحق حذرا من تعبير قوميه أو نحو ذلك لا كراهة للحق من حيث هو حق ، فلا يرد ما قيل : إن من أحب شيئا كره ضده فمن أحب البقاء على الكفر فقد كره

الانتقال إلى الإيمان ضرورة ، وقال ابن المنير : يحتمل أن يحمل الأكثر على الكل كما حمل القليل على النبي 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 لأنه أظهر في الذم والضمير ربما يتروم عوده للرسول عليه الصلاة والسلام ، وقيل : اللام في الأول للعهد وفي الثاني للاستغراق أو للجنس أي وأكثرهم للحق أي حق كان لا لهذا الحق فقط كما ينبيء عنه الاظهار كارهون ، 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 كارهون لكل حق ، وكذا الظاهر ان يراد بالحق في قوله تعالى (ولوا تتبع الحق أهواءهم) الحق الذي جاء به النبي ﷺ وجعل الاتباع حقيقيا والاسناد مجازيا ، وقيل ما آل المعنى لو اتبع النبي ﷺ أهواءهم فجاءهم بالشرك بدل ما أرسل به (لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) أي 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 الألوهية والاتباع مجازا عن الموافقة أي لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواءهم بأن كان الشرك حقا لفسدت السموات والأرض حسبما قرر في قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ولعل الكلام عليه اعتراض للإشارة إلى أنهم كرهوا شيئا لا يمكن خلافه أصلا فلا فائدة لهم في هذه الكراهة .

واعترض بانه لا يناسب المقام وفيه بحث ، وكذا ما قيل : إن ما يوافق أهواءهم هو الشرك في الألوهية لأن قريشا كانوا وثنية وهو لا يستلزم الفساد والذي يستلزمه إنما هو الشرك في الربوبية كما تزعمه الثنوية وهم لم يكونوا كذلك كما ينبيء 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 يخلو 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 يتبع أهواءهم ويفعل ما يريدون فيشرع لهم الشرك ويأمرهم به لم يكن سبحانه إلهنا ففسد السموات والأرض . وهذا مبنى على أن شرع الشرك نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه . وقد ذكر ذلك الحنفاجى وذكر أنه قد قام الدليل العقلي عليه وأنه لا خلاف فيه . ولعل الكلام عليه اعتراض أيضا للإشارة إلى عدم إمكان ارسال النبي عليه الصلاة والسلام اليهم بخلاف ما جاء به مما لا يكرهونه فكراهتهم لما جاء به عليه الصلاة والسلام لا تجديهم نفعا فالقول بانه بعيد عن مقتضى المقام ليس في محله . وقيل : المعنى عليه لو فعل الله تعالى ما يوافق أهواءهم لاختل نظام العالم لما أن آراءهم متناقضة . وفيه إشارة إلى فساد عقولهم وانهم لذلك كرهوا ما كرهوه من الحق الذي

جاء به عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى •

وقرأ ابن وثاب (ولو اتبع) بضم الواو ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ﴾ انتقال من تشنيعهم بمرآة الحق إلى تشنيعهم بالاعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيها خيرا والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى (وانه لذكر لك ولقومك) أى بل أتيناهم بفخرهم وشرفهم الذى كان يجب عليهم أن يقبلوا عليه أكل اقبال ويقبلوا ما فيه أكمل قبول ﴿فَهُمْ﴾ بما فعلوا من النكوص ﴿عَنْ ذِكْرِهِمْ﴾ أى فخرهم وشرفهم خاصة ﴿مُعْرُضُونَ ۝ ٧١﴾ لاعتن غير ذلك مما لا يوجب الاقبال عليه والاعتناء به . وفى وضع الظاهر موضع الضمير مزيد تشنيع لهم وتقرير . والفاء لترتيب ما بعدهما من اعراضهم عن ذكرهم 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 وتنبيه على كونه عليه الصلاة والسلام بمثابة عظمة منه عز وجل . وفى إيراد القرمان الكريم عند نسبه اليه ﷺ بعنوان الحقيقة وعند نسبه اليه تعالى بعنوان الذكر من النكتة السرية والحكمة العبقريّة ما لا يخفى فان التصريح بحقيقته المستازمة لحقيقته من جاء به هو الذى يقتضيه مقام حكاية ما قاله المبطلون فى شأنه وأما التشرىف فائما يليق به تعالى لاسيما رسول الله ﷺ أحد المشرفين . وقيل : المراد بذكركم ما تمنوه بقولهم «لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكننا عباد الله المخلصين» فكأنه قيل : بل أتيناهم الكتاب الذى تمنوه . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذكر الوعظ •

وأيد بقراءة عيسى (بذكركم) بألف التأنيث ، ورجح القولان الأولان بأن التشنيع عليهما أشد فان الاعراض عن وعظهم ليس بمثابة إعراضهم عن شرفهم وفخرهم أو عن كتابهم الذى تمنوه 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 أتيتهم) بقاء المتكلم ، وابن أبي اسحق . وعيسى أيضا . وأبو حيوة . والجحدري . وابن قطيب . وأبو رجاء (بل أتيتهم) بقاء الخطاب للرسول ﷺ وأبو عمرو فى رواية (أتيناهم) بالمد ولا حاجة على هذه القراءة إلى ارتكاب مجاز أو دعوى حذف مضاف كما فى قراءة الجمهور على تقدير جعل الباء للمصاحبة . 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 ﴿فَخَرَجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ أى رزقه فى الدنيا وثوابه فى الآخرة تعليل لنفي السؤال المستفاد من الانكار 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 • و(الخرج) بازاء الدخلى يقال لكل ما يخرج إلى غيرك والخرج غالب فى الضريبة على الأرض فقيه إشعار

بالكثرة واللزوم فيكون أبلغ ولذلك عبر به عن عطاء الله تعالى ، وكذا على ما قيل من أن الخرج ما تبرعت به والخراج ما لزمك واللزوم بالنسبة إليه تعالى إنما هو لفضل وعده عز وجل ، وقيل الخرج أعم من الخراج وسأوى بينهما بعضهم •

وقرأ ابن عامر (خرجا فخرج) وحمزة . والكسائي (خرجا فخراج) للشاكلة . 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 الرَّازِقِينَ ٧٣ ﴾ 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 لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٧٣ ﴾ تشهد العقول السليمة باستقامته ليس فيه شائبة اعوجاج توجب الاتهام ، قال الزمخشري : ولقد ألزمهم عز وجل الحججة وأزاح عنهم في هذه الآيات بأن الذي أرسل اليهم رجل معروف أمره وحاله مخبور سره وعلنه خايق بان يجتبي مثله للرسالة من بين ظهرانيهم وأنه لم يعرض له حتى يدعى مثل هذه الدعوى العظيمة بباطل ولم يجعل ذلك سلباً إلى النيل من دنياهم واستعطاء أموالهم ولم يدعهم إلا إلى دين الإسلام الذي هو الصراط المستقيم مع إبراز المكنون من أدوائهم وهو اخلاصهم بالتدبر والتأمل واستهتارهم بدين الآباء الضلال من غير برهان وتعلمهم بأنه مجنون بعد ظهور الحق وثبات التصديق من الله تعالى بالمعجزات والآيات النبوية وكراهتهم للحق وإعراضهم عما فيه حفظهم من الذكر اه . 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 بعلّة الحكم فإن الايمان بالآخرة وخوف ما فيها من الدواهي من أقوى الدواعي إلى طلب الحق وسلوك سبيله ، وجوز أن يكون المراد بهم ما يعصمهم وغيرهم من الكفرة المنكرين للحشر ويدخلون في ذلك دخولا أولياً ﴿ عَنِ الصِّرَاطِ ﴾ المستقيم الذي تدعو إليه ﴿ لَنَا كُبُونٌ ٧٤ ﴾ أي لعادلون ، وقيل: المراد بالصراط جنسه أي أنهم عن جنس الصراط فضلا عن الصراط المستقيم الذي تدعوهم إليه لنا كبون ، ورجح بانه أدل على كمال ضلالهم وغاية غوايتهم لما أنه ينبيء عن كون ما ذهبوا إليه مما لا يطاق عليه اسم الصراط ولو كان معوجاً ، وفيه أن التعليل بمضمون الصلة لا يساعد إلا على إرادة الصراط المستقيم ، وأظن أنه قد نكسب عن الصراط من زعم أن المراد به هنا الصراط الممدود على متن جهنم وهو طريق الجنة أي أنهم يوم القيامة عن طريق الجنة لماثلون بمنة ويسرة إلى النار •

﴿ وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ 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 ولورحمتهم وكشفنا ضرهم بارجاع ترفيهم اليهم ﴿ لِلْجَوَانِ ﴾ لتنادوا ﴿ 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 بمترفيهم يوم بدر وكشفه بأمر النبي ﷺ بالكف عن قتالهم وسبهم بعد أوبنحو ذلك وهو وجه ليس بالبعيد وقيل: المراد بالضر عذاب الآخرة أي انهم في الرداءة والتمرد إلى أنهم لو رحموا وكشف عنهم عذاب النار وردوا إلى الدنيا لعادوا لشدة لجأهم فيهم عليه وفيه من البعد ما فيه هـ

واستظهر أبو حيان أن المراد به القحط والجوع الذي 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 يصلي 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 ، وكلتا الروايتين ذكرهما برهان الدين الحلبي في سيرته ، والكثير على أنه الجوع الذي 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 كلاب فاسلم بعد أن امتنع من الاسلام ثلاثة أيام ثم خرج معتمراً فلما قدم بطن مكة لبي وهو أول من دخلها ملياً ومن هنا قال الحنفي :

ومنا الذي لبي بمكة معلنا برغم أبي سفيان في 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 اليمامة وكانت ريفاً لأهل مكة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ثم خرج ثمامة إلى اليمامة فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئاً حتى أضربهم بالجوع 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 قومي وبين ميرتهم ففعل ، وفي رواية أن أبا 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 في أن قصة ثمامة سبب لنزول قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مُمَّا بِالْعَذَابِ ﴾ إلى آخره فيكون الجوع مراداً من العذاب المذكور فيه على ذلك ، ولا يرد على من قال به قوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَكْبَرُوا ﴾ فما خضعوا بذلك ﴿ لِرَبِّهِمْ ﴾ 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 في شيء ، والمشهور أن المراد بالعذاب ما نالهم يوم بدر من القتل والاسر ، ولا يرد على من فسر العذاب في قوله سبحانه (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب) به أيضا لزوم المنافاة بين ما هناك من قوله تعالى (إذا هم يجارون) وما هنا من نفي الاستكانة لربهم ونفي التضرع

المستفاد من قوله سبحانه ﴿ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ٧٦ ﴾ إذله 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 آنفا 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 بأصوات الحيوانات، وقيل: ما تقدم لبيان حال المقتولين وما هنا لبيان حال الباقين، وعبر في التضرع بالمضارع ليفيد الدوام إلا أن المراد دوام النفي لا نفي الدوام أي وليس من عادتهم التضرع إليه تعالى أصلا، ولو حمل ذلك على نفي الدوام كما هو الظاهر لا يرد ما يترجم من المناقاة بين قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وقوله سبحانه (وما يتضرعون) أيضا، واستكان استفعل من الكون، وأصل معناه انتقل من كون إلى كون كما استحجر ثم غلب العرف على استعماله في الانتقال من كون الكبر إلى كون الخضوع فلا إجمال فيه عرفا، 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 الغريبين وعليه يكون من باب قر واستقر، ولا يجعل من استفعل المبني للمبالغة مثل استعصم واستحسر إلا أن يراد في الآية حينئذ المبالغة في النفي لانفي المبالغة، وقيل هو من الكين للحممة المستبطنة في الفرج لذلة المستكين، وجوز الزهخشري أن يكون افتعل من السكون والالف اشباع كما في قوله:

وأنت من الغوائل حين ترمى ومن ذم الرجال بمنتزاح

وقوله: أعوذ بالله من العقراب الشائلات عقد الاذئاب

واعترض بأن الاشباع المذكور مخصوص بضرورة الشعر وبانه لم يعهد كونه في جميع تصاريف الكلمة واستكان جميع تصاريفه كذلك فهو يدل على أنه ليس بما فيه اشباع ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ من عذاب الآخرة كما ينبىء عنه التحويل بفتح الباب والوصف بالشدة وإلى هذا ذهب الجبائي، و(حتى) مع كونها غاية للنفي السابق مبتدأ لما بعدها من مضمون الشرطية كأنه قيل: هم مستمررون على هذه الحال حتى إذا فتحنا عليهم يوم القيامة بابا ذا عذاب شديد ﴿ إِذَا هُمْ فِيهِ ﴾ أى في ذلك الباب أوفى ذلك العذاب أو بسبب الفتح أقوال ﴿ مَبْلُوسُونَ ٧٧ ﴾ متحIRON آيسون من كل خير أو ذوو حزن من شدة البأس وهذا كقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون. لا يفترونهم وهم فيه مبلسون) وقيل: هذا الباب استيلاء النبي ﷺ والمؤمنين عليهم يوم الفتح وقد آيسوا 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. وروت الامامية - وهم بيت الكذب - عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أن ذلك عذاب يعذبون به في الرجمة، ولعمري لقد افتروا على الله تعالى الكذب وضلوا ضلالا بعيدا، والوجه في الآية عندي ما تقدم، والظاهر أن هذه الآيات مدنية وبعض من قال بمكيته ادعى أن فيها اخبارا عن المستقبل بالماضى للدلالة على تحقق الوقوع

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ ﴾ لتحسوا بها 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 الفؤاد فإنه يدرك به أنواع شتى من التصورات والتصديقات . وفي الآية اشارة إلى الدليل الحسى والعقلى ، وتقديم ما يشير إلى الاول قد تقدم فتذكر

فما في العهد من قدم ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ أى شكراً قليلاً تشكرون تلك النعم الجميلة لأن العمدة في الشكر صرف تلك القوى التي هي في أنفسها نعم باهرة إلى ما خلقت هي له فنصب (قليلاً) على أنه صفة مصدر محذوف ، والقلة على ظاهرها بناء على أن الخطاب للناس بتغليب المؤمنين ، وجوز أن تكون بمعنى النفي 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 وبثكم فيها ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٩ ﴾ أى تجتمعون يوم القيامة بعد تفرقكم لا إلى غيره تعالى فإلحكم لا تؤمنون به سبحانه وتشكرونه عز وجل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ من غير أن يشاركه في ذلك شيء من الاشياء ﴿ وَلَهُ ﴾ تعالى شأنه خاصة ﴿ اٰخْتَلَفُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ ﴾ أى هو سبحانه وتعالى المؤثر في اختلافهما أى تعاقبهما من قولهم : فلان يختلف إلى فلان أى يتردد عليه بالمجئ والذهاب أو تخالفها زيادة ونقصاً ، وقيل : المعنى لأمره تعالى وقضائه سبحانه اختلافهما فى الكلام مضاف مقدر ، واللام عليه يجوز أن تكون للتعليل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨٠ ﴾ أى الاتفكرون فلا تعقلون أو اتفكرون فلا تعقلون بالنظر والتأمل أن الكل صار منا وأن قدرتنا تعم جميع الممكنات التى من جماتها البعث . وقرأ أبو عمرو فى رواية (يعقلون) على أن الالتفات إلى الغيبة لحكاية سوء حال المخاطبين ، وقيل : على أن الخطاب الاول لتغليب المؤمنين وليس بذاك .

﴿ بَلْ قَالُوا ﴾ عطف على مضمرة يقتضيه المقام أى فلم يعقلوا بل قالوا ﴿ مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ٨١ ﴾ أى آباؤهم ومن دان بدينهم من الكفرة المنكرين للبعث ﴿ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ ٨٢ ﴾ تفسير لما قبله من المبهم وتفصيل لما فيه من الاجمال وقد مر الكلام فيه ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَمَا بَأُونَا هَذَا ﴾

البعث ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ متعلق بالفعل من حيث إسناده إلى المعطوف عليه والمعطوف على ما هو الظاهر ، وضح ذلك بالنسبة اليهم لأن الانبياء المخبرين بالبعث كانوا يخبرون به بالنسبة إلى جميع من يموت ، ويجوز أن يكون متعلقاً به من حيث إسناده إلى آباؤهم لا اليهم أى ووعدنا آباؤنا من قبل أو بمحذوف وقع حالا من آباؤنا أى كائنين من قبل ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أى ما هذا ﴿ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٨٣ ﴾ أى أكاذيبهم التى سطورها جمع أسطورة كاحدوثة وأعجوبة وإلى هذا ذهب المبرد . وجماعة ، وقيل : جمع أسطار جمع سطر كفرس وأفراس ، والاول كما قال الزمخشري أوفق لأن جمع المفرد أولى وأقرب ولأن بنية أفعولة تجئ لما فيه التلميح فيكون حينئذ كأنه قيل مكتوبات لا طائل تحتها ﴿ قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا ﴾ من المخلوقات تغليباً للعقلاء على غيرهم

حقا والحق باطلا وأنى لها التذكر والخوف هـ

(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) بقاء المتكلم . وقرأ ابن أبي اسحق بقاء الخطاب (وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ 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 وتقديسه تعالى عن مهائلة أحد *

(وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) يشاركه سبحانه في الألوهية (إِذَا لَذَّحَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) أى لا استبد بالذى خلقه واستقل به تصرفا وامتاز ملكه عن ملك الآخر (وَلَعَلَّآ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ولو وقع التحارب والتغالب بينهم كما هو الجارى فيما بين الملوك والتالى باطل لما يلازم من ذلك نفى الوهية الجميع أو الوهية ما عدا واحدا منهم وهو خلاف المفروض أو لما أنه يلازم 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 عقلى 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 توحيده سبحانه ، وتقريره أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات والأجزاء الكمية فبينة الانتفاء لا يذاتها بالإمكان ، وأما التعدد مع الاتحاد فى الماهية فكذلك للافتقار إلى المميز ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادهما فيه فيلزم الامكان ، ثم المميزان فى الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقصان ممكنان هفتقران فى الوجود إلى مكمل خارج هو الواجب بالحقيقة ، وكذلك الافتقار فى كمال ما للوجود يوجب الامكان لا يجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة واقتضائه التركيب والامكان • ومن هنا قال العلماء : إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر منتظر ومع الاختلاف فى الماهية يلازم أن لا يكون المرجح مرجحا أى لا يكون الإله إلهما لأن كل واحد واحد من الممكنات ازانة تقلا بترجيحه لزم توارد العاتين التامتين على معلول شخصى وهو ظاهر الاستحالة فكونه مرجحا إلهما يوجب الافتقار إليه وكون غيره مستقلا بالترجيح يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مرجح فى حالة واحدة ، وإرتعاونا فكمثل إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الإيجاد والافتقار إلى الآخر ، وإن اختص كل منهما ببعض مع أن الافتقار إليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بمخصص يخصصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الافتقار إليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون ممكنا والكلام فيه عائد فيلزم المحال من الوجهين الأولين أعنى الافتقار إلى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم مخصص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لا هما ، 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 (واعلا 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 تكميل للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر ، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جعل وجوده زائداً على الماهية أولاً فاعلا بالاختيار أولاً ، وليس برهان الوحدة مبني على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الامام الرازى قدس سره انتهى ، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق ، وربما يورد عليه بعض مناقشات تدفع بالتأمل الصادق . وما أشرنا اليه من ان فهم قضية شرطية من الآية ظاهر جدا على ما ذهب اليه الفراء فقد قال: إن إذا حيث جاءت بعدها اللام قبلها لو مقدره إن لم تكن ظاهرة نحو (إذا لذهب كل إله بما خلق) فكأنه قيل : لو كان معه الهة كما تزعمون لذهب كل الخ .

وقال أبو حيان : 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 ريحا فإوه مصفرا لظلوا) أى ليظان لأن إذا تقتضى الاستقبال وهو كما ترى ، وقد يقال : إن إذا هذه ليست الكلمة المعهودة وإنما هى إذا الشرطية حذف جملتها التى تضاف اليها و عوض عنها التنوين كما فى يومئذ والأصل 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 عائدها كما أشرنا اليه .

وجوز أن تكون مصدرية ويحتاج إلى نوع تكلف لا يخفى . ولم يستدل على انتفاء اتخاذ الولد إما لغاية ظهور فساده 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) مباغاة فى تنزيهه تعالى عن الولد والشريك ، وما موصولة وجوز أن تكون مصدرية . وقرى (تصفون) بناء الخطاب (عالم الغيب والشهادة) أى كل غيب وشهادة ، وجر (عالم) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفة له لأنه 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 أبرع عند ابن عطية ، وأياما كان فهو على ما قيل إشارة إلى دليل آخر على انتفاء الشريك بناء على توافق المسلمين والمشركين فى تفردته تعالى بذلك . وفى الكشف أن فى قوله سبحانه (عالم) الخ اشارة الى برهان آخر راجع الى اثبات العلو أولزوم الجهل الذى هو نقص وضد العلو لأن المتعددين لا سبيل لهما 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 - أعنى العلم - مفتقرا وهو يؤذن بالنقصان والامكان (فتعالى)

الله (عَمَّا يُشْرُكُونَ 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 فعظمت منزلته على معنى شجع فعظمت ، ويحتمل أن يكون المعنى فاقول تعالى الخ على أنه اخبار مستأنف (قُلْ رَبِّ اْمَاتُرِيْنَ)

أى ان كان لا بد من أن ترينى لأن ما والنون زيدا للتأكيد (مَا يُوعَدُونَ ٩٣) أى الذى يوعدونه من العذاب الدنيوى المستأصل وأما العذاب الأخرى فلا يناسب المقام (رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٩٤) أى قرينا لهم فيما هم فيه من العذاب ، ووضع الظاهر موضع الضمير للإشارة إلى استحقاقهم للعذاب ، وجاء الدعاء قبل الشرط وقبل الجزاء مبالغة فى الإبهال والتضرع ، واختير لفظ الرب لما فيه من الإيدان بانه سبحانه المالك الناظر فى مصالح العبد ، وفى أمره ﷺ أن يدعو بذلك مع انه عليه الصلاة والسلام فى حرز عظيم من أن يجعل قريناهم ايدان بكال فظاعة العذاب الموعود وكونه بحيث يجب أن يستعينه من لا يكاد يمكن أن يحيق به . وهو متضمن رد انكارهم العذاب واستعجالهم به على طريقة الاستهزاء .

وقيل أمر ﷺ بذلك هضما لنفسه وإظهار الكمال العبودية ، وقيل لأن شؤم الكفرة قد يحيق بمن سواهم كقوله تعالى (واثقوا فتنه لا تصيبن الذين الذين ظلموا منكم خاصة) وروى عن الحسن أنه جل شأنه أخبر نبيه ﷺ بأن له فى أمته (١) نقمة ولم يطلعه على وقتها أهو فى حياته أم بعدها فأمره بهذا الدعاء .

وقرأ الضحاك . وأبو عمران الجوني (ترئى) بالهمز بدل الياء وهو كما فى البحر إبدال ضعيف .

(وَأَنَا عَلَىٰ أَنْ تُرِيكَ مَا نَعَدُّهُمْ) من العذاب (لَقَادَرُونَ ٩٥) ولاننا نفعيل بل تؤخره عنهم لعلنا بأن بعضهم أو بعض اعقابهم سيؤمنون أو لاننا لا نعذبهم وأنت فيهم ، وقيل قد أراه سبحانه ذلك وهو ما أصابهم يوم بدر أو فتح مكة ، قال شيخ الاسلام : ولا يخفى بعده فان المتبادر أن يكون ما يستحقونه من العذاب الموعود عذابا هائلا مستأصلا لا يظهر على يديه ﷺ للحكمة الداعية اليه .

(إِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) أى ادفع بالحسنة التى هى أحسن الحسنات التى يدفع بها (السَيِّئَةَ) بأن تحسن إلى المسىء فى مقابلتها ما استطعت ، ودون هذا فى الحسن أن يحسن اليه فى الجملة ، ودونه أن يصفح عن إساءته فقط ، وفى ذلك من الحث له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ما يليق بشأنه الكريم من حسن الاخلاق ما لا يخفى ، وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السيئة لما كان (أحسن) والمفاضلة فيه على حقيقتها على ما ذكرنا وهو وجه حسن فى الآية ، وجوز أن تعتبر المفاضلة بين الحسنة والسيئة على معنى أن الحسنة فى باب الحسنات أزيد من السيئة فى باب السيئات ويطرد هذا فى كل مفاضلة بين ضدتين كقولهم : العسل أحلى من الخل فانهم يعنون أنه فى الاصناف الحلوة أميز من الخل فى الاصناف الحامضة ، ومن هذا القبيل ما يحكى عن أشعب الماجن أنه قال : نشأت أنا والاعمش فى حجر فلان فما زال يعلو وأسفل حتى استويانا فانه عنى استواءهما فى بلوغ كل منهما الغاية حيث بلغ هو الغاية فى التدلى والاعمش الغاية فى التعلو ، وعلى الوجهين لا يتعين هذا الاحسن وكذا السيئة .

وأخرج ابن أبى حاتم . وأبو نعيم فى الحلية عن أنس أنه قال فى 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 الموعدة والثاني المنكر ، واختار بعضهم العموم وأن ما ذكر من قيل التثيل ، والآية قيل : منسوخة بآية السيف ، وقيل : هي محكمة لأن الدفع المذكور مطلوب مالم يؤد إلى ثلم الدين والازراء بالمرودة ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦ ﴾ أي بوصفهم إياك أو بالذي 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 ﴾ أي وساوسهم المغرية على خلاف ما أمرت به وهي جمع همزة ، والهمز النخس والدفع بيد أو غيرها ، ومنه مهماز الرائض لحديرة تربط على مؤخر رجله ينخس به الدابة لتسرع أو تثب ، وإطلاق ذلك على الوسوسة والحث على المعاصي لما بينهما من الشبه الظاهر ، والجمع للدرات أو لتنوع الوسوس أو لتعدد الشياطين ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ أَنْ يَحْضُرُونِ ٩٨ ﴾ أي من حضورهم حولي في حال الاحوال ، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحال حلول الأجل كما روى عن عكرمة لأنها أخرى الاحوال بالاستعاذة منها لاسيما الحال الأخيرة ولذا قيل : اللهم إني أعوذ بك من النزاع عند النزاع ، وإلى العموم ذهب ابن زيد ، وفي الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة في التحذير من ملابتهم ، وإعادة الفعل مع تكرير النداء لظاهر كمال الاعتناء بالمأمور به وعرض نهاية الابتهاج في الاستدعاء ويسن التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم ، فقد أخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . والترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رسول الله ﷺ يعلمنا كلمات نقولهن عند النوم من الفزع بسم الله أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون » ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ (حتى) ابتدائية وغاية لمقدر يدل عليه ما قبلها والتقدير فلا أكون كالكفار الذين تمزهم الشياطين وتحضرم حتى إذا جاء النخ ، ونظير ذلك قوله : « فيأعجبا حتى كليب تسبني » فان التقدير يسبني كل الناس حتى كليب إلا أنه حذف الجملة هنا للدلالة ما بعد حتى ، وقيل إن هذا الكلام مردود على (يصفون) الثاني على معنى إن حتى متعلقة بمحذوف يدل عليه كأنه قبل : لا يزالون على سوء المقالة والطمع في حضرة الرسالة حتى إذا النخ ، وقوله تعالى (وقل رب) النخ اعتراض مؤكد للاغضاب المدلول عليه بقوله سبحانه (ادفع بالتي هي أحسن) النخ بالاستعاذة به تعالى من الشياطين أن يزلوه عليه الصلاة والسلام عما أمر به ، وقيل على (يصفون) الأول أو على (يشركون) وليس بشيء •

وجوز الزمخشري أن يكون مرورا على قوله تعالى (وإنهم لكاذبون) ويكون من قوله سبحانه (ما اتخذ الله من ولد) إلى هذا المقام كالأعراض تحقيقا لكذبهم ولاستحقاقهم جزاءه وليس بالوجه ، ويفهم من كلام ابن عطية أنه يجوز أن تكون (حتى) هنا ابتدائية لا غاية لما قبلها . وتمقبه أبو حيان بأنها إذا كانت ابتدائية لا تفارقها الغاية ، والظاهر الذي لا ينبغي العدول عنه أن ضمير (أحدهم) راجع إلى الكفار ، والمراد من مجيء الموت ظهور أماراته أي إذا ظهر لأحدهم أي أحد كان منهم أمارات الموت وبدت له أحوال

الآخرة ﴿قَالَ﴾ تحسراً على ما فرط في جنب الله تعالى ﴿رَبِّ اَرْجِعُونِ ۙ﴾ أى ردى 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 أطعمن 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 لكون الخطاب للملائكة عليهم السلام والكلام على تقدير مضاف أى ياملائكة ربى ارجعونى ، وجوز أن يكون (رب) استغاثة به تعالى و(ارجعونى) 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 الهموم 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 تثنية الضمير في قفانبك ونحوه *

واستشكل ذلك الخفاجى بأنه إذا كان أصل ارجعوا مثلاً ارجع ارجع لم يكن ضمير الجمع بل تركيبه الذى فيه حقيقة فاذا كان مجازاً فمن أى أنواعه وكيف دلالاته على المراد وما علاقته وإلا فهو مما لا وجه 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 في المعانى والكرهها لاعلاقة لها بالمعنى لم تذكر وهى استعارة لفظ مكان لفظ آخر لنكتة بقطع النظر عن معناه وهو كثير في الضمائر كما استعمال الضمير المجرور الظاهر مكان المرفوع المستتر في 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 الاكتفاء بأحد أفعال الفعل وجعل دلالة ضمير الجمع على تكرار الفعل قائماً مقامه في التأكيد من غير تجوز فيه .

ولابن جنى في الخصائص كلام يدل على ما ذكرناه فتأمل انتهى كلامه *

ولعمري لقد أبعد جداً ، ولعل الأقرب أن يقال : أراد المازنى أنه جمع الضمير للتعظيم بتنزبل المخاطب الواحد منزلة الجماعة المخاطبين ويتبع ذلك كون الفعل الصادر منه بمنزلة الفعل الصادر من الجماعة ويتبعهما كون (ارجعونى) مثلاً بمنزلة ارجعنى ارجعنى ارجعنى لكن اجراء نحو هذا في نحو - قفانبك - لا يتسنى إلا إذا قيل بأنه قد يقصد بضمير التثنية التعظيم كما قد يقصد ذلك بضمير الجمع ، ولم يخطر لى أنى رأيته فليتبع وليتدبر ﴿لَعَلِّيْ أَعْمَلُ صَالِحاً 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 أربح فى هذا المال أو كقولك : لعلى ابنى على أى الأسس ثم ابنى ، وقيل: فيما تركت من المال أو من الدنيا جعل مفارقة ذلك تركاله ، ويجوز أن تكون لعل للتعليل هـ

(١) النقاخ هو الماء البارد والبرد النور اه منه

وفي البرهان حكى البغوي 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 . فعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن مانع الزكاة وتارك الحج المستطيع يسألان الرجعة عند الموت . وأخرج الديلمي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ اذا حضر الانسان الوفاة يجمع له كل شيء يمنعه عن الحق فيجعل بين عينيه فعند ذلك يقول (رب ارجعوني لعلني أعمل صالحا فيما تركت) ، وهذا الخبر يؤيد أن المراد مما تركت المال ونحوه (كلاماً) ردع عن طلب الرجعة واستبعاد لها (انتهى) اي قوله (رب ارجعوني) الخ (كَلِمَةٌ مَوْقَاتِلُهَا) لاحالة لا يخلوها ولا يسكت عنها لاستيلاء الحسرة وتسلط الندم عليه فتقديم المسند اليه لا تقوى أو هو قائلها وحده فالتقديم للاختصاص ، ومعنى ذلك أنه لا يجاب اليها ولا تسمع منه بتزليل الاجابة والاعتداد بمنزلة قولها حتى كأن المعتد بها شريك لقائلها . ومثل هذا متداول فيقول من كلفه 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 وهي في هذا المعنى مجاز هند النجاة . وأما عند اللغويين فقبيل حقيقة ، وقيل مجاز مشهور •

والظاهر أن (كلا) وما بعدها من كلامه تعالى ، وأبعد جداً من زعم أن (كلا) من قول من عاين الموت وأنه يقول ذلك لنفسه على سبيل التحسر والندم (ومن ورائهم) أي أمامهم وقدمر تحقيقه ، والضمير لاحدم والجمع باعتبار المعنى لانه في حكم كلهم كما أن الأفراد في الضمائر الأولى باعتبار اللفظ (برزخ)

حاجز بينهم وبين الرجعة (إلى يوم يُبعثون ١٠٠) من قبورهم وهو يوم القيامة ، وهذا تعليق لرجعتهم إلى الدنيا بالمحال كتعليق دخولهم الجنة بقوله سبحانه (حتى يبلغ الجمل 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 أنهم وجه (فَأَذا نُفِخَ فِي الصُّورِ) لقيام الساعة وهي النفخة الثانية التي يقع عندها البعث والنشور ، وقيل : المعنى فاذا نفخ في الاجساد ارواحها على أن الصور جمع صورة على نحو بسر وبسرة لا القرن ، وأيد بقراءة ابن عباس . والحسن . وابن عياض (في الصور) بضم الصاد وفتح الواو ، وقراءة ابن رزين (في الصور) بكسر الصاد وفتح الواو فان المذكور في هاتين القراءتين جمع صورة لا بمعنى القرن قطعا والأصل توافق معاني القراءات ، ولا تنافي بين النفخ في الصور بمعنى القرن الذي جاء في الخبر ودلت عليه آيات أخر وبين النفخ في الصور جمع صورة فقد جاء أن هذا النفخ

عند ذلك (فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ) أي يوم إذ نفخ في الصور كما هي بينهم اليوم ، والمراد أنها لا تنفعهم شيئاً فهي منزلة منزلة العدم لعظم الهول واشتغال كل بنفسه بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبه وبنيه • وقد أخرج ابن المبارك في الزهد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحياتة وابن عساكر عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والأخرين

وفي 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 - وفي لفظ - من كان له مظلمة فليجيء ليأخذ حقه فيفرح والله المرء أن يكون له الحق على والده أو ولده أو زوجته وإن كان صغيراً ومصدق ذلك في كتاب الله تعالى (فاذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم) » وهذا الأثر يدل على أن هذا الحكم غير خاص بالكفرة بل يعمهم وغيرهم ، وقيل : هو خاص بهم كما يقتضيه سياق الآية ، وقيل لا ينفع نسب يومئذ إلا نسبه صلى الله عليه وسلم .

فقد أخرج البزار والطبراني والبيهقي وأبو نعيم والحاكم والضياء في المختارة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي » * وقد أخرج جماعة نحوه عن مسور بن مخرمة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً ، وأخرج ابن عساکر نحوه مرفوعاً أيضاً عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهو خبر مقبول لا يكاد يرد إلا من في قلبه شائبة نصب ، نعم ينبغي القول بأن نفع نسبه صلى الله عليه وسلم إنما هو بالنسبة للمؤمنين الذين تشرفوا به وأما الكافر والعياذ بالله تعالى فلا نفع له بذلك أصلاً ، وقد يقال : إن هذا الخبر لا ينافي إرادة العموم في الآية بأن يكون المراد نفي الالتفات إلى الانساب عقيب النفخة الثانية من غير فصل حسباً يؤذن به الفاء الجزائية فانها على المختار تدل على التعقيب 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 صلى الله عليه وسلم ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحكي عن الجبائي أن المراد أنه لا يفتخر يومئذ بالانساب كما يفتخر بها في الدنيا وإنما يفتخر هناك بالأعمال والنجاة من الأهوال فحيث لم يفتخر بها تمت كانت كأمه لم تكن ، فعلى هذا وكذا على ما تقدم يكون قوله تعالى (فلا انساب) من باب المجاز •

وجوز أن يكون فيه صفة مقدرة أي فلا أنساب نافعة أو ملتفتا إليها أو مفتخرا بها وليس بذاك والظاهر

أن العامل في (يومئذ) هو العامل في (بينهم) لا (انساب) لما لا يخفى ﴿ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾ (١٠١) أي 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 مرقدنا) قبل تحقق أمر تلك النفخة لديهم فلا أشكال ، ويحتمل أن كلا الحكيمين في مبدأ الأمر قبل القول المذكور كأنهم حين يسمعون الصيحة يذهلون عن كل شيء الانساب وغيرها كالنائم إذا صبح به صيحة مفرجة فهب من منامه فرعا ذاهلاً عن عنده مثلاً فإذا سكن روعهم في الجملة قال قائلهم (من بعثنا من مرقدنا) وقيل : لأنسلم أن قولهم (من بعثنا من مرقدنا) أنه كان بطريق التساؤل ، وعلى الاحتمالين لا يشكل هذا مع قوله تعالى في شأن الكفرة يوم القيامة « وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون » وفي شأن المؤمنين (فاقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فان تسأول الكفرة المنفى في موطن وتساؤلهم المثبت في موطن آخر وأعله عند جهنم وهو بعد النفخة الثانية بكثير ، وكذا تسأول المؤمنين بعدها بكثير أيضاً فانه في الجنة كما يرشده إليه الرجوع إلى ما قبل الآية ، وقد يقال : إن التساؤل المنفى هنا تسأول التعارف ونحوه مما يترتب عليه دفع مضرة

أو جلب منفعة والتساؤل المثبت لأهل النار تساؤل وراء 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 •

وقيل المنفي التساؤل بالانساب فكأنه قيل لا أنساب بينهم ولا يسأل بعضهم بعضا بها، 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 النفي هنا والاثبات في قوله سبحانه (وأقبل بعضهم على بعض يتسألون) فقال : إن نفي التساؤل في النفخة الأولى حين لا يبقى على وجه الأرض شيء واثباته في النفخة الثانية ، وعلى هذا فالمراد عنده بقوله تعالى (فاذا نفخ في الصور) فاذا نفخ النفخة الأولى وهذه إحدى روايتين عنه رضى الله تعالى عنه ، والرواية الثانية حمله على النفخة الثانية ، وحينئذ يختار في وجه الجمع أحد الأوجه التي أشرنا إليها . وقرأ ابن مسعود (ولا يسألون) بتشديد السين ﴿ فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موزونات حسناته من العقائد والأعمال ، ويجوز أن تكون الموازين جمع ميزان ووجه جمعه قدمر • والمعنى عليه من ثقلت موازينه بالحسنات ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٢ ﴾ المائزون بكل مطلوب الناجون عن كل مهروب ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موازين أعماله الحسنة أو أعماله التي لا وزن لها ولا اعتداد بها وهى أعماله 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 •

﴿ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ ﴾ ضيعوها بتضييع زمان استكمالها وأبطلوا استعدادها لنيل كمالها ، واسم الإشارة في الموضوعين عبارة عن الموصول ، وجمعه باعتبار معناه كما أن أفراد الضميرين في الصلتين باعتبار لفظه ﴿ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ١٠٣ ﴾ خبر ثان لأولئك ، وجوز أن يكون خبر مبتدا محذوف أى هم خالدون في جهنم ، والجملة اما استثنائية جىء بها لبيان خسرتهم أنفسهم ، وإما خبر ثان لأولئك أيضا ، وجوز أن يكون (الذين) نعتا لاسم الإشارة و(خالدون) هو الخبر ، وقيل : (خالدون) مع معموله بدل من الصلة ، قال الخفاجى : أى بدل اشتغال لأن خلودهم في جهنم يشتمل على خسرتهم ، وجعل كذلك نظرا لأنه بمعنى يخلدون في جهنم وبذلك يصلح لأن يكون صلة كما يقتضيه الإبدال من الصلة ، وظاهر صنيع الزمخشري 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 خسرت نفسه استقر في جهنم ، وأنت تعلم أن الظاهر تعلق (في جهنم) بخالدون وأن تعليقه بمحذوف وجعل ذلك المحذوف بدلا وإبقاء (خالدون) مفاتا بما لا ينبغي أن يلتفت إليه مع ظهور الوجه الذى لا تكلف فيه ، وقوله تعالى : ﴿ تَلْفَحُّ وُجُوهَهُمُ النَّارُ ﴾ جملة حالية أو مستأنفة ، واللفح مس لهب النار الشيء ، وهو كما قال الزجاج أشد من النفع تأثيرا ، والمراد تحرق وجوههم النار ، وتخصيص الوجوه

بذلك لأنها أشرف الاعضاء فبيان حالها أجز عن المعاصي المؤدية إلى النار وهو السر في تقديمها على الفاعل •
 ﴿وَهُمْ فِيهَا كَالْحُونَ ١٠٤﴾ متقلصو الشفاه عن الاسنان من أثر ذلك اللفح ، وقد صح من رواية الترمذى .
 وجماعة عن أبي سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال فى الآية « تشويه النار فتقاص
 شفته العليا حتى تبلغ وسط رأسه وتسترخى شفته السفلى حتى تضرب سرتة » وأخرج ابن مردويه . والضياء
 فى صفة النار عن أبي الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ فى قوله تعالى (تلفح) الخ : تلفحهم لفحة فتسيل
 لحومهم على أعقابهم ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الكلوح سور الوجه وتقطيبه . وقرأ أبو حنيفة .
 وأبو بخرية . وابن أبى عبله (كالحون) بغير ألف جمع طح كحذر ﴿ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتلى عَلَيْكُمْ ﴾ على اضمار
 القول أى يقال لهم تعنيفا وتوبيخا وتذكيرا لما به استحقوا ما ابتلوا به من العذاب ألم تكن آياتي تتلى عليكم
 فى الدنيا ﴿ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ ١٠٥ ﴾ حينئذ ﴿ قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا ﴾ أى استولت علينا ولم نكن
 شقاوتنا التى اقتضاها سوء استعدادنا لىومئذ . إلى ذلك اضافتها إلى أنفسهم . وقرأ شبلى فى اختياره « شقاوتنا »
 بفتح الشين . وقرأ عبدالله . والحسن . وقتادة . وحمزة . والكسائى . والمفضل عن عاصم . وأبان . والزعفرانى
 وابن مقسم (شقاوتنا) بفتح الشين وألف بعد القاف . وقرأ قتادة أيضا . والحسن فى رواية خالد بن حوشب
 عنه (شقاوتنا) بالالف وكسر الشين وهى فى جميع ذلك مصدر ومعناها ضد السعادة ، وفسرها جماعة بسوء
 العاقبة التى علم الله تعالى أنهم يستحقونها بسوء أعمالهم ونسب ذلك لجمهور المعتزلة ، وعن الأشاعرة أن المراد
 بها ما كتبه الله تعالى عليهم فى الازل من الكفر والمعاصى ، وقال الجبائى : المراد بها الهوى وقضاء اللذات مجازا
 من باب اطلاق المسبب على السبب ، وأياما كان فنسبة الغلب اليها لاعتبار تشبيهها بمن يتحقق منه ذلك فى
 الكلام استعارة مكنية تخيلية ، ولعل الأولى أن يخرج الكلام مخرج النشيل ومرادهم بذلك على جميع الاقوال
 فى الشقوة الاعتراف بقيام حجة الله تعالى عليهم لأن منشأها على جميع الاقوال عند التحقيق ما هم عليه فى
 أنفسهم فكانهم قالوا : ربنا غلب علينا أمر منشؤه ذواتنا ﴿ وَكُنَّا ﴾ بسبب ذلك ﴿ قَوْمًا ضَالِّينَ ١٠٦ ﴾
 عن الحق مكذبين بما يتلى من الآيات فماتنسب إلى حيف فى تعذيبنا ، ولا يجوز أن يكون اعتذارا بما عليه
 الله تعالى فيهم وكتبه عليهم من الكفر أى غلب علينا ما كتبه علينا من الشقاوة وكننا فى علمك قوما ضالين
 أو غلب علينا ما علمته وكتبته وكننا بسبب ذلك قوما ضالين فما وقع منا من التكذيب بآياتك لاقدرة لنا على
 رفعه والالزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لأن ذلك باطل فى نفسه لا يصلح للاعتذار فانه سبحانه ما كتب
 الاماعلم وما علم الامام عليه فى نفس الامر من سوء الاستعداد المزدى إلى سوء الاختيار فان العلم على ما حقق
 فى موضعه تابع للعلوم ، ويؤيد دعوى الاعتراف قوله تعالى حكاية عنهم •
 ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ١٠٧ ﴾ أى ربنا أخرجنا من النار وارجعنا إلى الدنيا فان عدنا
 بعد ذلك إلى ما كنا عليه فيها من الكفر والمعاصى فانا متجاوزون الحد فى الظلم لأن اجترأهم على هذا الطالب
 أوفق بكون ما قبله اعترافا فانه كثيرا ما يهون به المذنب غضب من أذنب اليه ، والاعتذار وإن كان كذلك بل
 أعظم إلا أن هذا الاعتذار أشبه شىء بالاعتراض الموجب لشدة الغضب الذى لا يحسن معه الاقدام على مثل

هذا الطلب ، هذا مع أنهم لو لم يعتقدوا أن ذلك عذر مقبول والاعتذار به نافع لم يقدموا عليه ، ومع هذا الاعتقاد لا حاجة بهم إلى طلب الاخراج والارجاع ، ولا يقال مثل هذا على تقدير كونه اعترافاً لأنهم إنما قالوه تهديداً للطلب المذكور لما أنه مظنة تسكين لهب نار الغضب على ما سمعت ، ثم إن القوم لعلمهم ظنوا تغير ما هم 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 لينتفعوا بهما بعد أن يموتوا ويحشروا فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه إقناطاً لهم أشد إقناطاً ﴿ اخْسَوْا فِيهَا ﴾ أي ذلوا وانزجروا انزجار الكلاب إذا زجرت من خسأت الكلب إذا زجرته فحسباً أي انزجروا أو اسكتوا سكوت هوان ففيه استعارة مكنية قرينتها تصریحية ﴿ وَلَا تُكَلِّمُون ۗ ﴾ (١٠٨) باستدعاء الاخراج من النار والرجع إلى الدنيا ، وقيل : لا تكلمون في رفع العذاب ، ولعل الأول أوفق بما قبله وبالتعليل الآتي ، وقيل : لا تكلمون أبداً وهو آخر كلام يتكلمون به .

أخرج ابن أبي الدنيا في صفة النار عن حذيفة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إن الله تعالى إذا قال لأهل النار اخسؤا فيها ولا تكلمون عادت وجوههم قطعة لحم ليس فيها أفواه ولا مناخر يتردد النفس في أجوافهم » وأخرج الطبراني . والبيهقي 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 ليقض علينا ربك فيذرهم أربعين عاماً لا يجيبهم ثم يجيبهم إنكم ما كثون ثم ينادون ربهم ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون فيذرهم مثلي الدنيا لا يجيبهم ثم يجيبهم اخسؤا فيها 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 امتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فيجيبهم الله تعالى (ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير) ثم يقولون : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون) فيجيبهم الله تعالى (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون) ثم يقولون (ربنا أخرجنا من قبلنا فاجعل لنا فينا آياتاً) فيجيبهم الله تعالى (أولم تكونوا أقرت من قبل ما لكم من زوال) ثم يقولون (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل) فيجيبهم الله تعالى (أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير) ثم يقولون : (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) فيجيبهم الله تعالى (اخسؤا فيها ولا تكلمون) فلا يتكلمون بعدها أبداً ، وفي بعض الآثار أنهم يلهجون بكل دعاء الف سنة ، ويشكل على هذه الأخبار ظواهر الخطابات 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 أي إن الشأن ، وقرأ أبي . وهرون العسكي (أنه) بفتح الهمزة أي 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 وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١٠٩ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سَخِرِيًّا) أى هزوا أى استكثروا عن الدعاء بقولكم (ربنا) الخ لأنكم كنتم تستهزئون بالداعين خوفا من هذا اليوم بقولهم (ربنا آمننا) الخ (حَتَّىٰ أَنْسَوَكُمُ) بتشاعلكم بالاستهزاء بهم (ذَكَرَىٰ) أى خوف عقابي في هذا اليوم *

(وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضَحَكُونَ ١١٠) وذلك غاية الاستهزاء، وقيل: التعليل على معنى إنما خسنا كما كلب ولم نحفلكم إذ دعوتكم لأنكم استهزأتم غاية الاستهزاء بأوليائى حين دعوا واستمر ذلك منكم حتى نسيتم ذكرى بالكلية ولم تخافوا عقابي فهذا جزاؤكم، وقيل: خلاصة معنى الآية إنه كان فريق من عبادي يدعون فتشاعلتهم بهم ساخرين واستمرت تشاعلكم باستهزائهم إلى أن جرهم ذلك إلى ترك ذكرى فى أوليائى فلم تخافونى فى الاستهزاء بهم، ثم قيل: وهذا التذنب لازم ليصح قوله تعالى: (إنه كان) الخ تعليلا ويرتبط الكلام ويتلام مع قوله سبحانه: (وكنتم منهم تضحكون) ولو لم يرد به ذلك يكون انشاء الذكر كالأجنبي في هذا المقام، وفيه تسخط عظيم لفعلهم ذلك ودلالة على اختصاص بالغ لأولئك العباد المسخور منهم كما نبه عليه أولا فى قوله تعالى (من عبادي) وختمه بقوله سبحانه: (إني جزيتهم) إلى قوله تعالى: (هم الفائزون) وزاد فى خسئهم باعزاز أضدادهم انتهى ولا يخلو عن بحث *

وقرأ نافع. وحمزة. والكسائى (سخرىا) بضم السين وبقى السبعة بكسرها، والمعنى عليها واحد وهو الهزؤ عند الخليل. وأبى زيد الأنصارى. وسيبويه. وقال أبو عبيدة. والكسائى. والفراء: 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 أحرى، وقوله تعالى: (إني جزيتهم اليوم بما صبروا) أى بسبب صبرهم على أذيتكم استئناف لبيان حسن حالهم وأنهم اتفَعُوا بما آذوهم، وفيه إغاظة لهم، وقوله سبحانه: (إنهم هم الفائزون ١١١) إما فى موضع المفعول الثانى للجزاء وهو يتعدى له بنفسه وبالباء كما قال الراغب أى جزيتهم فوزهم بمجامع مراداتهم كما يؤذن به معمول الوصف حال كونهم مخصوصين بذلك كما يؤذن به توسط ضمير المصل وأما فى موضع جر بلام تعليل مقدرة أى لفوزهم بالتوحيد المؤدى إلى كل سعادة، ولا يمنع من ذلك تعليل الجزاء بالصبر لأن الأسباب لكونها ليست عللا تامة يجوز تعددها.

وقرأ زيد بن على. وحمزة. 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 لما لبثوا فيها سألوا الرجعة إليه من الدنيا بعد التنبيه على استحالته وفيه توبيخ على إنكارهم الآخرة، وقرأ حمزة. والكسائى. وابن كثير (قل) على الأمر لذلك لابعض الرؤساء كما قيل ولا لجميع الكفار على إقامة الواحد مقام الجماعة كما زعمه الثعالبي (كَمْ لَبِثْتُمْ فى الأَرْضِ) التى تدعون أن ترجعوا إليها

أى كم أقمتم فيها أحياء ﴿ عَدَدَ سِنِينَ ۱۱۲ ﴾ تمييز لكم وهى ظرف زمان للبتتم ، 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 «لبتتم» عددتهم بعيد ، وقال أبو البقاء : «سنين» على هذه القراءة بدل من «عدداً» ۵

﴿ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾ استقصاراً لمدة لبثهم بالنسبة إلى ما تحققوه من طول زمان خلودهم فى النار ، وقيل : استقصروها لأنها كانت أيام سرورهم بالنسبة إلى ما هم فيه وأيام السرور قصار ، وقيل : لأنها كانت منقضية والمنقضى لا يحتنى بشأنه فلا يدرى مقدارها طولاً وقصرها فيظن أنه كان قصيراً ﴿ فَسئَلُ الْعَادِينَ ۱۱۳ ﴾ أى المتمكنين من العذاب بما دهمنا من العذاب بعزل من ذلك أو الملائكة العادين لأعمار العباد وأعمالهم على ما رواه جماعة عن مجاهد ۵

وقرأ الحسن والكسائى فى رواية (العادين) بتخفيف الدال أى الظلمة فانهم يقولون كما نقول كان الاتباع يسمون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم باضلالهم . وقرئ (العادين) بتشديد الياء جمع عادى نسبة إلى قوم عاد والمراد بهم المعمرون لأن قوم عاد كانوا يعمرّون كثيراً أى فاسئَلُ القدماء المعمرين فانهم أيضاً يستقصرون مدة لبثهم ﴿ قَالَ ﴾ أى الله تعالى أو الملك . وقرأ الاخوان (قل) على الأمر كما قرأ فيما مر كذلك وفى الدر المصون الفعلان فى مصاحف الكوفة بغير ألف وبألف فى مصاحف مكة . والمدينه : والشام . والبصرة ، ونقل مثله عن ابن عطية ، وفى الكشاف عكس ذلك وكان الرسم بدون ألف يحتمل حذفها من الماضى على خلاف القياس وفى رسم المصحف من الغرائب ما لا يخفى فلا تغفل ۵

﴿ إِنْ لَبِئْتُمْ ﴾ أى ما لبثتم ﴿ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ تصديق لهم فى عقاباتهم ﴿ لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۱۱۴ ﴾ أى تعلمون شيئاً أو 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 بموجب ذلك ولم يصدر منكم ما أوجب خلودكم فى النار وقولنا لكم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) وقيل المعنى لو كنتم تعلمون قلة لبثكم فى الدنيا بالنسبة للآخرة ما اغتررتم بها وعصيتهم ، وكان نفي العلم بذلك عنهم على هذا لعدم عملهم بموجبه ومن لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء ۵ وقد روى أبو البقاء الجواب لما أجبتهم بهذه المدة ، ولعله يجعل الكلام السابق رداً عليهم لاتصديقا وإلا لا يصح هذا التقدير ، وجوز أن تكون (لو) للتمنى 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 فى القبور حيث أنهم كانوا يزعمون أنهم بعد الموت يصيرون تراباً ولا يقومون من قبورهم أبداً ۵

وزعم ابن عطية أن هذا هو الأصوب وإن قوله سبحانه فيما بعد (وأنكم اليان لا ترجعون) يقتضيه وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ما ذهبنا إليه ما روى مرفوعاً «أن الله تعالى إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال : يا أهل الجنة كم لبثتم فى الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قال : نعم ما أنجزتم فى يوم أو بعض يوم رحمتى ورضوانى وجنتى أكثرها فيها خالدين مخلدين ثم يقول : يا أهل النار كم لبثتم فى الأرض عدد

سنين قالوا لبئنا يوما أو بعض يوم فيقول بئسما انجزتم في يوم أو بعض يوم ناري و سخطى امكثوا فيما خالد بن مخلد بن **(افحسبتم انما خلقناكم عبثا)** أي ألم تعلموا شيئا فحسبتم انما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث فعبثا حال من نون العظمة أي عابثين أو مفعول له أي افحسبتم انما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتمد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون .

واستظهر الخفاجي إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثاني **(وانكم اليها لا ترجعون ١١٥)** عطف على (انما خلقناكم) أي افحسبتم ذلك وحسبتم انكم لا تبعثون •

وجوز أن يكون عطفا على (عبثا) والمعنى افحسبتم انما خلقناكم للعبث ولترككم غير مرجوعين أو عابثين ومقدرين انكم اليها لا ترجعون ، وفي الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضى تكليفهم وبعثهم للجزاء . وقرأ الاخوان (ترجعون) بفتح التاء من الرجوع **(فتعالى الله)** استعظام له تعالى ولشؤنه سبحانه التي يصرف عليها عباده جل وعلا من البدء والاعادة والاثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أي ارتفع سبحانه بذاته وتنزه عن مماثلة المخلوقين في ذاته وصفاته وأفعاله وعن خلو أفعاله عن الحكم والمصالح الحميدة

(المللك الحق) أي الحقيق بالمالكية على الاطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة احياء واماته عقابا واثابة وكل ما سواه ملوك له مقهور تحت ملكوته ، وقيل : الحق أي الثابت الذي لا يزول ولا يزول ماكه ، وهذا وان

كان أشهر إلا أن الأول أوفق بالمقام **(لا إله إلا هو)** فان كل ما عداه عبده تعالى **(رب العرش الكريم ١١٦)** وهو جرم عظيم وراء عالم الأجسام والاجرام وهو أعظمها وقد جاء في وصف عظمه ما يبهر العقول فيلزم من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الأجسام والأجرام ، ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف في بابه وصف بالكرم كما في قوله تعالى (وزروع ومقام كريم) وقوله سبحانه « وقل لهما قولا كريما » إلى غير ذلك . وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الأسرار ، وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه ، وقيل اسناد الكرم اليه مجازي 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 .

وقرأ أبان بن تغلب . وابن محيصن . 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 **(ومن يدع)** أي يعبد **(مع الله)** أي مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه **(إله آخر)** افرادا أو اشراكا أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إله آخر كذلك ، ويتحقق هذا في الكافر إذا أفرده عبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى ، وقد يقتصر على إرادة الاشراك في الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه افرادا بالأولى . وذكر « آخر » قيل إنه للتصريح بالوهميته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيداً لما تدل عليه المعية وان جوز ذلك فتأمل •

نعم قوله تعالى **(لا برهان له به)** صفة لازمة لإله لا مقيدة جىء بها للتأكيد ، وبناء الحكم المستفاد 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 جى به لنا كيد 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 يازم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان الأبي الشعره والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعبد إلهام مع الله تعالى فالله سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ ١١٧ ﴾ أى إن الشأن لا يفلح الخ .

وقرأ الحسن . وقتادة (أنه) بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبب خبر «حسابه» أى حسابه عدم الملاح ، وهذا على ما قال الخفاجى من باب « تحية بينهم ضرب وجميع » وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه فى حاصل المعنى ، ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم ، وأصل الكلام على الإخبار فأما حسابه عند ربه انه لا يفلح هو فوضع « الكافرون » موضع الضمير لأن « من يدع » فى معنى الجمع وكذلك حسابه انه لا يفلح فى معنى حسابهم انهم لا يفلحون .

وقرأ الحسن « يفلح » بفتح الياء واللام ، وما لطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين فى اختتامها ، ولا يخفى ما فى هذه الجملة من تسليية رسول الله ﷺ وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر ما آل من لا ينجم دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفيه فقال جل وعلا ﴿ وَقُلْ رَبِّ ﴾ وقرأ ابن محيصن « رب » بالضم ﴿ اغْفِرْ وَأَرْحَمِ 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 فى دفعه غير ذلك ، وفى تخصيص هذا الدعاء بالذكر ما يدل على أهمية ما فيه ، وقد علم ﷺ أبابكر الصديق رضى الله تعالى عنه أن يقول نحوه فى صلواته .

فقد أخرج البخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه . وابن حبان . وجماعة عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه أنه قال : يا رسول الله علمنى دعاء أدعوه به فى صلواتى قال : قل اللهم انى ظلمت نفسى ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لى مغفرة من عندك وارحمى إنك أنت الغفور الرحيم . وقرأة هذه الآيات أعنى قوله تعالى (أفحسبتم) إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها فى السفر .

أخرج الحكيم الترمذى . وابن المنذر . وأبو نعيم فى الحلية وماخرون عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قرأ فى 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 منده . وأبو نعيم فى المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث التميمى عن أبيه قال : « بعثنا رسول الله ﷺ فى سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحنا « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم لنا لا ترجعون » فقرأناها فغنمنا وسلمنا » هذا والله تعالى المسؤل لكل خير .

﴿ومن باب الاشارة في الآيات﴾ قيل «قد أفصح المؤمنون» أي وصلوا إلى المحل الأعلى والقربة والسعادة «الذين هم في صلاتهم خاشعون» ظاهرا وباطنا، والخشوع في الظاهر انتكاس الرأس والنظر إلى موضع السجود وإلى ما بين يديه وترك الالتفات والطمأنينة في الأركان ونحو ذلك، والخشوع في الباطن سيكون النفس عن الخواطر والهواجس الدنيوية بالكيفية أو ترك الاسترسال معها وحضور القلب لمعاني القراءة والأذكار ومراقبة السر بترك الالتفات إلى المكونات واستغراق الروح في بحر المحبة، والخشوع شرط لصحة الصلاة عند بعض الخواص نقل الغزالي عن أبي طالب المكي عن بشر الخافي 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 (الحمد لله رب العالمين) وهو غافل عن الرب جل شأنه متوجه بشراشه إلى الدرهم والدينار ثم 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 فهو 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 لأفرواجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم 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 يقبح كشفه من الأسرار عن الأغيار إلا على أقرانهم ومن ازدوج معهم أو على مريديهم 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» فيؤدونها بشرائطها ولا يفعلون فيها وبعدها 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 خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى نفخ تلك الروح المخلوقة من ذلك النور وهي الحقيقة الآدمية المرادة في قوله ﷺ «خلق الله تعالى آدم على صورته» أي على صفته سبحانه من كونه حيا عالما مريدا قادرا 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 زائدا على الواجب «ومنها تأكلون» إشارة إلى ما كان واجبا لا يتم قرام الشريعة والطريقة بدونها «وشجرة تخرج من طور سيناء» إشارة إلى النور الذي يشرق من طور القلب بواسطة ما حصل له من (م - ١٠ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

التجلى الالهى وتثبت بالدهن وصبغ للآكلين، أى تثبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتغذين بأطعمة المعارف وادفع بالتى هى أحسن السيئة، فيه من الأمر بمكارم الاخلاق 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 ويتفضل علينا بأعظم ما يؤمله من رحمته كرامة لنبية الكريم وحببيه الذى هو بالمؤمنين رؤوف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم .

﴿سورة النور ٢٤﴾

مدنية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وحكى أبو حيان الاجماع على مدنيته ولم يستثن الكثير من آيها شيئا ، وعن القرطبي أن آية «يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم» الخ مكية ، وهى اثنتان وستون آية ، وقيل أربع وستون آية ، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون» ذكر فى هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزانى وما اتصل بذلك من شأن القذف وقصة الافك والأمر بغض البصر الذى هو داعية الزنا والاستئذان الذى انما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظا للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهى عن اكره الفتيات على الزنا . وقال الطبرسى فى ذلك : إله تعالى لما ذكر فيما تقدم أنه لم يخلق الخلق للعبث بل للامور والنهى ذكر جل وعلا ههنا جملة من الأوامر والنواهي ولعل الأول أولى . وجاء عن مجاهد قال : «قال رسول الله ﷺ علموا رجالكم سورة المائدة وعلّموا نساءكم سورة النور» وعن حارثة بن مضرب رضى الله تعالى عنه قال : كتب الينا عمر 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 تنزيلا 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 احترازاعما هو قائم بذاته تعالى ليس بشىء أصلا كما لا يخفى .

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 لافائدة الخبر ولا لازمها وهو كون الخبر عالما بالحكم للعلم بكل ذلك ، والكلام فيما اذا قصد به مثل هذا انشاء على ما اختاره فى الكشف وهو ظاهر قول الامام المرزوقى فى قوله : قولى هموا قتلوا أميم أخى . هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار ، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها الا أنها انما أوردت لغرض سوى افادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتى ، وأول كلام المرزوقى بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام ، وتحقيق ذلك فى موضعه . واعترض شيخ الاسلام هذا الوجه بما بحث فيه .

وجوز ابن عطية أن تكون «سورة» مبتدأ والخبر قوله تعالى «الزانية والزانى» الخ وفيه من البعد

ما فيه والوجه الوجيه هو الأول، وعندى فى أمثال هذه الجملة 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 تذكارهم فتأمل .

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفى البصرى . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفي . وابن أبى عبة . 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 الرمخشى أن تكون نصبا على الاغراء أى دونك سورة ، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها فى العمل لما أن عملها بالمثل على الفعل ، ولام ابن مالك يقتضى جوازها 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 لامسوغ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء ، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التبرين كأنه قيل : سورة عظيمة كما قيل فى - شرأهر ذاتاب - . 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 المفهومة 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 بوصف ، وسورة المذكورة موصوفة بما يدل عليه تنبؤها 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 : ﴿ وَفَرَضْنَاهَا ﴾ إما على تقدير مضاف أى فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز فى الاسناد حيث أسند ما للدلول للدال للملابسة بينهما تشبه الظرفية ، ويحتمل على بعد أن يكون فى الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقى وضميرها معناها المجازى أعنى الاحكام المدلول عليها بها ، والفرض فى الأصل قطع الشيء الصلب والتأثير فيه ، والمراد به هنا الايجاب على أتموجه فكأنه قيل : أوجبنا ما فيها من الاحكام إيجابا قطعيا وفى ذكر ذلك براعة استهلال على ما قيل .

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وقتادة . وأبو عمرو . وابن كثير (وفرضناها) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب ، والاشارة إلى زيادة لزومه أو لتعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف . وفى الحواشى الشهائية قد فسر (فرضناها) بفصلناها ويجرى فيه ما ذكر أيضا ﴿ وَأَنْزَلْنَا فِيهَا ﴾ أى فى هذه السورة ﴿ آيات بينات ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التى نيطت بها الاحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر ، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقا لأنها أسوة لأكثر الآيات فى ذلك ، وتكرير (أنزلنا) مع استلزام انزال السورة انزالها إبراز كمال العناية 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 كـ بعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن أنزل جميع الآيات عين أنزل السورة لا استقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص أنزالها بالذكر ابانة لخطرها ورفعا لمحلها 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 : ﴿ أَعَلَّمْتُمْ تَدَّكُرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكرونها انتهى ، وهو عندي وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكر غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقائل أن يقول : إن هذا يحوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الامام فان التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا ، وأصل (تذكرون) تتذكرون حذف إحدى التامين وقرىء بادغام الثانية منهما في الذال ﴿ الزانية والزاني ﴾ شروع في تفصيل الاحكام التي أشير اليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أي المشار اليها في قوله تعالى « وفرضناها » حكم الزانية والزاني ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَاجْلُدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ 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 أي التي زنت والذي زنى 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 أي أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها سيف خطيب ، والداعي لسببويه على ، اذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المؤلف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى على جملتين فما ذهب اليه في الآية أرلى لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبراً والدغدغة التي فيه ، وأمر الفاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سببويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك هـ وقرأ عبد الله « والزاني بلایا » 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 دل المعنى إلى الشرط والامر في الجواب يقترن به فيجوز زيادا فاضر به لذلك ولا يجوز زيادا فصرته بالفاء لأنها 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 يدل 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 هـ وأنت تعلم أنه لم يعهد العطف بالفاء فيما 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 جني ، والمشهور أن سيبويه . والخليل يفضلان قراءة النصب لما كان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه كالأجماع في القراءة وهو أقوى في العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الزجاج ، وقال الخفاجي بعد نقله كلام سيبويه في هذا المقام : ليس في كلام سيبويه 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 . والجلد ضرب الجلد وقد اطرده صوغ فعل المفتوح العين الثلاثي من أسماء الأعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراغب 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 قميص أو قميصان ، 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 المرأة 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 والمخشوسواء ، وكان من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد في العرف الضرب مطلقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن في اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد وكأنه لهذا قيل ينزع الفرو والمخشو فان الضرب في الاغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وينبغي أن لا يكون الضرب مبرحالآن الاهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الخلقة فخير عليه الهلاك بجلد 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 موقوفا على علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل مسكران 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 باتقائه ثم رجم وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه استثنى 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 » فإنه في نحو الحد فدا سواه داخل في الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد في التعزير ضرب الظهر وفي الحدود ضرب الانتضاء ، 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 زجراً للعامة عن مثله والقيام أبانغ 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 أعتى مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وان لم تعين الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فلو 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 الزانى مع ان العادة تقديم الزانى عايتها لانها هى 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 فإنه 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 سماها سبحانه وتعالى زانية لا يخفى ما فيه مع أن في التعريف ما لا 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 اليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكاف الطائع قدر حشفته قبل مشناهة حالاً أو ماضياً بلا ملك أو شبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها في دار الاسلام ايصدق على مالو كان مستلقياً فقعدت على ذكره فتر كما 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 مشتهاة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أولج في فرج مجوز ، ولا على من زنى في دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفي بعض ما ذكر كلام يطلب من كتب العقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفي غيره لكن نسخ في حق المحصن قطعاً فان الحكم في حقه الرجم ، ويكفي 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 ورضى الله تعالى عنهم ومن تقدم من الساف وعلماؤا الامة وائمة 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 حجية خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة علي كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم، والآحاد في تفاصيل صورته وخصوصياته وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالمتواتر معنى كالتواتر لفظاً إلا أن انحرافهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والرواة أوقعهم في جهالات كثيرة لخطأ السمع عنهم والشهرة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم بأعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضاً كذلك ، وقد كوشف بهم عمر بن الخطاب رضی الله تعالى عنه وكاشف بهم حيث قال كما روى البخاري : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل إلا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضی 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 يعني بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعيناها 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 لكتبتهما على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن النسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضی الله تعالى عنه •

وقال العلامة ابن الهمام : إن كون النسخ السنة القطعية أولى من كون النسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً ، ثم نسخ تلاوتها وإن ذكرها عمر رضی الله تعالى عنه وسكت الناس فإن كون الاجماع السكوتي حجة مختلف فيه وبتقدير حجيته لا ينقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضی الله تعالى عنهم كانوا إذ ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضی الله تعالى عنه ظني ولهذا والله تعالى أعلم قال علي كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعلل 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 « الثيب 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 يعرى عن المقصود الذي شرع الحدله وهو الانزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاً ، والعمدة في استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعاً ، فقد تظافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ما عزا عن الاحصان وتلقينه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام « اغديا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت بذلك فارجمها » ولم يقل فاجلدها ثم ارجمها ، وجاء في باقي الحديث الشريف « فاعترفت فأمر بها ﷺ فرجمت » وقد تكرر الرجم في زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخاً وإن لم يعلم خصوص النسخ ، وأجيب عما فعل على كرم الله تعالى وجهه من الجمع بأنه رأى

لا يقاوم ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقاوم إجماع 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 مستفهما
بلوغ وعقل وحرية ورابعها كونه مسلماً
وعقد صحيح ووطء مباح متى اختل شرط فلن يرجما

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساوياً الآخر في شرائط الاحصان وقت الإصابة بحكم النكاح فلو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كتائية 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 الكمال شرطاً آخر وهو أن لا يبطل احصانها بالارتداد فلوارتداد والعياذ بالله تعالى ثم أسلمها لم يعد إلا بالدخول بعده ولو بطل مجنون أو عته عاد بالافاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الاحصان وقت الإصابة فلا رجم عنده في المسئلتين السابقتين ، وكذا لا يشترط الإسلام فلوزني الذي 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 رضي 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 عبدالله بن سلام : كذبت فيما زعمتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فسردها فوضع أحدهم يعني عبدالله بن صور يايده على آية الرجم وقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبدالله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فاذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما •

ودليلنا ما رواه إسحاق 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 إسحاق مرة ووقف أخرى ، ورواه الدارقطني في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ، ويقال : انه رجوع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ إسحاق كما تراه ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوي أنه مرة رفعه ومرة أخرجه من خرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك في أن مثله بعد صحة الطريق إليه محكوم 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 الإسلام حين رجم ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزل الله تعالى إليه 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 مأموراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا لبيدتهم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الغرض حكم ﷺ برجمهما بشرعه الموافق

(١) قوله : شروط إحصان كذا بالأصل وهو غير متزن ولعله هكذا — شروط إحصان

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمها بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضي 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 المذكور 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 الراجع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهاداً فيكون الممول عليه في الحكم حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : ان المراد بالمحصن فيه المحصن الذي يقتصر له 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 تمام في الواقع فكان مع الشروع في البيان أبعد من البيان لانه أوقع في الجهل المركب وقبلة كان الجهل بسيطاً فيفهم 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 اريد بتلقيه بالقبول اجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغريبهما وقال : حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفي رواية كفى بالنفي فتنة ، وإن اريد اجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم تخرج بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجباً ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل مافى صحيح البخاري من قول أبي هريرة : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد ظاهر في أن النفي ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمال 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 رضي الله تعالى عنه ضرب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه لجمه افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج الثقفى ولذا قال له عبد الملك يوماً يا ابن المتمنية تقول .

هل من سييل إلى خمر فأشربها أو هل سييل إلى نصر بن حجاج
إلى فتى ماجد الاعراق (١) مقبل سهل الحيا كريم غير ملجج

(١) هو الذي لم يظهر فيه أثر كبر انتهى منه

(م- ١١ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

والقول بانه لا يجتمع التعزيز 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 لا لزوم فيجوز أن تروى جملة نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ ، نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين سهلا لتطرق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الآحاد التي لم يتطرق 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 التفريب ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الأئمة فتدقوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها في قول وفي بيت المال في آخر ، ولو امتنع في قول يجبره الإمام وفي آخر لا ، 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 بمن تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله أخذوا عنى قد جعل الله تعالى لمن سيلا البكر البكر ، الخ وهو نص على أن النفي والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الآتى 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 والزانى) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد في الجميع واحدا لكن قوله تعالى (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) الآية أخرجت الامام فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لافرق بين الذكر والآتى بتنقيح المناط فيرجع في ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لا يشترط في الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفى فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهى تغليب الذكور •

ولا يشترط الاحسان 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 الاحسان في الآية الدالة على تنصيف الحد لا مفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لاحد على الأمة حتى تحسن بزواج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الاحسان شرط للجلد لأن الرجم لا يتنصف ، وللشافعى 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 فعندنا لا يقيمه إلا باذن الامام ، وقال الشافعى . ومالك . وأحمد يقيمه من غير اذن ، وعن مالك إلا فى الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعى من المولى الذمى . والمكاتب . والمرأة ، وكذا اختلف في إقامة الخارجى المتغلب الحد فقيل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ما هو الحق منها فى محله . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا باحدى الطرق المعلومة ، وقال اسحق : إذا وجد رجل وامرأة فى ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثورى . ومالك . وأحمد : يؤدبان على مذاهبهم فى الأدب (وَلَا تَأْخُذْ كُمْ بِهِمَارَاتُهُمْ) تلتطف ومعاملة برفق وشفقة (فى دين الله) فى طاعته وإقامة حده الذى شرعه عز وجل ، والمراد النهى عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة •
 وقال أبو مجاز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النبي عن إسقاط الحد بنحو شفاة كأنه قيل : أقيموا
 عليهما الحد ولا بد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لا يجوز الشفاة في
 إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول اليه
 والثبوت فإن الشفاة عند الرفع لمن اتصف 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 حليا فقال له . «أتشفع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام
 فخطب فقال : أيها الناس إنما من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا
 عليه الحد وأيم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت وحاشاها لقطع يديها» وكما تحرم الشفاة يحرم قبولها
 فعن الزبير بن العوام رضي الله تعالى عنه أنه قال : إذا باغ الحد إلى الامام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و(بهما) قيل
 متعلق بمحذوف على البيان أي أعني بهما ، وقيل بترأفوا ومحذوف أي ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبي البقاء اختيار
 تعلقه بتأخذ والياء للسببية أي 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 مزيد عليه ، و (في دين) قيل متعلق
 بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرافة . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . والسلمى .
 وابن مقسم . وداود بن أبي هند عن مجاهد (ولا يأخذكم) بالياء التحتية لأن تأنيث (رافة) مجازي وحسن
 ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير (رافة) بفتح الهمزة ، وابن جريج (رافة) بالف بعد الهمزة على وزن فعالة
 وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ (رافة) بقلب الهمزة الفاء وهي 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 فافعل
 كذا ولا شك في رجوليته وكذا المخاطبون هنا مقطوع بايمانهم لكن قصد تهيجهم وتحريك حميتهم ليجدوا
 في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في اجراء أحكامه على وجهها ، وذكر (اليوم الآخر) لتذكير مافيه من العقاب في
 مقابلة الرافة بهما (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢) أي ليحضره زيادة في التنكيل فان التفضيح قد
 ينكل أكثر من التعذيب أولئك وللعبرة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك ايدعى لهما بالتوبة
 والرحمة لا للتفضيح وهو في غاية البعد من السياق ، والأمر هنا على ما يدل عليه كلام الفقهاء للندب •

واختلف في هذه الطائفة فاخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فما فوقه
 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 الخماجى : وتحقيق المقام أن الطائفة في الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة
 فهي اما صفة نفس أى نفس طائفة فتطابق على الواحد أو صفة جماعة أى جماعة طائفة فتطابق على ما فوقه فهي

كالشترك بين تلك المعاني فتحمل في كل مقام على ما يناسبه •

وذكر الراغب أنها إذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كنى به عن الواحد ويصح أن تكون مفردا والناء فيها كما في راوية ، وفي حواشي العنود للهروي يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران •

وفي شرح البخاري حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فكثر 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 الإنذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشنيع 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 الأصل وقد لا ينظر إليه بعد الغلبة فلذا قيل : ان تاءها 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 يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾ تقييح لأمر الزاني أشد تقييح ببيان أنه بعد أن رضى بالزنا لا يليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فيبينهما كما بين سهيل والثريا فترى هذه شامية إذا ما استقلت وترى ذلك إذله ما استقل يمانيا وإنما يليق 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 يليق به أن ينكح كما تقول : السلطان لا يكذب أي لا يليق 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 الزاني 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 يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ﴾ أي الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولغ فيها طلب شهوة الزاني لا يليق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثلها وهو الزاني أو من هو أسوأ حالا منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يابى ورود جفرتها وتجنب الأسود ورود ماء إذا كان الكلاب يلغز فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها وعدم صحة نكاح المشرك سواء أفسر بالوثني أو بالكثاني ليجتاج إلى الجواب وهو ظاهره والإشارة في قوله سبحانه : ﴿ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣ ﴾ يحتمل أن تكون للزنا المفهوم بما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزاني لا ينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتي (والذين يرمون) •

المحصنات) النخ ، 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 كالأصون وإن لم تصح، منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكر لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعابه فالمراد من التحريم المنع وبالمؤمنين المؤمنون الكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزواني جعل نفوسهم آبية عن الميل إليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يابى حمل الآية على ما قرر فيها ماروى في سبب نزولها مما أخرج أبو داود . والترمذى وحسنه .

والحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : «كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى يأتى بهم المدينة وكانت امرأة بغية بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وانه وعد رجلا من أسارى مكة بحمله قال فجئت حتى انتهيت إلى ظل حائط من حوائط مكة في ليلة مقمرة فجاءت عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتى فقالت : مرثد؟ فقلت : مرثد فقالت : مرحبا وأهلا لهم فبت عندنا الليلة قلت : يا عناق حرم الله تعالى الزنا قالت : يا أهل الخيام هذا الرجل يحمل أسرا كم قال فتبعنى ثمانية وسلكت الخندمة فاتتهت إلى غار أو كهف فدخلت فجاءوا حتى قاموا على رأسى فظل يولهم على رأسى وعمامهم الله تعالى عنى ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبي فحملته حتى قدمت المدينة فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : 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 وحرّم ذلك على المؤمنين) فلا تنكحها لأن تفريع النهى فيه عن نكاح تلك البغية مما لا شبهة في صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقبيح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علمت 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) والاختبار عن الزانية بأنه لا ينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ما تقتضيه المقابلة، هذا والعلماء في هذه الآية الجليلة كلام كثير لا بأس بنقل ما تيسر منه وإبداء بعض ما قيل فيه وفيما قدمناه واختار لنفسك ما يحلو فأقول : نقل عن الضحاك . والقفال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه (الزانى لا ينكح) النخ حكم مؤسس على الغالب المعتاد جى به لجزر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن الفاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتفحّب لا يرغب غالبا في نكاح الصوالح من النساء اللاتى على خلاف صفته وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شاكله أو في مشركة والفاسقة الخبيثة المسافحة 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 الخير إلا تقي فانه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتغليظ ، ووجه ذلك أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفاسق والتعرض للثمة والتسبب لسوء القالة والظمن في النسب إلى كثير من المفسد ، 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 والزنية على من شأنهما الزنا والتفحّب لا يدخل عن بعد لأنها فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضا لا يكاد يسلم أن الغالب عدم رغبة من شأنه الزنا في نكاح العفائف ورغبته في الزواني أو الشركات فكثيرا ما شاهدنا كثيرا من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحرى غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في أقاربها شبهة زنا فضلا عن أن تكون فيها وقليل ما سمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضا في حمل 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 جاهيتهم ببغايا مشهورات فلما جاء الإسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عادتهم الانفاق على من تزوجهن فزالت الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية للتوبيخ ، ومعنى (لا ينكح إلا زانية أو مشركة) لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أى لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الحسائس لقلة 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 يرد بعد حمل نفي النكاح على نفي إرادة الزواج 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 كما جاء في آثار كثيرة وقد أسلموا وقابوا 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 ينكحونهم إذا وجدوا عنهن غنى •

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم بجهد إلا قليل منهم والمدينة غالية السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعالتات من أهل الكتاب واما لبعض الأنصار قدرفت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيرا فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتسبون للذي فيهم من الجهد فأشار بعضهم على بعض لوتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول ما يكتسبون فقال بعضهم : نستأمر رسول الله ﷺ فاتوه فقالوا : يا رسول الله قد شق علينا الجهد ولانجد مانا كل وفي السوق ببغايا نساء أهل الكتاب وولائدهن وولائد الأنصار يكتسبون لأنفسهن فيصالح لنا أن نتزوج منهن فنصيب من فضول ما يكتسبون فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضا اطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق اطلاق الزانية على إحدى صاحبات الرايات ، وكذا لا يوافق اطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه (الزانية والزاني فاجلدوا) الخ •

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . والبيهقي في سننه ، والضياء في المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أى الزنا و(ذلك) اشارة إليه ، والمعنى الزاني لا يبطأ في وقت زناه إلا زانية من المسلمين أو أخس منها وهي المشركة والزانية لا يبطؤها حين زناها إلا زان

من المسلمين أو أخس منه وهو المشرك وحرّم الله تعالى الزنا على المؤمنين .
وتعقب بأنه لا يعرف النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج وبأنه يؤدي إلى قولك الزاني لا يزني
الإبزانية والزانية لا تزني إلا بزنا وهو غير مسلم إذ قد يزني الزاني بغير زانية يعلم أحدهما بالزنا والآخر
جاهل به يظن الحل ، وإذا ادعى أن ذلك خارج مخرج الغالب كان من الأخبار بالواضحات ، وإن حمل النفي
على النهي كان المعنى نهى الزاني عن الزنا لإبزانية وبالعكس وهو ظاهر الفساد .
وأجيب عن الأول بأن جل العلماء على أن النكاح في قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) بمعنى الوطء
دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحل لزوجها الأول بعقد الثاني عليها دون
وطء ، وعن الثاني بأنه إخبار خارج مخرج الغالب أريد به تشنيع أمر الزنا ولذلك زيدت المشرّكة ، والاعتراض
بالوضوح ليس بشيء .

وللفاضل سري الدين المصري كلام طويل في ذلك ، وما قيل : إنه حينئذ يكون كقوله تعالى (الخبيثات
للخبيثين) الخ فيحصل التكرار مستعمل إن شاء الله تعالى أنه لا يتم إلا في قول ، وقيل : النكاح بمعنى التزوج
والنفي بمعنى النهي وعبر به عنه للبالغة ، وأيد بقراءة عمرو بن عبيد (لا ينكح) بالجزم والتحرّيم على ظاهره •
قال ابن المسيب : وكان الحكم عاما في الزنا أن لا يتزوج أحدهم إلا زانية ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك
بقوله تعالى : (وانكحوا الايامى منكم) وقوله سبحانه (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وروى القول
بالنسخ عن مجاهد ، والى ذلك ذهب الامام الشافعي قال في الام : اختلف اهل التفسير في قوله تعالى : (الزاني لا
ينكح الا زانية) الخ اختلافا متباينا ، قيل : هي عامة ولكنم انسخت ، أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن
المسيب أنه قال : هي منسوخة نسختها (وانكحوا الايامى منكم) فهي أي الزانية من ايامى المسلمين كما قال ابن
المسيب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غير هذا القول وبسط الكلام ، وقد
نقل هذا عن الامام الشافعي البقاعي ثم قال : إن الشافعي لم يرد أن هذا الحكم نسخ بآية الايامى فقط بل مع
ما انضم اليها من الاجماع وغيره من الآيات والاحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ما تناوكته متيقنا كدلالة
الخاص على ما تناوله فلا يقال : إنه خالف أصله في أن الخاص لا يفسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على
الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام مظنون اهـ .

والجبايى يزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه كاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لا يكون ناسخا كما
بين في علم الاصول ، نعم في تحقق الاجماع هنا كلام . واعترض هذا الوجه بأنه يلزم عليه حل نكاح المشرك
للمسلمة ، وأقول : إن نكاح الكافر للمسلمة كان حلالا قبل الهجرة وبعدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية
نزلت آية التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الهيتمي وغيره ، وقد صح أن النبي ﷺ زوج بنته زينب
رضي الله تعالى عنها لابي العاص بن الربيع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه
وهي في نكاح ابي العاص ولم يكن مؤمنا إذ ذاك واستمر الامر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آية التحريم لم
يلبث إلا يسيرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضي الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنكاحه الاول •
فيحتمل أن يكون النكاح المذكور حلالا عند نزول الآية التي من فيها بأن يكون نزولها قبل سنة الست

ثم نسخ ، وفي هذه السورة آيات نصوا على أن نزولها كان قبل ذلك وهي قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالافك) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بني المصطلق وكانت سنة خمسة لليلتين خلتا من شعبان فاعل هذه الآية من هذا القبيل بل في أثر رواه ابن أبي شيبة عن ابن جبير وذكره العراقي . وابن حجر ما ظاهره أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعي يكون فيها نسخان لكن لم أر من نبه على ذلك ، وإذا صح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأني بك لا تفضل عليه غيره •

وذهب قوم إلى أن حرمة الزواج بالزانية أو من الزاني إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندهم 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 التي يثبت بها الخبر فلو تزوجت برجل فبان لها أنه ممن يعرف بالزنا ثبت لها الخيار في البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزاني للعفيفة إنما هي فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هي إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلود وهو موافق لما في بعض الأخبار •

فقد أخرج أبو داود . وابن المنذر . وجماعة عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر أن رجلاً تزوج امرأة ثم إنه زنى فاقم عليه الحد فجاؤا به إلى علي كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقال له : لا تتزوج 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 الطبراني . والدارقطني من حديث عائشة رضی 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 في الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما في الحديث من أن من زنى تزنى امرأته ومن زنت يزنى زوجها فتأمل جميع ذلك والله عز وجل يتولى هداك •

وقرأ أبو البرهسم (وحرّم) بالبناء للفاعل وهو الله تعالى ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (وحرّم) بفتح الحرم وضم الراء (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) شروع في بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثاني في التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أي اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون في محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره . والآية نزلت في امرأة عويمر كما في صحيح البخاري ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الافك والرمي مجاز عن الشتم •

• وجرح اللسان كجرح اليد • والمراد الرمي بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزواني مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على النزاهة عن الزنا وهذا كالصريح في ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقيق ما رمى به كما يدل عليه قوله تعالى (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) قرينة على المراد بناء على العلم بأنه لا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامي المحصن بدلالة النص للقطع بالغناء الفارق وهو صفة

الأثوثة واستقلال دفع عار ما نسب إليه 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 والآث في جانب المرمى لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي ياباه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحكاه الزهراوى : المراد الأنفس المحصنات ؛ واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لولا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتعقب بان من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يخلو عن شيء فالأولى الاعتماد على ما تقدم ؛ والاحصان هنا لا يتحقق إلا بتحقيق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام .

قال أبو بكر الرازى : ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم بما استعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لزفر . 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 بنكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد النكاح الفاسد تسقط عدالته ولا حد على قاذفه . وكذا لو طئ في غير الملك كما إذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطئ في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته كما إذا وطئ امرأته في الحيض أو أمتة المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته كما إذا وطئ أمتة وهي أخته من الرضاعة .

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبي حنيفة عليه الرحمة (١) وعندهما يسقط ، ولو وطئ امرأة بالنكاح 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 (لأنكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كموطأة أبيه بالنكاح 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 كثبوتها 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 أمتة وهي أخته من الرضاع فيه خلاف الكرخي فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطنها وهو قول الشافعي . ومالك . واحد لقيام الملك فكان كوطئ أمتة المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطئ المجوسية يمكن ارتفاعها فتكون مؤقتة وحرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحل قابلاً للحل أصلاً ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساده بالاستحقاق فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحققت فقدقه انسان لا يحد . وفي كافي الحاكم والقهستاني 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 نهمته 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 الابصار ، ولا تقاس اللواط على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافاً لابن يوسف : ومحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بحره . وأما اعتبار الحرية فلائها يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى (فعليه 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 جاء بمعناه في قوله تعالى (والمحصنات من النساء) أي المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لا شك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت وبمعنى الاسلام في قوله عز وجل (فاذا أحصن) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يكفي 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 أحمد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجماع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجماع مثلها يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مراهرة فان الحد لعله الحاق العار ومثلها يلحقه العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة يمنعون كون الصبي والمجنون يلحقهما 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 الكمال فيندرى الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا اليهما الرقاء والمجبوب بل هما أولى بذلك لعدم تصورهما 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 كانا موجودين وقت القذف لا يفيدان شيئاً فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلاً مسلماً زنى في نصرانيتها وقال : زنت وأنت كافرة أو زنت وأنت كافر أو قذف معتقاً زنى وهو عبد أو معتقة زنت وهي أمة وقال : زنت أو زنت 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 : زنت وأنت صغيرة أو زنت وأنت مجنون بانه لا يحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المسوط : إن الموطأة 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 زانياً لا حد 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

فليتأمل ، ولو تزوج مجوسى بأمه أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقتله مسلم في حال إسلامه 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 وفاة لتمكن الشبهة في شرط الحد وهو الاحصان لاختلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في أنه مات حرا أو عبدا وذلك يوجب دره الحد ولأنه يدرأ بالشبهة ، لا يحد من قذف أخرس فان هناك احتمال أن يصدقه لو نطق ولا يعول على إشارته هنا وإن قالوا : إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها ، واشتراطوا أيضا أن يوجد الاحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقذوف سقط الحد ولو أسلم بعد ، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراما أو صار معتوها أو أخرس وبقى ذلك لم يحد كما في كافي الحاكم ، واشتراطوا أيضا 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 استعلم بعضه إن شاء الله تعالى . ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف ، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالغاً - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلاً - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بمحرم - ناطقاً - فلا يحد الأخرس لعدم التصريح بالزنا ، وصرح بهذا ابن الشاشي عن النهاية - طائفاً - فلا يحد المكره - قاذفاً في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغى ، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك ، ويحتمل أن يعد من الشروط كونه عالماً بالحرمة حقيقة أو حكماً بان يكون ناشئاً في دار الإسلام ، لكن في كافي الحاكم حربي دخل دار الإسلام 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 أيضا فلا يصدق بالجهل ، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بأي لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء وألحقوا به بعض الفاظ ثبت الحد بها بالآثر والاجماع فيحد بقوله : زنيت أو زاني بيا ساكنة وكذا يازاني بهمزة 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 مقروناً بمحل الصعود ، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصعود 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 ، وعلمه في الجوهرة بان الأصل في الكلام التذكير ، ولو قال للرجل : يازانية لا يحد عند الإمام . وأبي يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة ، وقال محمد : يحد لأن الهاء تدخل للبالغ كما في علامة . وأجيب بان كونها للبالغ 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 مافى الظهيرية وهو الظاهر ، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس ، وعلمه في الجوهرة بان معناه أنت أقدر على الزنا ، وفي الفتح بان أفعل في مثله يستعمل للترجيح في العلم فكانه قال : أنت أعلم بالزنا ، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد ، وفي الخانية في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد ، وفي أنت أزنى منى لا حد ، ولا يخفى أن التمركة 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 للمخاطب لأنه تشريك له فيما ليس بقذف، ويعد بلساً لا يبيح
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
أو ليست 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: (ولاتوا عدوهن سرا) وقال
تعالى: (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكنتم) 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 بأنه صلى
الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال: يا رسول 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 فجرت بفلانة 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 بأربعة 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 بأربعة شهداء عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى بأربعة
فساق فشهدوا أن الأمر كما قال درى 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 عبيداً أو عبيداً 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 يأتوا بأربعة شهداء يشهدون على من رمى بأنه زنى، والمتبادر
أن يكون ذلك عن معاينة 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 بالبينة كالثابت فكأننا
سمعنا اقراره بالزنا انتهى •

وأنت تعلم أن البينة على الاقرار لا تعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكراً فقد رجع بالانكار
عن الاقرار وهو موجب لدرء الحد فتلغوا بالبينة، وإن أقر بشرطه لا تسمع فإما تسمع مع الاقرار في سبع

مواضع ليس هذا الموضع 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 بعد واحد لم تعتبر شهادتهم 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 . والشعبي . 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 جلدته ، فقد روى أنه شهد على المغيرة 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 تاخير الاتيان بالشهود كما أن في كلمة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرر •

وفي غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا عجز عن الشهود للحال واستأجل لأحضرهم زاعماً أنهم في المصير يؤجل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فان عجز حد ولا يكفل ليذهب لطلبهم بل يحبس ويقال: ابعث اليهم من يحضرهم عند الامام . وأبي يوسف في أحد قولي له لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقدوف بتأخير دفع العار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قابل لا يتضرر به ، 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 يأتى بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والأمر في قوله سبحانه (فاجلدوهم) لولاية الأمر ونوابهم •

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقدوف وبه قال ابن أبي ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والاوزاعي . والشافعي : لا يحد إلا بمطالته . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه يقذفه فيجده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقدوف كذا قال أبو حيان . وللمقدوف المطالبة وإن كان أمراً للقاذف بقذفه لأن الأمر لا يسقط الحد كما نقل الحصري ذلك عن شرح التكملة ثم لا يخفى أن القول بأن القاذف لا يحد إلا بمطالبة المقدوف ظاهر في أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لا تبطل الشهادة على ما يوجبه 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 استيفاؤه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقيمه القاضي بعلمه إذا علمه في أيام قضائه ولذا لو قذف بحضرة يحده •

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إما يتعين نائباً في استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاؤه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لا ينقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه يتنصف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقاله عز وجل ، وذكر ابن المهام أنه لا خلاف 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 حكمه 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 حتى 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 عنده ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته الا أن يقول المذوف : لم يقذفني أو كذب شهودي وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المذوف ، وقال زين الدين : أن المذوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فاذا عاد وطلب يقيمه 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 وهو قول أحمد وأنه يجري فيه التداخل عندنا لا عنده وبقولنا قال مالك . والثوري . والشعبي . والنخعي . والزهري . وقتادة . وطاوس . وحماد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوطة قذف آخر فانه يتم الاول ولا شيء ، للثاني هـ

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 هـ
ووافقنا الشافعي في الحد الواحد لقاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفي الظهيرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانياً لم يحد ، والأصل فيه ما روى أن أبا بكر لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت كان يقول بعد ذلك في المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضي الله تعالى عنه أن يحد ثانياً فمنعه على كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعاً ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانياً بالزنا الأول أو أطلق لحد اطلاقه على الأول لأن المحدود 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 يحد به كما في الفتح هـ

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 كالقصاص حق العبد ، وتفويضه إلى الامام لأن كل أحد لا يهتدى إلى إقامته ولأنه ربما يريد المذوف موته لحنقه فيقع متلفاً ، وإنما لا يورث لأنه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو كخيار الشرط وحق الشفعة بخلاف القصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضا هو في معنى ملك العين لأن من له القصاص يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه القصاص كالمالك لمن له القصاص فيملكه

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لا يصح عفوهُ لأنه متعمت 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 . ويجاب 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 بالاقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحكم ولا يتعلق 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 فاذا ثبت وقوعه منه كثيراً 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 إلى ترك مثلها من آية أخرى وهي آية حد الزنا فيعود إلى أن هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبني هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضي أن الغالب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبره .

ثم الظاهر أن الرمي المراد في الآية لا يتوقف على حضور المرمى وخطابه فقذف المحض حاضراً أو غائباً له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلاً عن المضمرة واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالحضور حده عليه السلام أهل الافك مع أنه لم يشافه أحد منهم به من نزهها الله تعالى عنه ، فمافي حاوي الزاهدي سمع من أناس كثيرة أن فلانا يزني 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 فاذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفاً ويحد عند تحقق الشرط. لا لو قال : جدك زان فإنه لا حد عليه لما في الظهيرية من أنه لا يدرى أي جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفاً ما لم يعين محصناً . ويطلب بحد القذف للميت من يقع القذف في نسبه بالقذف وهو الوالد وان علا والولد وان سفل ، ولا يطالبان 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 ، وثبت المطالبة للمحروم عن الميراث بقتل أورك أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطالب مولاه بقذف أمه الحرة التي قذفها في حال موتها ، وعند زفر إذا كان الولد عبداً أو كافراً لاحقاً له فيها مطلقاً ، وثبت للابعد مع وجود الأقرب فيطالب ولد الولد مع وجود الولد خلافاً لزفر ولو عفا بعضهم كان لغیره المطالبة لأنهم يدفع العار عن نفسه ، والأم كالأب تطالب بحد قذف ولدها لأم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجاهه وان علا بقذف أمه وهو قول الشافعي . وأحمد . ورواية عن مالك ، والمشهور عنه أن لابن أن يطالب الأب بقذف الأم فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر لعموم الآية أو إطلاقها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من إقامة قرابة الولاد .

وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) مانع من إقامة الولد الحد على أبيه ولا فائدة للمطالبة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه عليه السلام قال «لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده» وأجمعوا على أنه لا يقتص

منه بقتل ولده ولاشك أن اهدار جنائته على نفس الولد توجب اهدارها في عرضه بطريق الأولى 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 الحنفى . 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 العصابات لا غير . 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 أعرض عنه ودعه اه .

وكانه لا فرق في هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . وما نقل في القنية من أن المقذوف اذا كان غير عفيف في السر له مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لا يخفى . وظاهر الآية أنه لا فرق بين أن يكون الرامى حراً وان يكون عبداً فيجلد كل منهما اذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والأوزاعى . وجمهور الأئمة على أن العبد ينصف له الحد لما 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 لأنهما يمنعان من وصول الألم 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 قميص نزع لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريبا من ذلك ويمنع ابصال الألم وكيف لا والضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبو زرعة . وعبدالله بن مسلم (باربعة) بالتثوين 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 .

وتعقب بأن ذلك إذا لم تجر الصفة مجرى الاسماء في مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى فحكمها حكمها في العدد وغيره غاية ما في الباب أنه يجوز فيها الابدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحضة الاسمى (شهداء) من ذلك القبيل - فاربعة شهداء - بالاضافة أفصح من (اربعة شهداء) بالتثوين والاتباع وقال ابن عطية : وسيدويه يرى أن تثوين العدد وترك إضافته إنما يجوز في الشعر انتهى ، وكأنه أراد العطن في هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيدويه إنما يرى ذلك في العدد الذى بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذى بعده صفة فانه على التفصيل الذى ذكر كما قال أبو حيان .

وقوله سبحانه (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) أى مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدوا) داخل في حكمه تنمة له كأنه قيل : فاجلدوهم 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 سوطاً ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم الأكثر ، 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 ۙ ﴾ كلام مستأنف مبين لسوء حالهم في حكم الله عز وجل ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد للايدان يبعده نزلتهم في الشر والفساد أي أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود الكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لاطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم مما أشرنا إليه أنهم فسقة عند الشرع الحاكم 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 ۝

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفي علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهر ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم هتكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع في الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض مما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتكم مصلحة فكانوا فسقة غير ممثلين أمره 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 الرامي صادقا ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يحد به بل يعزر ولو غير محصن ، وشرط الفقهاء الاحصان إنما هو لوجوب الحد لا لكونه كبيرة ، وقد روى الطبراني عن وائلة عن النبي ﷺ أنه قال « من قذف ذميا حده يوم القيامة بسياط من نار » وهذه مسألة مختلفة فيها ، ففي شرح جمع الجوامع للعلامة المحلي قال الحلبي : قذف الصغيرة والمملوكة والحررة المتهتكة من الصفات لأن الايداء في قذفه في الحررة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتهاء المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت 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 إيجاب 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 لجرأته 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 عندي 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 رأي من يعتبر الجرح المجرد عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمي منه ما هو كفر كرمي عائشة رضي الله تعالى عنها سواء كان جمرأ أو سرا وسواء كان بخصوص الذي برأه الله تعالى منه أو بغيره وكذا رمي سائر أمهات المؤمنين رضي الله تعالى 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 قبات 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 الفاسقين كما صرح به أكثر الأصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه في الحقيقة (أولئك) وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : ﴿ مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾ تهويل المتوب عنه أي من بعد ما اترفوا ذلك الذنب العظيم الهائل . وقوله تعالى ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال من رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقي حيا فإن كان قد مات فاعل الاستغفار له يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل في نظير المسئلة . فإن كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصمهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يعنى عنه الاستغفار لمن رموه . والجمع بين الاستحلال من أولئك المخاصمين والاستغفار للمريين أولى ولم أر من تعرض لذلك .

وكون الاستثناء من الجملة الأخيرة 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 النص 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 حاصلة لهم عند الرمي والشهادة التي كانت حاصلة للكافر عند الرمي هي الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التي اعتبرت بعد الإسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الإسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد في قذف ثم اعتق فإنه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلزم كون تتميم حده برد شهادته التي تجددت له ، وقد طالب الفرق بينه وبين من زنى في دار الحرب ثم خرج إلى دار الإسلام فإنه لا يحد حيث توقف حكم الموجب في العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف في الزنا في دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الإسلام . وأجيب بأن الزنا في دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الإمام فلم يكن الإمام مخاطبا بإقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلو حد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا في الحد المطلوب درؤه ، وأما قذف العبد فموجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تاما في الحال فيتوقف تهيمه 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 بالإسلام عدالة لم تكن موجودة له عند إقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فإنه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة بإقامة الحد ، ثم لا فرق في العبد بين أن يكون حد ثم اعتق وبين أن يكون اعتق ثم حد حيث لم تقبل شهادته في الصورتين ، وأما الكافر فإنه 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 ما مر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا أسلم . وأجاب العلامة ابن الهمام بأن التكليف بما في الوسع وقد كلف الأحكام 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 شهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحردين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتفى به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوى . 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 مجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعى إلى قبول شهادة المحدود 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 الكل أو هناك تفصيل فالذى ذهب اليه أصحاب الشافعى انصرفه إلى الكل ، والذى ذهب اليه أصحاب أبى حنيفة انصرفه للجمله الاخيرة ، وقال القاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجمله الثانية اضرابا عن الاولى ولا يضم فيها شىء بما فى الاولى فلا استثناء مختص بالجمله الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجمله الاولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام، الاول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بنى تميم والنحاة البصريون الا البغاددة إذ الجمله الاولى أمر والثانية خبر ، الثانى أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وكما لو قال: أكرم بنى تميم واضرب ربيعة الا الطوال إذ هما أمران، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتركا حكما لا اسما كما لو قال: سلم على بنى تميم وسلم على بنى ربيعة الا الطوال، الرابع أن يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا حكما ولا يشتركا حكما في غرض من الاغراض كما لو قال: سلم على بنى تميم واستأجر بنى تميم الا الطوال، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجمله الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجمله الثانية اضرابا عن الاولى بان كان بين الجملتين نوع تعلق فلا استثناء ينصرف إلى الكل وذلك على أربعة أقسام أيضا، الاول أن يتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بنى تميم وسلم على بنى تميم الا الطوال لاشترائهما في غرض الاعظام، الثانى أن يتحد الجملتان نوعا ويختلفا حكما واسم الاولى يضم في الثانية كما لو قال: أكرم بنى تميم واستأجرهم الا الطوال، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال: أكرم بنى 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 الرى التي نحن فيها من ذلك حيث قيل: إن جملها 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 وهى داخلة أيضا تحت القسم الاول من هذه الاقسام الاربعة لاشترائك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة أيضا تحت القسم الثانى من جهة اضممار الاسم المتقدم فيها، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشترائك، وذهب القاضى أبو بكر والغزالي . وجماعة إلى الوقف، وقال الآمدى: المختار أنه مهما ظهر كون الواو الابتداء فلا استثناء، يكون مختصا بالجمله الاخيرة كما فى القسم الاول من الاقسام الثمانية لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخري وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف او الابتداء كما فى باقى الاقسام السبعة فالواجب الوقف، وذكر حجج المذاهب بما لها وعليها فى الاحكام، وفى التلويح وغيره أنه لا خلاف فى 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 للجميع ، قال القلانسي: إن نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ما ذهب إليه أكبر البصريين فلوقيل برجوعه إلى الجميع لكان ما بعد الامتصاص بالافعال المقدره في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضافة احدهما 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 ازم الترجيح بلا مرجح، ووجه دلالة وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجميع ظاهر وكما اختلف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه ففي شرح اللع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجميع 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، واختر 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 الكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في المحاربين (أن يقتلوا أو يصلبوا) إلى قوله سبحانه: (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) فان قوله تعالى: (من قبل أن تقدروا عليهم) يقتضى رجوعه إلى الكل فانه لو عاد إلى الأخيرة أعنى قوله سبحانه: (ولهم عذاب عظيم) لم يبق للتقييد بذلك فائدة للعلم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة (من قبل) النسخ إلا سقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حمل قول الشافعية بأن يقال: إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى الكل إذا لم يكن دليل يقتضى رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الأوليين وردتا جزاء لأنها أخرجتا بلفظ الطلب مخاطبا بهما الأئمة ولا يضر اختلافهما أمراً ونهياً والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سبياً لوجوب العقوبة التي تندرى بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خبر يحتمل 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) استثناء منقطعاً عن الجملة السابقة وأبي أن يكون من تمة 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 الكل أما الجلد فبالاتفاق، وأما قوله تعالى: (وأولئك هم الفاسقون)

فلا أنه إنما جيء به لتقرير منع الشهادة فلم يبق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها ، وتعقب بأن استثناء (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردها ومناسبتها للجلد ظاهرة لأن كلا منهما مؤلم زاجر عن ارتكاب جريمة الرمي وكم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم برد شهادته ، وربما يقال : إن رد الشهادة أقطع الآلة الخائنة معني وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرقة ، 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 بكلمتا الجملة الاثنائيتين لفظا ومعنى الأئمة وهذا يقوى أمر المناسبة .
واعترض الزيلعي على القول بان جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا جائز أن يكون رد شهادته لفسقه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) لا الرد وعللة الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يجعل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية مجرى 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 بالفاء ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على ما أشير إليه سابقا من أنها علة لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، وانتصر للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب بانه إذا جعلت الجملة تعليل للرد يتم ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاقبة بالواو وجوب زوال الحكم بزوال العلة ، ولا أظنه يدفع إلا بالتزام أنها ليست للتعليل .
وقال بعضهم : لا انقطاع بين الجمل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذمبه أن الرجوع إلى الكل قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والممانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قيل الاجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما إليه القاضي البيضاوي من أن الاستسلام للجلد من تنمة التوبة فكيف يعود إليه ، ولا يمكن أن يقال : ان عدم قبول الشهادة والتفسيق من تمتها أيضا كما لا يخفى ، وقيل : يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لأن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحوا) ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطالب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طالب العفو من الاصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطالب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح إذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى الكل كما هو أصله المشهور .

وقال الزمخشري : الذي يقتضيه ظاهر الآية ونظمها أن يكون الجمل الثلاث بمجموع عن جزاء الشرط ، والمعنى ومن قذف فاجمعوا 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 الكل وانضم إليه ههنا أن الجمل دخلت في حيز الشرط . فصرن كالمفردات ، وتعقب القول بدخول قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزاء بان دليل عدم المشاركة في الشرط . يقتضى عدم الدخول فانه جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة لافراد الكفاف في (أولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أي الذين يرمون الخ أو مستأنف لحكاية حال

الرامين عند الشرع ، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشاء وعكسه لا اختلاف إلا غرض شائعان في الكلام وأن افراد كاف 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 فالمساع 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 الزمخشري: معنى (أولئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجملة الأخيرة في حيز الجزاء وجميع ما ذكره إنما يفيد الصحة لا الظهور .

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييلي لبيان سوء حال الرامين 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 لانا 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 تكرر الدوال خصوصا إذا كان التأكيدي مطلوباً، هذا وإلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحذور في القذف إذا تاب ذهب الحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير. 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، ومجارب وشريح، ومعاوية بن قرة، وعكرمة، وسعيد بن جبير على ما ذكره الطيبي وعد ابن جبير من القائلين كقول الشافعي يخالفه ما سمعت آنفاً، وعد ابن الهمام شريحاً ممن قال كقول أبي حنيفة وعن ابن عباس روايتان، وفي صحيح البخارى جلد عمر رضى الله تعالى عنه أبا بكر، وشبل بن معبد، وزانعة بقذف المغيرة ثم استتابهم، وقال من تاب قبلت شهادته، ومن تتبع تحقق أن أكثر المقام 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 لَّيْسَ لَهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) 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 التقويم بما حاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراج من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد إثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقاً . وتعقبه العلامة الثانى بأنه انما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع، وبينه فخر الإسلام بأن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة انه 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 فاسقاً 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 القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا ببناء 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 أنه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر ، وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالاطلاق 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 فان 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 لاخراج 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 الذي 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 مخصصا اهـ . 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 بحث يعلم مما سيأتي ان شاء الله تعالى قريبا ، وقال العلامة: الظاهر كون الاستثناء متصلا أي أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانه غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وكأنه أراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقريظة 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: خاق 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 لمائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وبمحت فيه بأن عدم تناول الشرعي مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعنى التائب من الذنب كمن لا ذنب

له مبین له فلا وجه لمنع وجود 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 يعرى عنها المتصل غير ظاهرة ،
 وقال أيضا: لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاجراء التائبين منهم في
 الحكم الذي هو الحمل على أوامرك القاذفين والاثبات له فان الاستثناء بما 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 ناقول: فحينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس، وقد يقال:
 إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة، ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكليف
 في التقدير أي الاحال توبة الذين الخ أو الاتوبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل (الذين) حرفا مصدريا لاسما
 موصولا وضمير (تابوا) عائد على (أولئك) وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا انتهى فتأمل ٥
 ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ ﴾ بيان لحكم الرامين لازواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا
 قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) الخ أن حكم من رمى الاجنبية وحكم من رمى زوجته
 سواء فقدأ 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 الا تسمعوا اما يقول سيدكم؟
 قالوا: يا رسول الله لانه فانه رجل غيور والله ما تزوج امرأة قط الا بكرا وما طلق امرأة فاجترأ رجل منا على
 أن يتزوجها من شدة غيرته فقال: سعد والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكني
 تعجبت إني لو وجدت لكا قة تفخذها رجل لم يكن لي أن أهيجه ولا أحركه حتى آتى باربعة شهداء فوالله
 لا آتى بهم حتى يقضى حاجته قال: فما أبشوا يسيرا حتى جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم
 فعدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول أني جئت أهلي (١) عشاء فوجدت عندها رجلا (٢) فرأيت بعيني
 وسمعت بأذني 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 إني لأرجو أن يجعل الله تعالى لي منها مخرجا فقال: يا رسول الله إني قد أرى ما اشتد عليك مما جئت به والله
 تعالى يعلم إني لصادق فوالله 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 تربد 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 ربي ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلوا اليها فجاءت فتلاها رسول الله ﷺ عليهم ما ذكرهما وأخبرهما
 أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال: هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليها فقالت: كذب فقال:
 رسول الله ﷺ لا عنوا بينهما الحديث، ومنه وكذا من رواية أخرى ذكرها البخاري في صحيحه. والترمذي:
 وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية، وقيل: نزلت في عاصم بن عدي، وقيل: في عويمر بن نصر
 العجلاني، وفي صحيح البخاري ما يشهد له بل قال السهيلي إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ، والمشهور

(١) اسمها خولة بنت عاصم أمهنة (٢) هو شريك بن سحباء كما في صحيح البخاري أمهنة

كما في البحر ان نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن انس 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 وورد على آية اللعان والسرقه والزنا وهو أن ماتضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ومحمّل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ماتضمنه من الحدث مستقبلا لاماضيا فلا ينسحب حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول ، وتعقبه بأنه لاصعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه ان أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره ، والقريظة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماضٍ أريد بيان حكمه ولذا قالوا : دخول سبب النزول قطعي * 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 مر والذين يرمون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتدات في طلاق رجعي ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرىء (تكن) بالتاء الفوقية وقراءة الجمهور أفصح ﴿ إِلَّا أَنفُسُهُمْ ﴾ بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الابدال أو الابدال بمعنى غير صفة لشهداء ظهر اعرابها على ما بعدها لكونها على صورة الحرف كما قالوا في الالموصولة الداخلة على أسماء الفاعلين مثلا ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيذان كما قيل من أول الامر بعدم الغناء قولهم بالمرّة ونظمه في سلك الشهادة وبذلك ازداد حسن اضافة الشهادة اليهم في قوله تعالى : ﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ ﴾ أى شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله سبحانه ﴿ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ﴾ خبره أى فشهادتهم المشروعة أربع شهادات ﴿ بِاللَّهِ ﴾ متعاقب بشهادات ، وجوز بعضهم تعلقه بشهادة . وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر أجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازها فيما إذا كان المعمول طرفا كما هنا . وقرأ الاكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهى خبر مبتدأ محذوف أى فالواجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أى فعليهم شهادة أو فشهادة 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 لَمَنَ 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 لافادتها 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 خمس بانضمامها اليهن ، وافرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفحوى ووكادتها فى افادتها ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر واظهار الصدق ، وهى مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ فيما رماها به من الزنا ﴿ وَيَذَرُونَ ﴾ أى يدفع ﴿ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾ أى العذاب الدنيوى وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه ﴿ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ ﴾ أى الزوج

(لَمَّا كَذَبْنَا ٨) فيارماها به من الزنا (وَخَامَسَةَ) بالنصب عطفاعلى (أربع شهادات) وقوله تعالى (أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ) أى الزوج (مِنْ الصَّادِقِينَ ٩) فيما رماها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأن غضب الخ ، وجوز ان تكون (ان) وما بعدها بدلا من (الخامسة) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما انها مادة الفجور ولأن النساء كثيرا ما يستعملن اللعن فرما يتجرين على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله •

وقرأ طلحة . والسلمى . والحسن . والأعمش . وخالد بن أياس بنصب (الخامسة) فى الموضوعين وقد علمت وجه النصب فى الثانى ، وأما وجه النصب فى 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 فى (أن لعنة) الخ كما سمعت فى (أن غضب) الخ . وقرأ نافع (أن لعنة) بتخفيف (أن) ورفع (لعنة) و (أن غضب) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة ، و (أن) فى الموضوعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن ، ولم يوث بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل فى الموضوع الثانى لكون الفعل فى معنى الدعاء فما هناك نظير قوله تعالى (أن بورك من فى النار) فلا غرابة فى هذه القراءة خلافا لما يوهمه كلام ابن عطية •

وقرأ الحسن . وأبو رجاء ، وقتادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والاعرج . ويعقوب بخلاف عنهما (أن لعنة) كقراءة نافع و (أن غضب) بتخفيف (أن) و (غضب) مصدر مرفوع ، هذا وظاهر قوله تعالى (والذين يرمون أزواجهم) العموم والمذكور فى كتب الاصحاح أنه يشترط فى القاذف وزوجه التى قذفها أن يكون لها أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجزى اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكا أو صبيا أو مجنوناً أو محدوداً فى قذف ، ويشترط فى الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمة بأن لم توطأ حراما لعينه ولو مرة بشبهة أو بنكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلا أب معروف فى بلد القذف ، واشترط هذا لان اللعان قائم مقام حد القذف فى 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 يجزىه لعان واحد لمن بل لا بد أن يلاعن كلا منهن ، ولو قذف أربع أجنيات كذلك حد حداً واحداً بهن ، فمتى لم تكن الزوجة بمن يحد قاذفها كما إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق فى قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه ، وأما اشتراط كونها ممن له أهلية أداء الشهادة فلأن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان عندنا خلافاً للشافعى فإنه عنده آيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحمد فيقع ممن كان أهلا لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه 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 فى اليمين والشهادة محتملة لليمين ألا يرى أنه لو قال : أشهد ينوى به اليمين كان يمينا فيحمل المحتمل على المحكم لأن حمل على حقيقته متعذر لأن المعهود فى الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه ، وكذا المعهود شرعا عدم تكرر الشهادة فى موضع بخلاف اليمين فإن تكرر معهود فى القسامة ، ولأن

الشهادة مجازها الاثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتهم 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 يخلفون لأنفسهم وهذا فرع تصور حالف الانسان لغيره ولا وجود له أصلاً فلو كان معنى اليمين حقيقياً للفظ 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 وماتوهم كونه صارفاً مما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا : وكل من الحالف لغيره 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 لعقلية كون التعدد في ذلك أربعا بدلا عما عجز عنا من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا ثبت 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 ترتيب موجبها في حق كل من الشاهدين إذ هو جوب شهادة كل إقامة الحد على الآخر وليس ذلك بثابت هنا بل الثابت عند الشهادتين هو الثابت بالايان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الآخر، وإنما قيل 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 أيماننا 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 لاداء الشهادة أنهم قالوا : ان اللعان يجري بين الاعميين والفاستين مع أنه لا أهلية لهما لذلك . ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعمى 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 الاعمى لا يلاعن وعم القهستاني الأهلية فقال : ولو بحكم القاضي والفاستين يصح القضاء بشهادته وكذا الاعمى على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كاللوات 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 رجع إليه، 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 أورأيتك 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 إذ اتى الولد فقال: ليس هذا بابني ولم يقذفها بالزنا لالعان بينهما لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوط. شبهة وهو احتمال ساقط لا يلتفت اليه كما حقه زين في البحر، ويشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجلس القاضى كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقه فانه لدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاثة أيضا، وإذا كان القذف بنفى الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تيقن 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: «أيا امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شئ ولن يدخلها الله تعالى جنته وأيا 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 خلافاً الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه، وقد يضعف الاحتمال إلى حد لا يباح معه النفي كأن أتت امرأته المعروفة بالعفاف بولد لا يشبهه فعن أبي هريرة «أن رجلاً قال للنبي ﷺ إن امرأتى ولدت غلاماً أسود فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم قال ما ألوانها؟ قال: حمر قال: فهل فيها أورك؟ قال: نعم قال: فكيف ذلك؟ قال: نزع عرق قال: فلعل هذا نزع عرق؟ وذكروا فيها إذا كانت متهمة برجل فأتت بولد يشبهه وجهين إباحة النفي وعدمها، وأما القذف بصريح الزنا فتح التحقيق يباح ويجوز أن يستر عليها ويمسكها لظاهر ما روى من «أن رجلاً قال: يا رسول الله إن امرأتى لا ترد يد لاهس قال طلقها قال: انى أحبها قال: فامسكها» وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقيق لا يباح ذلك، والأفضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتسترا الأمر وللحاكم أن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهي رجلان لا رجل وامرأتان إذ لا شهادة للنساء في الحدود، وما فى النهر والدر المنتقى من جواز ذلك سبق قلم لاعن ان كان مصراً 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 ماتا أو غابا بعد ما عدلا فانه حينئذ لا يقضى باللعان فان امتنع حبسه الحاكم حتى تبين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيحد، وعند الشافعى ان امتنع حد حد القذف وكذا اذا لاعن فامتنعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب على ما قيل، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه: وكما لالعان مع التصديق اذا كان بلفظ صدقت لاحد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجالس متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصداً 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 ولا لعان أيضا وهو ولدهما لأن النسب انما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحى الوقاية والنقاية 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 المقدوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فاذا لم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعدما أوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فاذا امتنعت 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 الا مكابر فاما أن يكون ناسخا أو مخصصا لعموم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخا لتراخي نزوله كما تشهد له الأخبار 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 يحبس لا يفائه 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 عايبا 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 لنكولها بامتناعها عن اللعان قلنا : هو أيضا من ذلك العجب فان كون النكول إقراراً فيه شبهة والحد بما يندفع بها مع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة ، ثم إن هذه الشهة أثرت عنده في منع إيجاب المال مع أنه يثبت مع الشهة فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتاً وأكثرها شروطاً انتهى ، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلاً عن الاسيبي جاني أنها يحبس ان إذا امتنع عن اللعان بعد الثبوت ، ثم قال : وينبغي حمله على ماذا لم تعف المرأة كما في البحر ، وعندى في حبسها بعد امتناعه نوع اشكال لأن اللعان لا يجب عليها الا بعد لعانه فقبله ليس امتناعاً لحق وجب عليها انتهى . وأجاب الطحطاوي بأنه بعد الترافع منها صار إضاء اللعان حق الشرع فاذا لم تعف وأظهرت الامتناع تحبس بخلاف ما إذا أبى هو فقط فلا تحبس 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 : لا لعان لو كانا أخرسين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد ، وعلل أيضا بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقاً والحد يدرأ بالشبهة وكتابة الأخرس في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها ، وذكروا لو طرأ الخرس بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد ، ويشعر ظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضى 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 ، ففي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به القاضى فيشهد أربع مرات يقول فى كل مرة: أشهد بالله لى من الصادقین فىما رميتها به من الزنا ويقول فى الخامسة: لعنة الله علیه إن كان من الكاذبین فىما رميتها به من الزنا یشیر فى جمیع ذلك ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول فى كل مرة أشهد بالله إنه لمن الكاذبین فىما رمانى به من الزنا وتقول فى الخامسة: غضب الله علیها إن كان من الصادقین فىما رمانى به من الزنا والاصل فى الآیة ، وروى الحسن عن أبى حنیفة انه یأتى بلفظة المواجهة ویقول فىما رمیتك به من الزنا أنى وتأتى هى بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبین فىما رمیتنى به من الزنا لأنه أقطع للاحتمال وهو احتمال اضمار مرجع للضمیر الغائب غیر المراد ، ووجه الأول أن لفظة المعایبة إذا انضمت إليها الاشارة انقطع الاحتمال، وعن اللیث أنه یكتفى فى اللعان بالكيفية المذكورة فى الآیة ویأتى الملاعن مكان ضمیر الغائب بضمیر المتكلم فى شهادته مطلقا وتأتى الملاعنة بذلك فى شهادتها الخامسة فتدخل على (على) بباء الضمیر، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا یحتاج إلى زیادة فىما رميتها به من الزنا فى شهادته وإلى زیادة فىما رمانى به من الزنا فى شهادتها، وما ذکر من الاتیان بضمیر المتكلم هو الظاهر ولم یؤت به فى النظم الکریم لتتسق الضمائر وتكون فى جمیع الآیة على طرز واحد مع ما فى ذلك من نكتة رعاية التالی على ما قبله، وریس فى الآیة التفات أصلا كما توهم بعض من أدركناه من فضلاء العصر، وأما ما أشیر من عدم الاحتیاج إلى زیادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك زیادة فىما رقع فى زمانه صلى الله عليه وسلم من اللعان بین هلال وزوجته على ما فى بعض الروایات ، وذكر الاصحاب أنه یزید فى صورة اللعان بالقذف بنفى الولد بعد قوله: لمن الصادقین قوله فىما رمیتك به من نفى الولد وانها تیزید بعد لمن الكاذبین قولها: فىما رمیتنى به من نفى الولد؛ ولو كان القذف بالزنا ونفى الولد ذكر فى اللعان الامران ، ونقل أبو حیان عن مالك أن الملاعن یقول: أشهد بالله لى رأيتها تزنى والملاعنة تقول أشهد بالله ما رأنى أزنى وعن الشافعى أن الزوج یقول: أشهد بالله لى لصادق فىما رمیت به زوجتى فلانة بنت فلان یشیر إليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم یقعده الامام ویذکره الله تعالى فان رآه یرید أن یضی أمر من یضع یده على فیه فان لم یتمتع تركه وحينئذ یقول الخامسة ویأتى بباء الضمیر مع (على) وإن كان قد قذفها باحد یسمیه بعینه واحدا أو اثنين فى كل شهادة، وإن نفى ولدها زاد وإن هذا الولد ولد زنا ما هو منى، والتخويف بالله عزوجل مشروع فى حق المتلاعنين، فقد صح فى قصة هلال أنه لما كان الخامسة قیل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فان عذاب الدنيا أسهل من عذاب الآخرة وان هذه هى الموجبة التى توجب عليك العقاب ، وقیل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا • وفى ظاهر الآیة رد على الشافعى علیه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بینهما وذلك لأن المتبادر انها تشهد الشهادات وهى زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها، والذى ذهب إليه أبو حنیفة علیه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعیه عن الملاعن فانطلقها فذاك وإن لم یطلقها بانتهى بتفريق الحاكم وإن لم یرضيا بالفرقة ، ولو فرق خطأ بعد وجود الاكثر من كل منهما صح، وبشترط كون التفريق بحضورهما وحضور الوکیل كحضور الاصل وبتوارثان قبله، ولو زالت أهلیة اللعان بعده فان كان بما یرجى زواله یكنون فرق والا لا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنها وان أکذب نفسه من بعد اللعان والتفريق وحدهم لم یحدهم یحل له تزوجها عند أبى حنیفة ومحمد وقال أبو یوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبدا وثبتت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة، وأدلة هذه الاقوال ومآلها وما عليها
تطلب من كتب الفقه المبسوطة، واستدل بمشروعية 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
التعيين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا فلو كان كاذبا فلا يحل له، واستدل الخوارج على أن الكاذب
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 الكافر 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 حساسة الملعون، وكذا لا يسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم
﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ٩ ﴾ 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 العواذل لوراين مناخنا بحزير رامة والمطى سوام

ومن أمثالهم لو ذات 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 لكان مما لا يحيط به
نطاق 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 لا اشتراكهما في الفضاحة، وبعد ما شرع لهم لوجعل شهادته موجبة
لحد الزنا عليها لفات النظر اليها، ولوجعل شهادتها موجبة لحد القذف عليه لفات النظر له، ولا ريب في خروج
الكل عن سنن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجزم بكذب أحدهما حتما دارنة لما توجه
اليه من الغائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهادته من العذاب بما هو أتم ما درأته عنه وأطم
وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة ما لا يخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب
فهو أماله والستر عليه في الدنيا ودرء الحد عنه وتعريضه للتوبة حسبا ينبي 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 مما لا يقتضيه المقام، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لوجعلت الجملة
تذيبا لجميع ما تقدم من الآيات وفيه من البعد ما فيه ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ ﴾ أي بابلغ ما يكون من الكذب
والافتراء وكثيرا ما يفسر بالكذب مطلقا، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك، وجوز فيه فتح الهمزة
والفاء وأصله من الافك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكاذب مصروف عن الوجه الذي يحق،
والمراد به ما فك به الصديقة أم المؤمنين رضی الله تعالى عنها على أن اللام فيه للعهد، وجوز حملها على الجنس
قيل فيفيد القصر كأنه لا افك إلا ذلك الافك، وفي لفظ المجي إشارة إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من
غير أن يكون له أصل، وتفصيل القصة ما أخرجه البخاري. وغيره عن عروة عن عائشة رضی الله تعالى عنها
قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج اقرع بين أزواج، فإتتهن خرج سهمها خرج بها رسول الله

ﷺ معه - قالت عائشة - فافرع بيننا في غزوة (١) 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 آذن ايلة بالرحيل فمشيت حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأنى أقبلت إلى رحلى فاذا عقدى من جزع ظفار قد انقطع فالتست عقدى وحبسنى 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 يثقلن اللحم إنما نأكل العلقمة من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدى بعد ما استمر الجيش فجئت منازلهم وائس بها داع ولا مجيب فامت منزلى الذى كنت به وظننت انهم سيفقدونى فيرجعون إلى فيينا أنا جالسة فى منزلى غلبتني عينى فتمت وكان صفوان ابن المعطل السلى ثم الذكوانى من وراء الجيش فاداج فاصبح عند منزلى فرأى سواد انسان نائم فأتانى فعرفنى وكان يرانى قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفنى فخرمت وجهى بملابى والله ما كلمنى كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه حين أناخ راحلته فرطى على يديها فركبتها فانطلق يقود بى الراحلة حتى أتينا الجيش بعد ما نزلوا موغرين فى نحر الظميرة فملك فى من ملك وكان الذى تولى الافك عبد الله بن أبى بن سلول فقدمنا المدينة فاشتكى حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى قول أصحاب الافك لأشعر بشىء من ذلك وهو يربىنى فى وجهى أنى لأعرف 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 تيمكم ؟ ثم ينصرف فذاك الذى يربىنى ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعد ما نهت فخرجت معى أم مسطح قبل المناصع وهو متبرزنا وكنا لانخرج 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 أناته فأقبلت أنا وأم مسطح قبل بيتى قد فرغنا من شأننا فعثرت أم مسطح فى مرطها فقالت : تعس مسطح فقلت لها : بئس ما قلت أتسبين رجلا شهد بدرا ؟ قالت : أى هنتاه أولم تسمى ما قال ؟ قالت : قلت وما قال ؟ فاخبرتني بقول أهل الافك فازددت مرضا على مرضى فلما رجعت إلى بيتى ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال : كيف تيمكم ؟ 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 (٢) : يا أمته ما يتحدث الناس ؟ قالت : يا بنية هونى عليك فوالله لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل ولها ضرائر إلا 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 استلبث الوحى يستأمرهما فى فراق أهله قالت : فاما أسامة بن زيد فاشار على رسول الله ﷺ بالذى يعلم من براءة أهله وبالذى يعلم لهم فى نفسه من الود فقال : يا رسول الله أهلك وما تعلم الا خيرا وأما على بن أبى طالب فقال : يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

(١) هى غزوة بنى المصطلق وكانت فى سنة ست اه منه (٢) 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 والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أدلها فتأتى الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي ابن سلول قالت : فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر : يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي ؟ فوالله ما علمت على أهل إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال : يا رسول الله أنا أعذرک منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرک 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 لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتلوا ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا وسكت قالت : فمكثت يومى ذلك لا يرقألى دمع ولا أكتحل بنوم قالت : فأصبح أبواى عندى وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقألى دمع يظناني أن البكاء فاق 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 قيل في 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 فانه قد بلغني عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه فان العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه قالت : فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقاله فاص دهمى حتى ما أحس منه قطرة فقلت : لأبى أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال : والله ما أدري ما أقول لرسول الله فقالت لأمى : أجيبي رسول الله قالت : ما أدري ما أقول لرسول الله قالت : فقلت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ كثيرا من القرآن : إني والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر في أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم : إني بريئة والله يعلم أنى بريئة لا تصدقوني ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه بريئة لتصدقنى والله لا أجد لى ولکم مثلا إلا قول أبى يوسف (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) فاضطجعت على فراشى وأنا حينئذ أعلم أنى بريئة وأن الله مبرئنى ببرائتى ولكن ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحيأ يتلى وأشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بامر يتلى 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 خرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليمتهدر منه مثل الجمان من العرق وهو فى يوم شات من ثقل القول الذى ينزل عليه قالت : فلما سرى عن رسول الله ﷺ سرى عنه وهو يضحك فكان أول كلمة تكلم بها : يا عائشة أما الله فقد برأك فقالت أمى : قومى اليه فقالت : والله لا أقوم ولا أحد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالإفك) العشر الآيات كلها ، والظاهر أن قوله تعالى :

(م - ١٥ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

(عُصْبَةٌ مِنْكُمْ) خبر إن واليه ذهب الحوفي . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاؤا) والخبر 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 الاول قيل : التسلية بأن الجائين بذلك الافك فرقة متمصبة متعاونة وذلك من أمارات كونه إفكا لأصله ، وقيل : الاولى أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شرذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخبر ، وفيه نظر •

والخطاب في (منكم) على ما أميل اليه لمن ساءه 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 المنافق عبد الله ابن أبي ابن سلول . وحنمة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضی الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أثانة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من برأ حسان وهو خلاف ما في صحيح البخاري وغيره • نعم الظاهر أنه رضی الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعمرو الله تعالى ، وقد جاء أنه رضی الله تعالى عنه اعتذر عما نسب اليه في شأن عائشة رضی الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان مازن بريية	وتصبح غرثي من لحوم الغوافل
حليمة خير الناس دينا ومنصبا	نبي الهدى ذى المكرمات الفواضل
عقيلة حى من لوى بن غالب	كرام المساعى مجدم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها	وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذى قد زعمتمو	فلا رفعت سوطى إلى أناملى
وكيف وودى ما حيدت ونصرتى	لآل رسول الله زين المحافل
له رقب عال على الناس كلهم	تقاصر عنه سورة المتناول
فان الذى قد قيل ليس بلائط	ولكنه قول امرى بى (١) ما حل

وكانت عائشة رضی الله تعالى عنها تكرمه بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أنشدها أول هذه الايات : لىكنك لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضی الله تعالى عنها كانت تأذن لحسان وتدعو له بالوسادة وتقول : لا تؤذوا حسانا فانه كان ينصر رسول الله ﷺ بلسانه • وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي عنها أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما تمثلت به الارجوت له الجنة قوله لأبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجوت محمدا وأجبت عنه	وعند الله فى ذلك الجزاء
فان أبى ووالدتى وعرضى	لعرض محمد منكم وقاء
أشتمه ولست له بكفو	فشرقا لخيركا الفداء

(١) يقال محل به إذا سعى إلى السلطان فهو ما حل به منه

لساني صارم لا عيب فيه وبحري لا تكدره الدلاء

وعد بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعه ولم نر فيه نقلاً صحيحاً ، وقيل إنه خطأ ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم ومن ينتمى إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبي لأنه من ينتمى إلى الاسلام ظاهراً وإن كان كافراً في نفس الامر ؛ وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج مخرج الاغلب وأغلب أولئك العصابة مؤمنون مخلصون ، وكذا الخطاب في (لا تحسبوه شراً لكم) وقيل : الخطاب في الأول للمسلمين وفي هذا لسيد المخاطبين رسول الله ﷺ . ولأبي بكر . وعائشة . وصفوا ان رضى الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتسايتهم . وأخرج ابن أبي حاتم . والطبراني عن سعيد بن جبير أن الخطاب في الثاني لعائشة . وصفوان ، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالافك وتكلف للخيرية ما تكلف ، ولعل نسبته إلى الحسن لا تصح ، والظاهر أن ضمير الغائب في (لا تحسبوه) عائد على الافك .

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المفهوم من (جاؤا) وعلى مانال المسلمين من الغم والكل كما ترى ، وعلى ما ذهب إليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذي هو الاسم في الحقيقة ؛ ونهوا عن حساب ذلك شرالهم إراحة لبالهم بازاحة ما يوجب استمرار بلبالهم ، وأردف سبحانه النهي عن ذلك بالاضراب بقوله عزوجل ﴿ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ اعترافاً بأمر التسلية ، والمراد بل هو خير لكم لتليكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عزوجل بانزال ما فيه تعظيم شأنكم وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحزنكم ، والآيات المنزلة في ذلك على ما سمعت آتفا عن عائشة رضى الله تعالى عنها عشرة • وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير أنه قال : نزلت ثماني عشرة آية . والآيات بتكذيب من قذف عائشة وبرأتها . وأخرج الطبراني عن الحكم بن عتيبة قال : إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ (الخبثات للخبثين) وكان الخلاف مبنى على الخلاف في رؤس الآي ، وفي كتاب العدد للداني ما يوافق المروي عن ابن جبير •

﴿ اَكْلُ امْرِي مِنْهُمْ ﴾ أي من الذين جاؤا بالافك ﴿ مَا اَكْتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ ﴾ أي جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ما خاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضى بتاسمع وبعضهم أكثر وبعضهم أقل • ﴿ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ ﴾ بكسر الكاف . وقر الحسن . والزهرى . وأبو رجاء . ومجاهد . والاعمش وأبو البرهسم . وحيد . وابن أبي عملة . وسفيان الثوري . ويزيد بن قطيب . ويعقوب . والزعفراني . وابن مقسم . وعمرة بنت عبدالرحمن . وسورة عن الكسائي . ومحبوب عن أبي عمرو (كبره) بضم الكاف وهو مكسور ها . صدران لكبر الشيء عظم ومعناها واحد ، وقيل : الكبر بالضم المعظم وبالكسر البداءة بالشيء ، وقيل : الاثم ، والجمهور على الأول أي والذي تحمل معظمه (منهم) أي من الجائين به ﴿ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط ، وفي التعبير بالموصول وتكرير الاسناد وتكبير العذاب ووصفه بالعظم من تهويل الخطب ما لا يخفى ، والمراد بالذي تولى كبره كما في صحيح البخارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها عبدالله بن أبي 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 جهله في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بميسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الاشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبيدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البرامة لعائشة وبعث إلى عبد الله بن أبي فجيء به فضربه عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان. ومسطح. وحمنة فضربوا جميعا ووجئوا في رقابهم ، وقيل: حدحداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بمصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلاً لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البينة عليه تأخيراً لجزائه إلى يوم القيامة كما أنه لم يلتزم إقامة البينة على نفاقه وصدور ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر .

وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحدهم جاء بالافك إذ لم يكن إقرار ولم يلتزم إقامة بينة . وفي البحر أن المشهور حدحسان . ومسطح . وحمنة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في أبيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله وحمنة إذ قالوا هجيراً ومسطح
تعاطوا برجم الغيب أمر نبيهم وسخطة ذي العرش الكريم فانزحوا
وآذوا رسول الله فيها فجللوا مخازي بنى بموها وفضحوا
وصب عليهم محصدات كأنها شايب قطر من ذرى المزن تسفح

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخاري أيضا عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشيب وقال : حصان (البيت) قالت : لكنك لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأي عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الاخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم أليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعنى الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه انه يتكلم في ذلك ، فانه يروى انه ضربه بالسيف على رأسه لذلك ولايات (١) عرض فيها به وبمن اسلم من العرب من مضر وأنشد :

تلق ذباب السيف منى فاني 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 فلقبه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : اما اعجبتك ضرب حسان بالسيف والله ما اراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجترأت اطلق الرجل فاطلقه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يا رسول الله اذاني وهجاني فاحتملني الغضب فضربته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا حسان اتشوهت على قومي بعد ان هداهم الله تعالى للاسلام

(١) ذكرها ابن هشام في السيرة اه منه

ثم قال : احسن يا احسان في الذي 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 ووهبه ايضاً سيرين امة قبطية فولدت له عبد الرحمن بن حسان .

وفي رواية في صحيح البخارى عن عائشة ايضاً رضى الله تعالى عنها أنها قالت في (الذى تولى كبره منهم) هو أى المنافق ابن أبى . وحنه ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المنافق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأبى إرادة المتعدد افراد الموصول لما في الكشف من أن (الذى) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق أو نظراً 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 يراد به الجنس لا جمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، هذا 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 تظافت 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 على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه - وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى . وابن مردويه . والبيهقى فى الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ما روى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لأخيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يا رسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك . وفي رواية أنه قال : يا رسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفي رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدقى رسول الله ﷺ وليس فى ذلك شىء مما يصلح مستنداً لذلك الاموى الناصب ، وجل غرض الامير ما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ما هو فيه من الغم غاية ما فى الباب أنه لم يسلك فى 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 الخائضين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما فى لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولأن كيد التوبيخ عند إلى الغيبة فى قوله تعالى : (ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأَنفُسِهِمْ خَيْرًا) لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناباتهم لغيرهم بل بالتوسل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عايه ويقتضيه اقتضاء تلسا ويرجرهم عن ضده زجراً بليغا وهو الايمان وكونه مما يحملهم على احسان الظن ويكفهم عن إسماته بأنفسهم أى بأبائهم جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى (ولا تلهوا أنفسكم) وقوله سبحانه (ثم أتم هؤلاء يقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه مما لا ريب فيه فاخلاهم بموجب ذلك الوصف أقبح وأشنع والتوبيخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حنة ؛ ثم إن كان المراد بالايان الايمان الحقيقى فإجابه لما ذكر واضح والتوبيخ خاص بالمتصفين به ، وإن كان مطاق الايمان الشامل لما يظهره المناقون أيضا فإجابه له من حيث أنهم كانوا يحترزون عن إظهار ما ينافى مدعاهم فالتوبيخ حينئذ متوجه إلى الكل ، والنكته في توسيط 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 بمن اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تلعثم وتردد باهل ملتهم من آحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا ﴿ وَقَالُوا ﴾ في ذلك الآن ﴿ هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴾ ١٢ أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأمر المؤمنين حليمة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهما ويجوز أن يكرن المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيرا باهل ملتهم عائشة . وصفوان وقالوا الخ ﴿ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إمامن تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك الزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا ﴿ فَاذَلَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ ﴾ الاربعة ، وكان الظاهر فاذلم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما في النظم الجميل لزيادة التقرير ﴿ فَأَوْلَتْكَ ﴾ إشارة إلى الخائضين ، وما فيها من معنى البعد للايدان يبعد منزلتهم في الفساد أى فاولئك المفسدون ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى فى حكمه وشريعته ﴿ تُمْ الْكَاذِبُونَ ١٣ ﴾ أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق فى الشرع الواقع ، وقيل : المعنى فاولئك فى علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع فى نفس الأمر لأن الآية فى خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الافك فيها غير مطابق للواقع فى نفس الأمر فى علمه عز وجل .

وتعقب بان خصوص السبب لا ينافى 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 فالحصر للبالغه ، وإما كلام مبتدا مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً لكون ذلك إفكا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ ﴾ أى تفضله سبحانه ﴿ عَائِدُكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ إياكم ﴿ فى الدنيا ﴾ بفنون النعم التى من جملتها الامهال للتوبة ﴿ و ﴾ فى الآخرة ﴾ بضروب الآلاء التى من جملتها العفو والمغفرة بعد التوبة ، وفى الكلام نشر على ترتيب اللف ، وجوز ان يتعلق (فى الدنيا والآخرة) بكل من فضل الله تعالى ورحمته ، والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة فى كلا الدارين ﴿ لَمَسُّكُمْ ﴾ عاجلا ﴿ فى ما أفضتُم فيه ﴾ أى بسبب ما خضتم فيه من حديث الافك . والابهام لتحويل امره واستمجان ذكره يقال أفاض فى الحديث وخاض وهضب واندفع بمعنى ، والافاضة فى ذلك مستعارة من إفاضة الماء فى الاناء ، و(لولا) امتناعية وجوابها (لمسكم) ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٤ ﴾

يستحقر دونه التوبيخ والجلد ، والخطاب لغير ابن ابي من الخائضين ، وجوز ان يكون لهم جميعا .
وتعقب بأن ابن ابي رأس المنافقين لاحظ له من رحمة الله تعالى في الآخرة لأنه محاذ في الدرك الاسفل
من النار (اذ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّنِّكُمْ) بحذف إحدى التاءين و (إذ) ظرف المس ، وجوز ان يكون ظرفا لافضتم
وليس بذاك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقيكم ما أفضتم فيه من الآفك وأخذ
بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعاني إلا أن في التلقى معنى الاستقبال
وفي التلقف معنى الخطف والإخذ بسرعة وفي التلقن معنى الحدق والمهارة . وقرأ أبى رضى الله تعالى عنه (تَلَقَّوْنَهُ)
على الاصل ، وشد التاء البزى ، وأدغم الذال في التاء النحويان . وحزة .

وقرأ ابن السميح (تَلَقَّوْنَهُ) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وعنه (تَلَقَّوْنَهُ) بفتح التاء
والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن يعمر .
وزيد بن علي بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من ولق الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من
زعم ان ولق إذا كان بمعنى كذب لا يكون متعديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاء ابو حيان ولذا جعل
ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تَلَقَّوْنَهُ فيه ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك
وتقول : الولق الكذب ، وقال ابن ابي مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لأنه نزل فيها .

وقال ابن الانبارى : من ولق الحديث انشأه واخترعه ، وقيل : من ولق الكلام دبره ، وحكى الطبرى .
وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من الولق الذى هو الاسراع بالشئ بعد الشئ كعدد في اثر عدد وكلام في اثر كلام ويقال :
ناقة ولقى سريعة ، ومنه الأولق للجنون لأن العقل باب من السكون والتماسك والجنون باب من السرعة والتهافت
وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما فى الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تسرعون
فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . وأبو جعفر (تَلَقَّوْنَهُ) بفتح التاء وهمزة ساكنة بعدها لام ساكنة من الالق
وهو الكذب . وقرأ يعقوب فى رواية المازنى (تَلَقَّوْنَهُ) بتاء فوقانية مكسورة بعدها ياء ولام مفتوحة كأنه
مضارع ولق بكسر اللام كما قالوا تبجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ (اذ تَلَقَّوْنَهُ)
من ثقفت الشئ اذا طلبته فادر كته جاء مثقلا ومخففا أى تصيدون الكلام فى الآفك من ههنا ومن ههنا .
وقرى (تَلَقَّوْنَهُ) من قفاه إذا تبعه أى تتبعونه .

(وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) أى تقولون قولا مختصا بالافواه من غير أن يكون له
مصدق ومنشأ فى القلوب لأنه ليس تعبيراً عن علم به فى قلوبكم فهو - ذاك قوله تعالى (يقولون بأفواههم
ما ليس فى قلوبهم) .

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه (تقولون بأفواهكم) توبيخا كقولك : اتقول ذلك بملء
فيك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازما 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 لأن
القول يطلق على غير الصادر من الأفواه كما فى قوله تعالى (قالتا أتينا طائعين) وقول الشاعر :

امتلا الحوض وقال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

فهو تأ كيد لدفع المجرار ، وأنت تعلم ان السياق يقتضى الأول واليه ذهب الزمخشري ، وكان الظاهر وتقولونه
 بأفواهم إلا انه عدل عنه إلى ما فى النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا ﴾ سهلاً لا تبعة له :
 ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر
 واستجرار العذاب ، والجملتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد
 علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالسنتهم والتحدث به من غير روية وفكر وحسابهم ذلك مما لا يعاباه
 وهو عند الله عز وجل عظيم •

﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ من اخترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيباً له وتمويلاً 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 بالاحسان محرم شرعاً ، وجاء عن
 حذيفة مرفوعاً أنه يهدم عمل مائة سنة فضلاً عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ ، والكلام فى توسيط
 الظرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب من تفوه به ، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من صنائعه
 تعالى شأنه تنزيهاً له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثر حتى استعمل فى كل متعجب منه واستعماله فيما
 ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للتعجب 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 ولداصان
 الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا بخلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت
 كفر زوجى نوح ووط عليهما السلام كذا قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريباً ما يتعلق به ، وعلى هذا
 يكون (سبحانك) تقريراً لما قبله وتمهيداً لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بُهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه
 لفظاعته ﴿ عَظِيمٌ ١٦ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمتها كثيراً ما يكونان
 باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخائضين لا للسامعين مطلقاً ، فقد روى عن سعيد بن جبير
 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 رجلاً من أصحاب النبي ﷺ إذا سمع شيئاً من ذلك قالا 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 أبا أيوب ألا تسمع ما يتحدث به الناس ؟ فقال :
 ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجزم على ما قاله 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 بانه 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 ألممت بذنب فاستغفري 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 عذرها قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتنى فقال : أى سماء تظلمنى وأى أرض تظلمنى إن قلت ما لا أعلم ؟ »

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنبوة كالامانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللقاني فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوماً قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وعدم العلم بمثل 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 يا أم أيوب ؟ قالت : لا والله فقال : فعائشة رضى الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب إنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريباً منه الحاکم . 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 والغيور 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 لينعم من الاتباع فتختل حكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ما داخله وجعل يتتبع الأمر على أتم وجه وما ذلك الا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، ونظيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ما دام الأمر كذلك حتى تطر السماء . وقيل : يجوز أن لا يعد فجور الزوجة منفرأ إلا إذا أمسكت بعد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

(م-١٦-ج-١٨- تفسير روح المعاني)

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر الخلل بالحكمة ، هذا 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 اتضح أمر البراءة ونزلات الآيات فيها لحكمة الابتلاء وغيره بما الله تعالى أعلم به . وأن قول أولئك الاصحاب رضى الله تعالى عنهم : سبحانه هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن ، ولم يتمسك به عليه السلام لأنه لا يحسم القول والقييل 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 للشيعمة قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم المعول عليها عندهم عين منه ولا اثر أصلاً ، وكذلك ينكرون ما نسب اليهم 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 الذي برأها الله عز وجل منه .

(بِعَظْمِكُمْ اللهُ) أى ينصحكم (أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا) أى كراهة أن تعودوا أو لثلاً تعودوا أو يعظكم في العود أى في شأنه وما فيه من الأثم والمضار كما يقال وعظته في الخمر وما فيها من المكاره أو يزرعكم عن العود على تضمين الوعظ معنى الزجر ، ويقال عادوه وعاد اليه وعاد له وعاد فيه بمعنى ، والمراد بأبدأ مدة الحياة .

(إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٧) من باب إن كنت أباك فلم لا تحسن إلى يتضمن تذكيرهم بالايان الذي هو العلة في الترك والتبحيح لبرازة في معرض الشك وفيه طرف من التوبيخ .

(وَيُبَيِّنُ اللهُ 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 .

(وَاللهُ عَلِيمٌ) بأحوال جميع خلقه جلها وودقها (حَكِيمٌ ١٨) فى جميع أفعاله فأنى يمكن صدق ما قيل فى حق حرم من اصطفاه لرسالته وبعثه إلى كافة الخلق ليرشدهم إلى الحق ويزكيهم ويطهرهم تطهيراً ، وإظهار الاسم الجليل هنا لتأكيد استقلال الاعتراض التذليل والاشارة بعلية الألوهية للعلم والحكمة (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ) أى يريدون ويقصدون (أَنْ تَشِيعَ) أن تنتشر (الْفَاحِشَةُ) أى الخصلة المفرطة فى القبح 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 لأنهم العمدة فيهم أو بمضمرة هو حال من الفاحشة أى كائنة فى حق المؤمنين وفى شأنهم والمراد بهم المحصنون والمحصنات كما روى عن ابن عباس (لَهُمْ) بسبب ذلك (عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا) مما يصيبه من البلاء كالشال والعمى (و) فى (الآخرة) 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 ، ويمل من الآية على أنهم وجه سوء حال من نزلت الآية فيهم كابن أبي ومن وافقه قلباً وقالباً وأن لم الحفظ

الأوفر من العذابين حيث أحبوا الشيوخ وأشاعوا •

وقال بعضهم : المراد من محبة الشيوخ الاشاعة بقريظة ترتب العذاب عايبها فانه لا يترتب إلا على الاشاعة دون المحبة التي لا اختيار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يترتب عايبها العذاب قلنا : ان ذلك هو العذاب الأخرى دون العذاب الديوى مثل الحد ، وقد فسّر ابن عباس . وابن جبير العذاب الأليم في الدنيا هنا بالحد وهو لا يترتب على المحبة . طاقا 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 التضمنين أى 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 بمن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل : الحد لمن نقل الافك من المسلمين والعذاب الأخرى لأبي عذرة ابن أبي والموصول عام لهما ، على أن في كون الحدود مطلقا مكفرة خلافا لبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكروه وبعضهم توقف فيه لحديث أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال : « لا أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقبيح الخائضين في الافك المذمومين له هو ما ذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمام على أن يكون للعهد الخارجى كما روى عن مجاهد . وابن زيد ، والتعبير بالمضارع في الصلة للإشارة إلى زيادة تقبيحهم بأنه قد صارت محبتهم لشيوع الفاحشة عادة مستمرة ، وأما ما يعمهم وغيرهم من كل من يتصف بمضمون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أو تلك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ جميع الامور التي من جملتها ما في الضمائر من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تغليظ الوعيد ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١٩ ﴾ ما يعلمه سبحانه وتعالى •

والجملة اعتراض تذييلي جىء به تقرير الثبوت للعذاب لهم وتعليل له ، 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 . ﴿ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ ﴾ الخطاب على ما أخرج الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحنة أول من عدا ابن أبي وأضرابه من المنافقين الخائضين ، وهذا تكرير للذم بترك المعالجة بالعقاب للتنبية على حال عظم الجريرة وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ٢٠ ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة والاشعار باستتباع صفة الألوهية للرافة والرحمة ، وتغيير سبك وتصديره بحرف التحقيق لما أن المراد بيان اتصافه تعالى في ذاته بهاتين الصفتين الجليلتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهم كما أن المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مر •

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالرؤف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك ما يؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لا يرتفع إلا بحض رافته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الافك وتاب لم تقبل توبته والغرض التغليظ فلا تغفل •

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أى لا تسلكوا مسالكه في كل ماتاتون وما تذكرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامتهال وساوسه فكأنه قيل : لا تتبعوا الشيطان في شيء من الأفاعيل التي من جملتها إشاعة الفاحشة وحبها •

وقرأ نافع . والبرزى في رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبو بكر . وحمزة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو في جميع ذلك جمع خطوة بضم الخاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الخاء 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 خُطُواتِ الشَّيْطَانِ ﴾ وضع الظاهران موضع ضميرى الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أو من يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿ فَانَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ هو ما فرط قبحه 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 لعلة النهي كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فإنه لا يأمر إلا بهما ومن كان كذلك لا يجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسفي . وابن هشام في الباب الخامس من المعنى . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه النحاة من أن الجواب لا يحذف إلا إذا كان الشرط ماضياً حتى عدوا من الضرورة قوله :

لئن تك قد ضاقت على ييوتكم ليعلم ربي أن بيتي أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكره في البيت فإنه مما حذف فيه الجواب رأساً وهذا مما أقيم مقامه ما يصح جعله جواباً 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 آراً بالفحشاء والمنكر وهو مبنى على اشتراط ضمير في جواب الشرط الاسمي يعود إليه وسيأتي إن شاء الله تعالى ما فيه •

﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ بما من جلته إنزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممحصنة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفر لما عدا الردة منها على ما ذهب إليه جمع وأجابوا عن حديث أبي هريرة

السابق آنفاً بأنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ بذلك ﴿ مَا زَيْتِي ﴾ أى ما طهر من دنس الذنوب •

وقرأ روح . والأعمش (مازى) بالشديد والامالة ، وكتب (زى) المنخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو وحققها أن تكتب بالالف ، قال أبو حيان : لأنه قد يمال أو حملا على المشدد ، ومن في قوله تعالى : ﴿ مِنْكُمْ ﴾

بيانية ، وفي قوله سبحانه : ﴿ مِنْ أَحَدٍ ﴾ 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

﴿ أبدأ ﴾ لا إلى غاية ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَيِّتِي ﴾ يطهر ﴿ مَنْ يَشَاءُ ﴾ من عباده بافاضة آثار فضله ورحمته عليه وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بمن سلم عن داء النفاق بمن وقع في شرك الأفك منكم •

﴿ وَاللَّهُ سَمِيعٌ ﴾ مبالغ في سمعه الأقوال التي من جملتها ما ظهره من التوبة ﴿ عَلِيمٌ ﴾ بجميع المعلومات التي من جملتها نياتهم ، وفيه حث لهم على الإخلاص في التوبة ، وإظهار الاسم الجليل للايدان باستدعاء

الالوهية للسمع والعلم مع ما فيه من تأكيد الاستقلال التذييلي ﴿ وَلَا يَأْتِلُ ﴾ أى لا يحلف افتعال من الالية • وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم: أى لا يقصر من الأول بوزن الدلو والألو بوزن العتو، قيل : والأول أرفق بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه حلف لما رأى براءة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئاً أبداً وكان من فقراء المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرًا وكان ابن خالته ، وقيل : ابن أخته رضى الله تعالى عنه فنزات (ولا ياتل) الخ وهذا هو المشهور •

وعن محمد بن سيرين أن أبا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يتيمين في حجره حيث خاضا في أمر عائشة أحدهما مسطح فنزات ، وعن ابن عباس ، والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه منافعهم عن قال في الإفك وقالوا : والله لا نصل من تكلم فيه فنزات ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاه وزيد بن أسلم (يتال) مضارع تالى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلقة ليردنى إلى نسوة لى كأنهن مقائد

وهذه القراءة تؤيد المعنى الأول لياتل ﴿ أُولُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ ﴾ أى الزيادة فى الدين ﴿ وَالسَّعَةِ ﴾ أى فى المال ﴿ أَنْ يُؤْتُوا ﴾ أى على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا فى أن يؤتوا •
ورأ أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهسم (توتوا) بقاء 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 متصف بما سمعت بها فالعطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعمه الاكتفاء بصفة المباغة فى إثبات استحقاق مسطح ونحوه الإيتاء فان من اتصف بواحدة من هذه الصفات إذا استحققه فن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هى لموصوفات أقيمت هى مقامها وحذف المفعول الثانى لغاية ظهوره أى أن يؤتوهم شيئاً ﴿ وَلْيَعْفُوا ﴾ ما فرط منهم ﴿ وَلْيَصْفَحُوا ﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسما بنت يزيد (ولتعفوا ولتصفحوا) بقاء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿ الْأَتْحَبُونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ أى بمقابلة عفوك وصفحك وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ مبالغ فى المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخذة وكثرة ذنوب العباد الداعية إليها ، وفيه ترغيب عظيم فى العفو ووعد كريم بمقابله كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من موجباته ، وصح أن أبا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفروا لنا وأعادله نفقته ، وفى رواية أنه صار يعطيه ضعف ما كان يعطيه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بعد أن أقبل مسطح إلى أبى بكر معتذرا فقال : جعلنى الله تعالى فداك والله الذى أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما قدفتها 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 ، وفى الآية من الحث على مكارم الأخلاق ما فيها . واستدل بها على فضل الصديق رضى الله تعالى عنه لأنه داخل فى أولى الفضل قطعا لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر فى ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصا بضمير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيها ، وأجاب الرافضة بان المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه - حينئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصديق رضي الله تعالى عنه أفضل جميع الصحابة رضي الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضا دلالاتها على وجوه من مدحه رضي الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيما مجال ، واستدل بها على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يجبط العمل وإلا لما سمي 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 يخاف ، وظاهر هذا حمل النهى على التحريم ، وقيل : هو للكرامة ، وقيل : الحق أن الحالف على ترك الطاعة قد يكون حراما ، وقد يكون مكروها ، فالنهي هنا لطلب الترك مطلقا وفيه بحث .

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه كما جاء في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذي هو خير وذلك كفارته كما جاء في حديث آخره وتعقب بان المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التي هي باحدى الخصاله **(إِنَّ الَّذِينَ يَرَوْنَ الْمُحْصَنَاتِ)** قد تقدم تفسيرها **(الْغَافِلَاتِ)** عما يرمين به بمعنى أنه لم يخطر لهن ببال أصلا لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة ففي هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ما ليس في المحصنات **(الْمُؤْمِنَاتِ)** أي المتصفات بالإيمان بكل ما يجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيمانا حقيقيا تفضيلا كما ينبت عنه تأخير المؤمنات عما قبلها مع أصالة وصف الإيمان فانه للايزان بان المراد بها المعنى الوصفي المعرب عما ذكر لا المعنى الإسمي المصحح لاطلاق الاسم في الجملة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا في إرشاد العقل السليم •

وفرع عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها وروى ما ظهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رمى لسائر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل في النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المرسلين) في قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا . وروى ما يؤيده عن أبي الجوزاء . والضحاك وجاء أيضا عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عند سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبراني . وابن مردويه أنه رضي الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إن الذين) الخ قال : هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رمى امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي ﷺ التوبة ثم قرأ (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء) إلى قوله تعالى (إلا الذين تابوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الأزواج الطاهرات رضي الله تعالى عنهن . وقد جاء عنه في بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض في أمر عائشة رضي الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة في تعظيم أمر الانك كما ذكرنا أولا وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كسطح . وحسان . وحنه ولو علموا 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 عنهن لأن الله عز وجل رتب على رميهن عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه (لُعْنُوا) أى بسبب رميهم إياهم (في الدنيا والآخرة) حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين (وَلَهُمْ) مع ما ذكر من اللعن (عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣) هائل لا يقدر قدره لغاية عظم ما اقترفوه من الجناية •

وكذا ذكر سبحانه أحوالاً مختصة بأولئك فقال عز وجل: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) النخ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات النخ المتصفات بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا ريب في أن رمى غير أمهات المؤمنين ليس بكفر، والذي ينبغي أن يعول 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 لعنه الله تعالى فان ذلك مما يقتضيه إمعانه 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، وبما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الراميين 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 الرامى لاحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقاً، وإن كانت لبيان حكم من رمى قبل احتاج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون رءوا عائشة رضى الله تعالى عنها استباحة لعرضها وقصد إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي وإخوانه المنافقين عليهم اللعنة، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للإشارة كما قيل 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 وأشياعه من المنافقين. وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه، وقيل المراد بيان حكم من رمى والوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكروا العلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب كيفما كان يغفر بالتوبة، فلا حاجة إلى أن يقال: المراد إن الذين شأنهم الرمي ليس بعد 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، ورهين 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 أفراده ولا شك أن فيها من يموت كافراً . وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية بما قيل نزلت في شركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قذروها وقالوا : خرجت لتفجر قاله أبو حمزة اليماني ، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد) الخ اه •

وأنت تعلم أن الأوفق بالسياق والسباق ما عليه إلا أكثر 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 بضعة الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلى الله تعالى على أيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك فتدبر ، واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمى 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 ما فيه إيذاء من يحرم إيذاؤه ، ثم إن لعن من يجوز لعنه لا أرى أنه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية ، وأما لعن كافر معين حتى فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الإسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تثبته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر ، ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه : فتفطن لهذه المسئلة فإنها غريبة وحكمها متجه وقدزل فيه 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 فإنه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اه •

وظعن الكافر الحى الميعن بالشخص في الحرمة لعن الفاسق كذلك ، وقال السراج البلقيني : يجوز لعن العاصي الميعن واحتج على ذلك بحديث الصحيحين «إذ ادعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وهو ظاهر فيما يدعيه ، وقول ولده الجلال البلقيني 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 . ومما 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 بأعيانهم فقال : «اللهم العن رعلا . وذكوان . وعصية عصوا 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 باهل رجعت اللعنة عليه» وأ. . . الدعاء للعاصي الميعن 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، هذا وقوله عز وجل (يوم تشهد الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتهويله ببيان ظهور جناية الرامين المستتبعين لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادة فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار لا العذاب كما ذهب إليه الحوفي لما في جواز أعمال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل. لإخلاله بجزالة المعنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لا ذكر محذوف أو ليوفيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذك صفة لا لبيان أن العبارة لا تكاد تحيط بتفصيل ما يقع فيه من العظائم والكلام مسوق لتهويل اليوم بتهويل 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 وجنایاتهم القبيحة لا عن جنایاتهم 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 بجنايتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فتوان العقوبات المترتبة عليها كافة لا عن أحدهما خاصة ففيه من ضروب التهويل بالأجمال والتفصيل ما لا مزيد عليه قاله شيخ الإسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جنایاتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على اخبار الكل بها فقط تحجير للواسع وتهوين للاهز الرادع . والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجديدها منهم آنا فآنا . وتقديم (عليهم) على الفاعل المسارعة إلى كون الشهادة ضاردهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر اه ولا يخلو عن حسن .

وجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازا 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 مجازا 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 ينافي شهادة الألسن .

وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالالسننة التي فيها وذلك لا ينافي نطق الالسنة نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فان الالسنة في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعلة له فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة الألسن بأن يمنعوا عن التكلم بالالسنة وتجعل الالسنة نفسها ناطقة متكلمة كما جعل سبحانه الذراع المسموم ناطقا متكلمًا حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . والمعتملة 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 القاذف بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيها خمسة أيضا وصرح باللسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نكتة

(٢ - ١٧ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

سرية والله تعالى أعلم بأسرار كتابه فتدبر •

وقرأ الاخوان والزعراني . وابن مقسم . وابن سعدان (يشهد) بالياء آخر الحروف ووجه ظاهر •
 وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ والتترين عوض عن الجملة
 المضافة اليها ، والترفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدين تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى
 الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذي يحق أن يثبت لهم لاحالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة
 باعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان
 ترتيب حكم الشهادة عليها متضمن لبيان ذلك المبهم المحذوف فيما سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون
 (يومئذ) بدلا من (يوم تشهد) من جـوز تعلق ذلك بيوفيهم . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما
 (يوفيهم) 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 بالعدل ، والا كثرون 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 نعتا للحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جعله خبرا ثانيا أو من أبان المتعدى أى المظهر للأشياء
 كما هي في أنفسها ، وجملة (يعلمون) معطوفة على جملة (يوفيهم الله) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى
 فالمعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعلمون أن الله الخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك
 جاز أن يكون المعنى ويعلمون عند معاينتهم الاحوال والخطوب أن الله الخ ، والظاهر أن للشهادة على الاول
 وللمعانية على الثاني دخلا في حصول العلم بمضمون ما في حيز (يعلمون) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على
 ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة الحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير الفصل ، وقيل : إن علم
 الخلق بصفاته تعالى يوم القيامة ضروري : وإن تفاوتوا في ذلك من بعض الوجوه فيعلمون ما ذكر من غير
 مدخاية أحد الأمرين ، ولعل فائدة هذا العلم بأسهم من إنقاذ أحد إياهم بما هم فيه أو انسداد باب الاعتراض
 المروح للقلب في الجملة عليهم أو تبين خطئهم في رهيهم حرم رسول الله ﷺ بالباطل لما أن حقيقته تأبى كونه
 عز وجل حقا أى مرجدا للأشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قدمنا من أن فجور زوجات الانبياء عليهم
 السلام منحل بحكمة البعثة ، وكذا تأبى كونه عز وجل حقا أى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتي يستتبع
 الاتصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جدا في أن الآية في ابن أبي وأضرابه من
 المنافقين الرامين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالى هو الحق المبين منذ كان في الدنيا لأنه يحدث
 له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها في الرامين من المؤمنين أوفيهم وفي غيرهم من المنافقين قال : يحتمل
 أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأتى ذلك كونه حاصل قبل . وقد حمل السيد
 السند قدس سره في حواشي المطالع العلم في قولهم في تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يازم من العلم به العلم
 بشيء آخر على ذلك لئلا يرد 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 الرمي

عليه ومثل هذا التنزيل شائع في الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين- أعنى الانتقام من الظالم للظالم- ويحتمل غير ذلك هـ

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فتدبر ، وقوله تعالى : (الخَبِيثَاتُ) الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخاق على موجب أن الله تعالى ملكا يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : • إن الطيور على أشباهها تقع هـ أى الخبيثات من النساء (للخبيثين) من الرجال أى مختصات بهم لا يتجاوزهم إلى غيرهم على أن اللام للاختصاص (وَالْخَبِيثُونَ) أيضا (للخبيثات) لأن المجانسة من دواعى الانضمام (وَالطَّيِّبَاتُ) منهن (للطيبين) منهم (وَالطَّيِّبُونَ) أيضا (للطيبات) منهن بحيث لا يتجاوزهن إلى من عداهن وحيث أن رسول الله ﷺ أطيب الأطيبين وخيرة الأولين والآخريين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة واتضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبا نطق به قوله سبحانه : (أَوْلَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ) على أن الإشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل في ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخولا أوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . وصفوان ، وقال الفراء : إشارة إلى الصديقة . وصفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد هـ

وفي الآية على جميع الأقوال تغليب أى أولئك منزهون مما يقوله أهل الأفك في حقهم من الأكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبا سمعت رواه الطبرانى عن ابن عباس ضمن خبر طويل . ورواه الامامية عن أبى جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجبانى وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء فى رواية أخرى عن ابن عباس أخرجه الطبرانى 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 للأفكين أى الخبيثات من الكلم للخبيثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغي أن يقال فى حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفريقين أحقاء بأن يقال فى حقهم خبيثات الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفريقين مختصة وحقبة بهم وهم أحقاء بأن يقال فى شأنهم طيبات الكلم أولئك الطيبون مبرؤون عن الاتصاف مما يقول الخبيثون وقيل الأفكون فى حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا هـ

وقيل : المراد الخبيثات من القول مختصة بالخبيثين من فريقى الرجال والنساء لا تصدر عن غيرهم والخبيثون من الفريقين مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول للطيبين من الفريقين أى مختصة بهم لا تصدر عن غيرهم والطيبون من الفريقين مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرها وأولئك الطيبون مبرؤون مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، وما آله الخط على الأفكين وتنزيه القائلين سبحانه هذا بهتان عظيم (لَهُمْ مَغْفِرَةٌ) عظيمة لمبى لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين (وَرَزَقُ كَرِيمٌ ۚ) هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، ويشهد له قوله تعالى في سورة الأحزاب في أمهات المؤمنين (واعتدنا لها رزقا كريما) فان المراد به ثمت الجنة بقربته (اعتدنا) والقرآن يفسر بعضه بعضا، وفي هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة مافيهاء، ولو قلبت القرآن كله وقتشت عما أوعده به العصاة لم تر الله عز وجل قد غاظ في شيء تغليظه في الإفك 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 آتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله ما أقول هذا انى أفخر على صواحباتي قيل : وماهن ؟ قالت : نزل الملك بصورتى وتزوجنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجنى بكرالم يشركه فى أحد من الناس وأناه الوحى وأنا واياه فى لحاف واحد وكنت من أحب الناس اليه ونزل فى آيات من القرآن كادت الأمة تهلك فيمن ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحد من نسائه غيرى وقبض فى بيتى لم يله أحد غير الملك وأناه وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (١) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرأ عظيما ، وفى قوله سبحانه : (لهم مغفرة ورزق كريم) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الراضة القاتنين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجمل مع أشياء افتروها ونسبوها اليها، وما يرد زعم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر فى خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستنفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إنى لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام فى الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أتطيعونه أم تطيعونها ، ومما يقضى منه العجب ما رأيت فى بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الواقعة لأن النبي ﷺ قال للأمير كرم الله تعالى وجهه : قد أذنت لك أن تخرج بعد وفاتى من الزوجية من شئت من أزواجى فاخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ما صدر ، ولعمري إن هذا مما يكاد يضحك الشكلى، وفى 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 فى فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء فى مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرج ابن أبى شيبة . وأحمد . 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 بضعة ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفى هذا المقام أبحاث تطلب من تحليها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات فى 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 الإفك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها اليه عز وجل مع فضلها وطهارتها فى نفسها، وقد جاء فى خبر غريب ذكره ابن النجار (٢) فى 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

(١) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(٢) ونقله السيوطى فى الدر المنثور اه منه

الهرة وما عرض علي طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظاهمة فرأيت في منامي فتى فقال لي : مالك ؟ فقلت : حزينة بما ذكر الناس فقال : ادعى بهذه الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت : وما هي ؟ فقال قولي يا سابغ النعم ويا دافع النقم ويا فارج الغمم ويا كاشف الظلم يا عدل من حكم يا حسب من ظلم يا ولي من ظلم يا أول بلا بداية ويا آخر بلا نهاية يا من له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمرى فرجا ومخرجا قالت : فانتبهت وأنار يانة شبعانة وقد أنزل الله تعالى فرجى ، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فليحفظ وليستهمل ، ثم إنه عز وجل إثر ما فصل الزواجر عن الزنا وعن رمى العفائف عنه شرع في تفصيل الزواجر عما عسى يؤدي إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهن في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستتعبة لعادة 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 فيأتيني أت فيدخل على فكيف أصنع ؟ فنزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية ، والمراد عند بعض الاختصاص المملكي ، 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 المملكي فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذلك خارج مخرج العادة، وقرئ (بيوتنا غير بيوتكم) بكسر الباء لاجل الياء ﴿ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ﴾ أى تستأذنون من يملك الأذن من أصحابها ، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبي حاتم . وابن الأنبارى فى المصاحف . وابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ويخالفه ما روى الحاكم وصححه والضياء فى المختارة . والبيهقى فى شعب الإيمان . وناس آخرون عنه أنه قال فى (حتى تستأذنوا) أخطأ الكاتب وإنما هى (حتى تستأذنوا) لكن قال أبو حيان : من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن فى الإسلام ملحد فى 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 فى فتح المغيب فى تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة كالضياء فى مختارته ، والسيوطى يعد ماعد فى 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 فى طبقات الحنابلة عن بعض الأئمة أنه قال : كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يبعد ما قاله أبو حيان ، وابن الأنبارى أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطائفة بحسب الظاهر فى تواتر القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وسيأتى فى 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 الخطأ 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 حمل 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 العرضة 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 جلالة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وثبوت الاجماع 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 الانس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فكأنه قيل : حتى يؤذن لكم فان من بطرق بيت غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه فاذا أذن له استأنس ، وهذا في ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستئناس من الانس بالكسر بمعنى الناس أى حتى تطلبوا معرفة من فى البيوت من الانس . وضعف بأن فيه اشتقاقا من جامد كما فى المسرح أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من فى البيت لا تكفى بدون الاذن فيوم جواز الدخول بلا اذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فان لم تجدوا فيها أحداً) ولا يكفى التضمين بما سمعت .

وذهب الطبرى إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتؤنسوا أنفسكم بأن تعلوا أن قد شعر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل : المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت ، والمراد حتى تعلموهم على أتم وجه ، ويرشد إلى ذلك ما روى عن أبي أيوب الأنصارى أنه قال : قلنا يا رسول الله ما الاستئناس ؟ فقال : « يتكلم الرجل بالتسيحة 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 بالتسيح أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يبيانه وكلا القولين كاترى ، وفى دلالة ما ذكر من تفسير الاستئناس فى الخبر على ما سبق له بحث سنشير إليه إن شاء الله تعالى ﴿ وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ أى الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال النووى : 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 الكلام » وابن أبي شيبة . والبخارى فى الأدب المفرد عن أبى هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال : لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وابن وهب فى كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرسلنى أبى إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فبحثه فقالت : أأج ؟ فقال : ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخى لا تقل أأج واسكن قل : السلام عليكم فاذا قيل : وعليك فقل :

أدخل؟ فإذا قالوا: أدخل فادخل •

وأخرج قاسم بن اصبغ . وابن عبد البر في التمهيد عن ابن عباس قال : استأذن عمر رضى الله تعالى عنه على النبي ﷺ فقال : السلام على رسول الله السلام عليكم أي دخل 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 أدخل كما سمعت ، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسييح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيدان أهل البيت بالجائى فان فى إيدانهم دلالة ما على طلب الاذن منهم ، وحملوا ما تقدم من حديث أبى ايوب وكلام مجاهد على ذلك ، وهو على ما روى عن عطاء . واجب على كل محتلم ويكفى فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية ، وأخرج البيهقي فى الشعب . وابن أبى حاتم عن قتادة أنه قال : كان يقال الاستئذان ثلاثا فمن لم يؤذنه فيهن فليرجع ، أما الأولى فيسمع الحى ، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم ، وأما الثالثة فان شاؤوا أذنوا وإن شاؤوا ردوا . وفى الأمر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك . والبخارى . ومسلم . وأبو داود عن أبى سعيد الخدرى •

وذكر أبو حيان أنه لا يزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من فى البيت لم يسمع ، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم ، وقد أخرج مالك فى الموطأ عن عطاء بن يسار «أن رجلا قال للنبي ﷺ : أستاذن على أمى ؟ قال : نعم قال : ليس لها خادم غيرى أستاذن عليها كما دخلت ؟ قال : أتحب أن تراها عريانة ؟ قال الرجل : لا قال : فاستأذن عليها : وأخرج ابن جرير ، والبيهقي عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وإخوانكم ، وهو أيضا على ما يقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير بيوتهن : فقد أخرج ابن أبى حاتم عن أم إياس قالت : كنت فى أربع نسوة نستأذن على عائشة رضى الله تعالى عنها فقلت : ندخل ؟ فقالت : لا فقال واحد : السلام عليكم أدخل ؟ قالت : ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ ، وإذا صح ذلك فى الآية نوع تغليب ، ووجه مشروعية الاستئذان لمن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قد يكونون على حال لا يحبون اطلاع النساء عليه كما لا يحبون اطلاع الرجال •

وصح من حديث أخرجه الشيخان . وغيرهما «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» ومن هنا لا ينبغي النظر فى قعر البيت قبل الاستئذان ، وقد أخرج الطبرانى عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال «من كان يشهد أنى رسول الله فلا يدخل على أهل بيته حتى يستأذن ويسلم فإذا نظر فى قعر البيت فقد دخل ، وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود . والبخارى فى الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستهمل الباب من تلقاء وجهه وإنما من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم» وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب ربما يفضى إلى النظر ، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للائمه لدخوله فى عمره الموصول ، ووجهها كراهة اطلاعه بواسطة السمع على ما لا يجب أهل البيت اطلاعه ، عليه من الكلام مثلا •

وفى الكشف إنما شرع الاستئذان لئلا يوقع على الأحوال التى يطوبها الناس فى 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 لمزيد الاعتناء بالاحصر وقد صرحوا بمجيء إنمالمالك 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 كالأدوم لما أن السنة فيه أن يقرب بالتسليم . هذا وفي
مصنف عبدالله كما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابراهيم (حتى تسلموا على أهلها وتستأذنوا) (ذالكم)
إشارة على ما قيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام ، وقيل : إشارة إلى المذكور في ضمن
الفعلين المغياهما أى الاستئذان والتسليم (خير لكم) من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية ، فقد
كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتا غير بيته يقول : حيثم صباحا حيثم مساء فيدخل فرما أصاب الرجل
مع امرأته في الحاف ، وخيرية المفضل عليه قيل على زعمهم لما فى الانتظار من المذلة ولعدم تحية الجاهلية حسنة
كما هو عادة الناس اليوم فى قولهم : صباح الخير ومساء الخير ، ولعل الأولى أن يقال : إن ذلك من قبيل
الخل أحلى من العسل .

وجوز أن يكون (خير) صفة فلا تقدير ، وقوله تعالى (لعلكم تذكرون ٢٧) تعليل على ما اختاره
جمع لمخزون أى ارشدتم إلى ذلك أو قيل لكم هذا كى تذكروا وتعمروا وتعملوا بموجبه (فإن لم تجدوا فيها أحدا)
بأن كانت خالية من الأهل (فلا تدخلوها) واصبروا (حتى يؤذن لكم) من جهة من يملك الأذن عند
وجدانكم إياه ، ووجه ذلك أن الدخول فى 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 التى فيها أهلها .

وجوز أن تكون هذه تأكيذا لأمر الاستئناس وأنه لا بد منه والأمر دائر عليه ، والمعنى فإن لم تجدوا
فيها أحدا من الأذنين أى ممن يملك الأذن فلا تدخلوها الخ ويفيد هذا حرمة دخول مافيه من لا يملك الأذن
كعبد وصبي من دون إذن من يملكه ، ومن اختار الأول قال : إن حرمة ما ذكر ثابتة بدلالة النص فتأمل ،
وقال سبحانه (فإن لم تجدوا) إلى آخره دون فإن لم يكن فيها أحد لأن المعتبر وجد انها خالية من الأهل مطلقا
أو ممن يملك الأذن سواء كان فيها أحد فى الواقع أم لم يكن كذا قيل : وعليه فالمراد من قولهم فى تفسير ذلك ،
بأن كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد ، وكذا يقال فى 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
فى البيت الخالى لاطفاء حريق فيه أو نحو ذلك .

وقد ذكر الفقهاء الصور التى فيها الدخول من غير إذن ممن يملك الأذن فلترجع ، وقيل : المراد بالأذن
فى قوله سبحانه (حتى يؤذن لكم) ما يعنى الأذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحيث لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارجعوا فارجعوا﴾ أى ان امرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الأمر من يمالك الاذن أم لا فارجعوا ولا تاجوا ﴿هُوَ﴾ أى الرجوع ﴿أَزْكَى لَكُمْ﴾ أى أطهر بما لا يخلو عنه اللج والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدنائة والرذالة أو انفع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الزكاة بمعنى النوره

والظاهر أن صيغة أفعال في الوجهين للمبالغة ، 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 اليه الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا ابن عم رسول الله لو أخبرتني بمكانك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضى الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطالب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيا منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة المشايخ والحمد لله تعالى على ذلك ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨﴾ فيعلم ما تأتون وما تذررون مما كلفتموه فيجازيكم عليه • ﴿أَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا﴾ أى بغير استئذان ﴿بِوُتَا غَيْرِ مَسْكُونَةٍ﴾ أى موضوعة لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل ليتمتع بها من يحتاج اليها كائنا من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والخانات والحوانيت والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة كما ينبي عنه قوله تعالى ﴿فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ فانه صفة للبيوت أو استئذان جار مجرى التعليل لنفي الجناح أى فيها حق تمتع لكم كالأستئذان من الحر والبرد واىواء الأمتعة والرحال والشراء والبيع والاغتسال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخلها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخلها من قبل ولا من 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 بتجار 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 ، وعنى الصديق رضى الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الخانات التى فى الطرق وهى فى الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فما روى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وابراهيم النخعي أنها البيوت الخربة التى تدخل للتبرز ، 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 والناس فيها شركاء وقد علمت ما فى المسئلة من الخلاف •

وأخرج أبو داود فى النسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلبوا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) الخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستثناء 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 فتدبر ولا تغفل •

(وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُدُونُ وَمَا تَكْتُمُونَ ٢٩) وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفساد أو اطلاع على عورات (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ) شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً . وتلوين 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 وهيبناً 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 طرق المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لها الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجاباً به فبينما الرجل يمشى إلى جنب حائط وهو ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فاخبره أمرى فاتاه فقص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأنزل الله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ) (يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) ومفعول القول مقدر، و (يغضوا) جواب لقل لتضمنه معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن تقل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيدان بانهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور .

وجوز أن يكون (يغضوا) جواباً للامر المقدر المقول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المجاب إما في الفعل والفاعل نحو اتنى أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضاً الأمر للواجهة 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 التلوين 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 مقدر لدلالة (قل) أي قل لهم ليغضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و (من) قيل صلة وسيدويه يابى 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 هنا 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 تعمد فيها معفو عنها ، فقد أخرج أبو داود . 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 فعمل السهام بلا قوس ولا وتر
يسر ناظره ما ضر خاطره لا مرحبا بسرور عاد بالضرر

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 أبصارهم ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ أي عما لا يحل لهم من الزنا واللواط، ولم يوث هنا بمن التبعية 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 ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وتهيئهن وأعضادهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجوارى المستمرضات للبيع والاجنية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فمضيق، 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 الحل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنبية فلا وجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل، وقيل: لم يوث بمن هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترهاه 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 فروجهم) فهو أن لا يراها أحد، وروى نحوه عن أبي زيد، والستره 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 يخلو عن بعد لمخالفته لما وقع في القرآن الكريم كما اعترف به من فسر: بما ذكره واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافضاء إلى ما لا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صاته يتناول القسمين، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوه عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الأمر بالتستر مطلقا للحفظ عن الافضاء، ومن هنا تعلم ان من ضعف ما روى 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 أنفع من حيث الدين والدنيا فان النظر بريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية ما لا يخفى وأفضل للمبالغة دون التفضيل وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شئ نافع أو مبعد عن الريبة، وقيل على معنى أنه أنفع من الزنا والنظر الحرام فانهم يتوهمون لذة ذلك نفعا ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ ٣٠ ﴾ 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 ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهن النظر إليه كالعورات من الرجال والنساء وهي ما بين السرة والركبة ، وفي الزواج لابن حجر المكي كما يحرم نظر الرجل للمرأة يحرم نظرها إليه ولو بلا 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 الاصحاح إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لا يحرم . نعم غضها 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 فدخيل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقلت : يا رسول الله هو أعمى لا يبصر قال : أفعميا وان أتتا ألسنا تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى شيء من الرجل الاجنبي مطلقاً ، ولا يبعد القول 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 ﴾ أي عما لا يحل لهن من الزنا والسحاق أو من الإبداء أو مما يعم ذلك والإبداء ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ أي ما يتزين به من الحلي ونحوه ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ أي إلا ما جرت العادة والجملة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالأخاتم والفتحة والكحل والخضاب فلامؤاخذه في إبدائه للاجانب وإنما المؤاخذه في إبداء ما خفي من الزينة كالسوار والخلخال والدملج والقلادة والاكليل والوشاح والقرط * .

وذكر الزينة دون مواقعها للبالغه في الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا لمن استثنى في الآية بعد وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والاذن فهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذالم يحل إليها لملاستها تلك المواقع بدليل أن النظر إليها غير ملاسبة لها كالنظر 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 مشعراً بأن ما ذكر من باب الكناية على نحو قولهم : فلان طاهر الجيب طاهر الذيل 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 بحث .

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أي لا يبدن مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتي إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : (ولا يضربن بأرجلهن) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالهوى ، وأيضاً لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للاجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لأن كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شيء منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ، وأنت تعلم أن ابن المنير مالكي وما ذكره مبنى على مذهبه وما ذكره الزمخشري مبنى على المشهور من مذهب الإمام أبي حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والتقدمين ليست بعورة

(١) وفي رواية أن الذراعين ليستا بعورة اهـ

مطلقاً فلا يحرم النظر اليها ، وقد أخرج أبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح 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 ابن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالكفين إلا أنهما لم يذكرهما اكتفاءً بالعلم بالمقاييس فان الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر الكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالحهن في الطرقات . ومذهب الشافعي عليه الرحمة كما في الزواج أن الوجه والكفين ظهراً وبطنهما إلى الكوعين 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 والخنثى الحر ما سوى الوجه والكفين وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الحلوة ستر سواة الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لأدنى غرض كتبريد وخشية غبار على ثوب تجمل انتهى .

وذكر في الزواج حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللائق حرمة نظره أيضاً بل قال : حرم أمتنا النظر لقلامه ظهر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذهب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، وفسر بعض أجلهم ما ظهر بالوجه والكفين بعد أن ساق الآية دليلاً على أن عورة الحرة ما سواهما ، وعلل حرمة نظرهما بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة إبداء الوجه والكفين حسبما تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر اليهما ، طلقاً في غاية البعد فتأمل . واعلم أنه إذا كان المراد النهي عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والكفين والتزم القول بكونها عورة وحرمة إبدائها لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم النابت بطريق الإشارة وهو المؤاخذه في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كان كشفته الريح ، مثلاً فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما لزم إظهاره لنحو تحمل شهادة ومعالجة طبيب ، وروى الطبراني والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الاقتصار على الثياب وعليها اقتصر أيضاً الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عايمها في قوله تعالى : (خذوا زينتكم عند كل مسجد) على ما في البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر الكحل والخاتم والقرط والقلادة . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه الكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الخاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المنبأ 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 بمحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأذكر بعضهم إطلاق الزينة على الخلق ، قال في البحر : والأقرب دخولها

في الزينة وأى زينة أحسن من الخلقة المعتدلة ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهى عن إبدائها، والخمر جمع خمار ويجمع في القلة على أخرة وكلا الجمعين مقيس وهو المقنعة التي تلتقيها المرأة على رأسها من الخمر وهو الستر، والجيوب جمع جيب وهو فتح 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 تجيب أدعج الظلام جيب البيطر مدرع الهمام

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 لئلا يرى منها شيء وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلنها كمعادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال ما فيها فشققن مروطن فاخترن بها تصديقا وإيمانا بما أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ما قال أبو حيان لتضمينه معنى الوضع والاقاء، وقيل: معنى الشد، وظاهر كلام الراغب أنه يتعدى بعلى بدون تضمين، وقرأ عباس عن أبي عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) بسكون الميم، وقرأ غير واحد من السبعة (جيوبهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا يجمع على فعول في الصحيح والمعتل كفلوس وبيوت والكسر لمناسبة الياء، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة ﴿وَلَا يُدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ كرر النهى لاستثناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد ما استثنى عنه بعض مواد الضرورة باعتبار المنظور ﴿إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والأمورات نسأؤم بهالهم حتى أن لهم ضربهن على تركها ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعهود كما في إرشاد العقل السليم وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم، وقيل: إنه خلاف الأولى وهو على ما قال الخفاجي:

مذهب الحنفية وتفصيله في الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن.

﴿أَوْ آبَائِهِمْ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ إِخْوَانَاتِهِمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ﴾ لكثرة المخالطة الضرورية بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن ما يبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالآباء الأقربين بل آباء الأبناء وإن علوا كذلك ومثلهم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالأبناء والبنين الصليبين بل معهم وأبناء الأبناء وبنو البنين وإن سفلوا، والمراد بالآخوان ما يشمل الأعيان وهم الأخوة لأب واحد وأم واحدة وبنو العلات وهم أولاد الرجل من نسوة شتى والأخفاف وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال في الأخوات، واستعمل (بنى) معهم دون أبناء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا في الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهن فيما بينهم ألا ترى أنك كثيرا ما تسمع بنى آدم وبنى تميم وقلبا 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 لوجي . بأبناء تلاقى همزتان أحدهما همزة أبناء والثانية همزة أخوان 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) أخواتهن) ليكون المضاف والمضاف إليه من نوع واحد ، وفي بنى أخواتهن 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 الأخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أب الأم في معنى الأب فيكون ابنه في معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الأحوط أن يستتر عنهم حذاراً من أن يصفوهن لأبنائهم فيؤدى ذلك إلى نظر الأبناء اليهن *

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي شيبة عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب التستر من الأجانب ما فيه . وضعف بأنه يجري في آباء البعولة إذ لوراوا زينتهن لربما وصفوهن لأبنائهم وهم ليسوا محارم ويؤدى إلى نظرهم اليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكرها ككتفاء 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 لأبنائهن وأبنائهن مثلاً من الرضاع (أو نسائهن) المختصات بهن بالصحة والخدمة من حرائر المؤمنات فإن الكوافر لا يتجرجن أن يصفهن للرجال فهن في إبداء الزينة لهن كالرجال الأجانب ، ولا فرق في ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقي في سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبي عبيدة رضى الله تعالى عنه أما بعد فإنه بلغنى أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فإنه من قبلك عن ذلك فإنه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفي روضة النووى في نظر الذمية إلى المسلمة وجهان أصحهما عند الغزالي أنها كالمسلمة وأصحهما 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 الإمام الرازى : المذهب أنها كالمسلمة ، والمراد بنسائهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فإنه لا يكاد يمكن اجتباب المسلمات عن الذميات .

(أو مملكت أيمانهن) أى من الاماء ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجانب ، وهذا مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وأحد قولين في مذهب الشافعى عليه الرحمة وصححه كثير من الشافعية والقول الآخر أنهم كالمحارم وصحح أيضاً ، فى المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد المعدل ولا يكفى العفة عن

الزنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطلوا في رده إلى سيده 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 كالأمة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال: لا يفرنكم آية النور فانها في الاثناث دون الذكور، وعلل بانهم فحول ليسوا أزواجا ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز النكاح في الجملة كما في الهداية ه

وروى عن ابن مسعود . والحسن . وابن سيرين أنهم قالوا : لا ينظر العبد إلى شعر مولاته ، وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقد هاء؟ قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاما يسيرا فاما رجل ذولحية فلا، ومذهب عائشة . وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما ، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيده ما ينظر أولئك المستثنون ، وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعبدها ينظر إليها وإنها قالت لذكوان: إذا وطعتني في القبر وخرجت فانت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يحتجبن عن مكاتبهن ما بقي عليه درهم ه

وأخرج أحمد في مسنده . وأبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله تعالى عنها بعبد قد وهبه لها وعلى فاطمة رضي 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 وغلامك •

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعسوم (ما) ولأنه لو كان المراد الاثناث 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 صديبا إذ الغلام يختص حقيقة به فتأمل، وخرج باضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبي سواء قيل: وجعله بعضهم كالمحرم 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 والخصي وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصي ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الخصيان، وعن عيسون الكلابية أن معاوية دخل عايبها ومعه خصي فتقنعت منه فقال: هو خصي فقالت: يا معاوية أترى أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى ، وليس له أن يستدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصيا فقبله إذ لدلالة 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 رضي الله تعالى عنه ، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله المجنون كما قال ابن عطية ه

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه المخنث الذي لا يقوم زبه لكن أخرج مسلم . وأبو داود . والنسائي . وغيرهم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

النبي ﷺ مخنث فكانوا يعدونه من غير أولى الأربعة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوماً وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت بأربع وإذا أدبرت أدبرت بثمان فقال النبي ﷺ: ألا ترى هذا يعرف ما هنا لا يدخل عليك فحجبوه، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان بالبيداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولى الأربعة على الذين لا حاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئاً من أمورهن بحيث لا تحدثهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفوهن للجانب ولا يرى الاكتفاء في غير أولى الأربعة بعدم الحاجة إلى النساء إذ لا تنفخ 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 كاه وأثياه بشرط أن لا يبقى فيه ميل للنساء أصلاً وإسلامه في المسئلة ولو أجنبياً لأجنبية متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضاً في الخاوة والسفر ويعلم منه أن التمثيل بالمسوح فيما سبق ليس على إطلاقه، وأما الشيخ الهام والمخنث فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنيات ليسا كالمسوح، وصححوا أيضاً أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جعل التابعين لعدم تعيينهم كالذكر كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفاً بالاضافة هنا مثلها في الفاتحة وفيه نظر. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء •

(أَوْ الطُّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ) أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلع عليه فجعل كناية عن ذلك أو الذين لم يبلغوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوى عليه ومنه قوله تعالى (فأصبجوا ظاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظهر منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح كالمراهق 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 والإفكالعدم فيباح بحضوره ما يباح في الخلو فلا تغفل •

والظاهر أن (الطفل) عطف على قوله تعالى (ابعواتهن) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء، ثم هو مفرد محلي بالجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل. أو الأطفال كما هو المروي عن مصحف حفصة، ومثل ذلك قولهم: أهالك الناس الدينار الصفر 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 متكاً) أنه على معنى واعتدت لكل واحدة منهم متكاً فلا يتعين كون (طفلاً) فيها ما 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 فى الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والأمر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهى فى الأصل ما يحتز من الإطلاع عايه وغلبت فى سواة الرجل والمرأة بولغة أكثر العرب تسكين الواو فى الجمع وهى قراءة الجمهور .
وروى عن ابن عامر أنه قرأ (عورات) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء فى مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه فى كتاب شواذ القراءات أن ابن أبى اسحق . والأعمش قرأ (عورات) بالفتح ثم قال : وسمعتنا ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنًا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب فى العربية فان 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 ، وأنشدنى بعضهم :

أبو بيضات راتح متأدب رفيق بمسح المنكبين سبوح

(ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين) أى ما يستترنه عن الرؤية (من زينتهن) أى لا يضربن بأرجلهن الأرض ليتقعقع خلاخلهن فيعلم أن هن ذوات خلاخل فان ذلك مما يورث الرجال ميلا اليهن ويروم أن لهن ميلا اليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمى أن امرأة اتخذت خلاخلا من فضه واتخذت جزعا فمرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلاخال على الجزع فصوت فانزل الله تعالى (ولا يضربن) الخ ، والنساء اليوم على جعل الخرز ونحوها فى جوف الخلاخال فاذا مشين به ولو هو ناصوت ، ولهن من أنواع الخلى غير الخلاخال ما يصوت عند المشى أيضا لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شموته وسوسة الخلى أكثر من رؤيته . وفى النهى عن ابداء صوت الخلى بعد النهى عن ابداء عينه من النهى عن ابداء مواضعه مالا 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 كما بحثه 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 اه . ثم اعلم أن عندى مما يلحق بالزينة المنهى عن ابدائها ما يلبسه أكثر مترفات 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 يبهر العيون ، وأرى أن تمكين أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيهن به بين الأجانب من قلة الغيرة وقد عمت البلوى بذلك ، ومثله ما عمت به البلوى أيضا من عدم احتجاب أكثر النساء من اخوان بعولتهن وعدم مبالاة بعولتهن بذلك وكثيرا ما يأمر ونهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أياما إلى أن يمطرها شيئا من الخلى ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مما لم يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم
﴿وَرْتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لا يراز كمال 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 تفريط في إقامة مواجب التكليف كما ينبغي

لا سيما في الكف عن الشهوات *

وقد أخرج أحمد . والبخارى في الأدب المفرد . ودمسلم . 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 فاني أتوب اليه 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 وان جب بالاسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه كلما يتذكر ، وقد قالوا : إن هذا يلزم كل تائب 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 ﴿ أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ تأكيد للايجاب وإيدان بأن وصف الايمان موجب للامتثال حتما ، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الايمان . وقرأ ابن عامر (أيه المؤمنون) بضم الهاء ، ووجه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لالتقاء الساكنين أتبعته حركتها حركة ما قبلها ، وضمها التي للتنبية بعد أى لغة لبنى مالك رهط شقيق بن مسلمة . 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 ۝ ۳۱ ﴾ أى ائى تفوزوا بذلك بسعادة الدارين أو مرجوا فلا حكم *

﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومباديه القرية والبعيدة أمر بالنكاح فانه مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الانساب مزجرة من ذلك * و (الايامى) - كما نقل في التحرير عن أبى عمرو واليه ذهب الزمخشري - مقلوب أيام جمع أيم لأن فيعمل لا يجمع على فعلى أى إن أصله ذلك فقدمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألفا لتجر كها وانفتاح ما قبلها وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعلى وهو ظاهر كلام سيويه ، والأيم قال النضر بن شميل : كل ذكر لا أنثى معه وكل أنثى لا ذكر معها بكراً أو ثيباً ويقال : أم وآمت إذا لم يتزوجا بكريين كانا أو ثيبين قال :

فإن تنكحى أنكح وأن تنأيمى وإن كنت أفتى منكم أتأيم

وقال التبريزى في شرح ديوان أبى تمام : قد كثر استعمال هذه الكلمة في الرجل إذا ماتت امراته وفي المرأة إذا مات زوجها ، وفي الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ :

يقر لعيني أن أحدث أنها وإن لم أنلها أيم لم تزوج

انتهى ، وفي شرح كتاب سيويه لأبى بكر الخفاف الأيم التي لازوج لها وأصله هي التي كانت متزوجة ففقدت زوجها برزها طراً عليها ثم قيل في البكر مجازاً لأنها لازوج لها ، وعن محمد أنها الثيب واستدل به بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وأذنوا صلماتها » حيث قابها بالبكر ، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لقريظة المقابلة ؛ والأكثر على ما قاله النضر

أى زوجوا من لا زوج له من الأحرار والحرائر ﴿ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ﴾ على أن الخطاب للأولياء والسادات، والمراد بالصلاح معناه الشرعى، واعتباره في الأرقاء لأن من لا صلاح له منهم بمنزل من أن يكون خليقا بأن يعتنى مولاه بشأته ويشفق عليه ويتكلف في نظم مصالحه بما لا بد منه شرعا وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما يحصل له ضرر منه بتزويجه فحقه أن يستبقه عنده ولما لم يكن من لا صلاح له من الأحرار والحرائر بهذه المثابة لم يعتبر صلاحهم، وقيل المراد بالصلاح معناه اللغوى أى الصالحين للنكاح والقيام بحقوقه، والأمر هنا قيل للوجوب واليه ذهب أهل الظاهر، وقيل للندب واليه ذهب الجمهور *
ونقل الإمام عن أبى بكر الرازى أن الآية وإن اقتضت الإيجاب إلا أنه أجمع السلف على أنه لم يرد الإيجاب، ويدل عليه أمور، أحدها أن الإنكاح لو كان واجبا لكان النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفيضا شائعا لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره عليه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فيه أيامى من الرجال والنساء ولم يذكر ذلك ثبت أنه لم يرد بالأمر الإيجاب، وثانيها أنا أجمعنا على أن الأيم الثيب لو أبت التزويج لم يكن للولى إجبارها، وثالثها إتفاق الكل على أنه لا يجب على السيد تزويج أمته وعبدته فيقتضى للعطف عدم الوجوب فى الجميع، ورابعها أن اسم الأيما ينتظم الرجال والنساء فلما لزم فى الرجال تزويجهم باذنهم ازم ذلك فى النساء انتهى، وقال الإمام نفسه: ظاهر الأمر للوجوب فيدل على أن الولي يجب عليه تزويج موليته وإذا ثبت هذا وجب أن لا يجوز النكاح الابولى وإلا لفوتت المولية على الولي الممكنة من أداء هذا الواجب وإنه غير جائز. والجواب عما نقل عن أبى بكر أن جميع ما ذكره تخصيصات تطرقت إلى الآية والعام بعد التخصيص يبقى حجة فوجب إذا التمس المرأة الأيم من الولي التزويج وجب انتهى *
وفى الأكليل استدل بعموم الآية من أباح نكاح الاماء بلا شرط ونكاح العبد الحرة *

وأنت تعلم أنها لم تبق على العموم، والذي أميل إليه أن الأمر لمطلق الطلب وأن المراد من الإنكاح المعاونة والتوسط فى النكاح أو التمكين منه، وتوقف صحته فى بعض الصور على الولي يعلم من دليل آخر *
والاستدلال بهذه الآية على اشتراط الولي وعلى أن له الجبر فى بعض الصور لا يخلو عن بحث ودون تمامه خرط القتاد فتدبر، وقرأ الحسن. ومجاهد (من عبديكم) بالياء مكان الألف وفتح العين وهو كالعباد جمع عبد إلا أن استعماله فى المماليك أكثر من استعمال العباد فيهم ﴿ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاعغاء، وأخرج ذلك ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، ولا يبعد أن يكون فى ذلك سد لباب التعلل بالفقر وعده مانعا من المناكحة *
وفى الآية شرط مضمرو وهو المشيئة فلا يرد أن كثيرا من الفقراء تزوج ولم يحصل له الغنى ودليل الاضمار قوله تعالى (فان خفتن عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) وكونه واردا فى منع الكفار عن الحرم لا يابى الدلالة كما تورهم أو قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ وَاسِعٌ ﴾ أى غنى ذو سعة لا يرزاه اغناء الخلاق إذ لا نفاذ لنعمته ولا غاية لقدرته ﴿ عَلِيمٌ ۝ ۳۲ ﴾ ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشيئة وهو السرفى اختيار (عليم) دون كريم مع أنه أوفق براسع نظراً إلى الظاهر. وفى الانتصاف فان قيل

العرب كذلك فان غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر في الطباع الساكنة إلى الاسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فإريد قطع هذا التوهم المنتمكن بأن الله تعالى قد ينمي 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 فعبر عن نفي 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 فعبر عن نفي مانع الانتشار بما يقتضى تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم في الفرق بين المتزوج والعزب : إن الغنى للمتزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى 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 يبالوا بفقر الخاطب بعد وجود الصلاح ثقة بباطف الله تعالى في الاغناء ثم أمر الفقراء بالاستعفاف إلى وجدان الغنى تأملا لهم وادبج 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 خبراً . 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 والمكاتب يريد الاداء والغازي في سبيل الله تعالى » .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن جابر قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو اليه الفاقة فأمر أن يتزوج ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال : « أطيعوا الله تعالى فيما أمركم (١) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) . » وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شيبة في المصنف عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : « ابتغوا الغنى في الباءة - وفي لفظ - ابتغوا الغنى في النكاح بقول الله تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) . » وأخرج الثعلبي . والديلمي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما « أن النبي ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج سبب عادي وهو مزيد اهتمامه في الكسب والجد التام في السعي حيث ابتلى بمن تازمه نفقتها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساعدة المرأة له وإعانتها لإياه على أمر دنياه ، وهذا كثير في العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفيه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول أولاده فيقوى أمر التساعد والتعاقد ، وربما يكون للمرأة أقارب

(١) يعني ضمنا فلا تغفل اه *

يحصل له منهم الاعانة بحسب مصاهرته إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، ويشارك هذا المقير المتزوج الفقير الذي هو بصدد الزوج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل ما يتزوج به وربما يكون لذلك ولتحصيل ما يحسن به حاله بعد الزوج ، ولا يخفى أن حال المرأة المتزوجة وحال المرأة التي بصدد الزوج على نحو حال الرجل والفرق يسير •

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ما ذكر في الأيامي والصالحين مطلقا وأمر تذكير الضمير ظاهر، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسي لأن الأرقاء لا يملكون وإن ملكوا ولذا لا يرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الإغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لا يتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالإغناء التوسعة ودفع الحاجة سواء كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر • وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهى الأولياء عن التعلل بفقرهم إذا استنكحهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهى الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك • واحتج بعضهم - كما قال ابن الفرس - بالآية علي أن النكاح لا يفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تخفى (وليستعفف) إرشاد للتائقين العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أي وليجتهد في العفة وصون النفس (الذين لا يجدون نكاحا) أي أسباب نكاح أو لا يتمكنون مما ينكح به من المال على أن فعلا اسم آلة كركاب لما يركب به (حتى يغنيهم الله من فضله) 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 أهبته مع التوقان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية (إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله) وحملوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يجد زوجة يجعل فداها بصفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعده ، ولا يلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل التيبكين ونفقة يومه، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوقان أي شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظهر لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمناة بالكف 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 ينعمه من الوقوع في المحرم، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة، وزاد في البحر شرطا آخر فيهما وهو عدم خوف الجور ثم قال: فإن تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني ويكره التزوج حينئذ كما أفاده الكمال في الفتح ولعله لأن الجور معصية 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 ذكرنا أنه يندب 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 وفاءه
 وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حمل ما ذكرنا من ندب الاستدانة على زناها إذا ظن القدرة على الوفاء وحينئذ
 فإذا 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
 تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور يآثم ويرتكب المحرمات فتعديم 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 إذالم
 يقترن بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي
 يثاب بها أن ينوى منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثيره المسلمون وكذا نية الاتباع
 وامتنال الأمر وهو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للنوافل كما نص
 عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية أن النكاح يستحب لمحتاج إليه يجد أهبته من مهر وكسوة
 فصل التمكين و نفقة 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 : (وايستعفف) الآية ويكسر شهوته بالصوم
 للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فان لم تنكسر به تزوج ، ولا يكسرها بنحو كافور
 فيكره بل يحرم على 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 مزمنة
 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 لقدرته عليه ومقاصده لا تنحصر في الوطاء والتخلي
 للعبادة أفضل منه فان لم يتعبد بالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البطالة تفضي إلى الفواحش فان
 وجد الأهبة وبه علة كهرم أو مرض دائم أو تعين كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدى
 غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الأحياء يسن لنحو المسوح تشبها بالصالحين كما يسن إررار موسى على رأس
 الأصلح ، وقول الفزاري : أي نهى ورد في نحو المجبوب والحاجة لا تنحصر في الجماع ولو طرأت هذه الأحوال
 بعد العقد فهل يباحق 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 توهم من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور
 أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الأحكام في نكاح من ليس له من أرمن صرح
 به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الإمام ندب النكاح للتأنيق والحق بمحتاجه للنفقة وخائفة من افتتاح فجرته

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 : ينسب لها مطلقا إذ لا شيء عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها، وقول غيره : لا ينسب لها مطلقا لأن عليها حقوقا للزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها لو علمت 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 غالباً ذكره الكيا وهو كما ترى ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ ﴾ بعد ما أمر سبحانه بالنكاح صالحى المالك الاحقاء بالنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حراً فيتصرف فى نفسه ، واخرج ابن السكن فى معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال : كنت بمولوك الحويطب 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 الديميرى أنه قال : الكتابة لفظة إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد لعمر رضى الله تعالى عنه يسمى بألمية وصرح ابن حجر أيضا بأنها لفظة اسلامية لا تعرفها الجاهلية ، والله تعالى أعلم ، والكتاب مصدر كاتب كالمكاتبة ونظيره العتاب والمعاتبه أى والذين يطلبون منكم المكاتبة ﴿ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ذكورا كانوا أو أناثا ، وهو عندنا شرعا اتفاق المملوك بدأ حالا ورقبة مآلا وركنه الايجاب بلفظ الكتابة أو ما يودى معناه والقبول نحو أن يقول المولى : كاتبك على كذا درهما تؤديه إلى وتعنى ويقول المملوك : قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فاذا 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 المكاتبة •

وفى إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كتبت لك على نفسى أن تعنى منى إذا وفيت بالمال وكتبت لى على نفسك أن تنى بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده ، ثم قال : والتحقيق أن المكاتبة اسم للعقد الحاصل من مجموع كلامى المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالايجاب والقبول ولا ريب فى أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتأقدين وليس وظيفة كل منهما فى الحقيقة إلا الاثنان بأحد شرطيه معربا عما يتم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تمرض 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 تمليك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحققه 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 رأيه 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 ضمناً إيقاعاً وتوقفاً على قبوله فاذا قبل تم العقد اه وبه ينحل إشكال صعب وورد على اسناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الإيجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بعت كذا بكذا مثلاً لأن المتكلم به لم يوقع إلا ما يتم من قبله وليس ذلك بيعاً شرعياً إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعني قبول المشتري وهو ما لم يوقعه المتكلم المذكور.

والحاصل أن اسناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضي أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاسناد، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر إلا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقد عاقل ألا ترى أنك إذا قلت بعت مثلاً لا يخطر ببالك إيقاع ضمنى منك لشراء غيرك إيقاعاً توقفاً على رأيه أصلاً بل قصارى ما يخطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك لشراءه على نحو فعل الفضولي ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الأمور الضمنية قد تعتبر شرعاً وإن لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر: اعتق عبدك عنى بكذا فاعتقه البيع الضمنى بركنيه وإن لم يكن القائل خاطراً بياله ذلك وقاصداً له. وبحث فيه بانهم إنما اعتبروا أولاً العتق الذي 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 أوهمه تسميتهم إياه بيعاً ضمناً بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فإن إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعي واعتبر مدلولاً ضمناً له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الإرشاد نحو بعت بمعنى أو قعت 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 تفصي عن الأشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت إنشاءً لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائنة 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 بعتك كذا فلم يشتر والبيع الدال عليه بعت الانشائي من هذا القبيل فلا إشكال في اسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر.

وفي هذا المقام أبحاث تر كنهاها خوفاً من مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق، و(الذين) يحتمل أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ وهو بتقدير القول بناءً على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبراً عن المبتدأ إلا كذلك، وقال بعض المحققين: لا حاجة في مثل هذا إلى التأويل لأنه في معنى الشرط والجزاء ولذا جرى 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 فاذا دخلت الفاء كان التقدير تنبه فاضرب فالفاء في جواب أمر محذوف. وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثاني لأن حق المفسر أن يعقب المفسر، والمراد كتابة بعد كتابة فان في الموالي كثرة

وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للولي بالنسبة إلى مكاتب واحد اهـ . 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 : سألتني سيرين
المكاتبه فأبيت عليه فأتى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل على بالدره وتلا قوله تعالى (فكاتبوهم) النخ
وفي رواية كاتبه أو لأضربنك بالدره ظاهر في القول بالوجوب ، وجمهور الأئمة بذلك . والشافعي ، وغيرهما
على أن المكاتبه بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن من قال منهم بأن ظاهر
الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن نذبه
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 ، وردده محققوهم وأجابوا عن
دعوى إطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجيم فتغني عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ما عليه
ومثله لا يكون في الحال . واعتراضا أيضا على القول بصحة الكتابة الحالية بأن الكتابة لو عقدت حالة
توجهت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيعجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود
العقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فانه لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة
بالتنجيم وانها تضر الشافعية لأن التنجيم الذي تشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضى
أن تجوز به كما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر . وما ذكره في الاعتراض
ليس بشيء فانه لا عجز مع أمر المسلمين باعائته 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 خويزمنداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عتقا على مال ولم تكن كتابة ، والفرق
بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ أي أمانة وقدرة على الكسب ،
وبما الخير فسر 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 المكاتبه أن لا يكون العبد معروفا بانفاق ما بيده 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 ، وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن أميناً
يضيق ما كسبه فلا يحصل المقصود •

وأخرج عبد بن حميد عن عبدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

(١) أي الشأن اهـ منه

وظاهر كلامهم الا اكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله أيضا ابن حجر عن بعضهم وتعقبه 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 ، وتعقب 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 الآجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود بالأصل منه تساهلاً في العبارة ومثله كثير •

وقال أبو حيان : الذي يظن من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتعقب بأنه لا يناسب المقام ويقضي أن لا يكتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غالب ظن الضرر بهم بعد العتق فلا ينزل ترك مكاتبتهم ، وظاهر التعاقب بالشرط أنه إذا لم يعلموا فيهم خيراً لا يستحب لهم مكاتبتهم أو لا تجب عليهم ، وهذا للخلاف في أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تفيد الآية عدم الجواز عند انتفاء الشرط فان غاية ما يازم انتفاءه انتفاء المشروط وليس هو فيها إلا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : انه للإباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجريه على العادة في مكاتبته من علم خيرته كذا قيل ، والذي أراه حرمة المكاتبته إذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضّر المسلمين •

ففي التحفة لابن حجر في باب الكتابة عند قول النووي هي مستحبة ان طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تكره بحال مانصه : لكن بحث البلقيني كرامتها لها سبق يضيع كسبه في الفسق ولو استولى عليه السيد لا تمتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ينتهى الحال للتحريم أى وهو قياس حرمة الصدقة والقرض اذا علم أن من أخذهما يصرفهما في محرم ، ثم رأيت الأذرعى بحثه فيمن علم أنه يكتب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته اذ 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 ﴿ وَمَا تُؤْتُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ الظاهر أنه أمر للدوالي بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم اعانة لهم ، وفي حكمه حظ شيء من مال الكتابة ويكفى 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 الهبتمى : هو الأصح ولعل ذلك اجتهاد منه رضى الله تعالى عنه •

وادعاء أن هذا لا يقال من قبل الراى فهو في حكم المرفوع ممنوع ، ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل إيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

ايتاء الثلث ، وان عمر رضى الله تعالى عنهما ايتاء السبع ، وقفاة ايتاء العشر ، والامر بالايتاء عندنا للندب وقال الشافعية : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه يلزم السيد أو وارثه مقدما له على مؤن التجهيز • أما الخط عن المكاتب كتابه صحيحة لجزء من المال المكاتب عليه أو دفع جزء من الموقوف عايه بعد أخذه أو من جنسه اليه وأن الخط أولى من الدفع لأنه المأثور عن الصحابة ولأن الاعانة فيه محقة والمدفوع قد ينفقه في جهة أخرى ، وهو في النجم الاخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ويتضيق إذا بقي من النجم قدر ما يفى به من مال الكتابة ، وشاع أنهم يقولون بوجوب الخط . ويرده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « المكاتب عبد ما بقى عليه درهم » إذ لو وجب الخط لسقط عنه الباقي حتما ، وأيضا لو وجب الخط لكان وجوبه معلقا بالعقد فيكون العقد موجبا ومسقطا معا ، وأيضا هو عقد معارضة فلا يجبر على الخطيطة كالبيع ، قيل : معنى (آتوهم) أقضوهم ، وقيل : هو أمر لهم بالانفاق عليهم بعد أن يؤدوا ويعتقوا ، واطافة المال اليه تعالى ووصفه بايتائه تعالى اياهم للحث على الامتثال بالامر بتحقيق الأمور به فان ملاحظة وصول المال اليهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقيقي له من أقوى الدواعى إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها ، وقيل : هو أمر ندب لعامة المسلمين باعانة المكاتبين بالتصدق عليهم. وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم انه أمر للولاية أن يعطوهم من الزكاة وهذا نحو ما ذكر في الكشف من أنه أمر للمسلمين على وجه الوجوب باعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعل الله تعالى لهم في بيت المال كقوله سبحانه (وفي الرقاب) عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويحل للمولى إذا كان غنيا أن يأخذ ما تصدق به على المكاتب لتبديل الملك كما فيما إذا اشترى الصدقة من فقير أو وهبها الفقير له فان المكاتب يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد اداء البعض عن الباقي فأعيد إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة ، والعلة تبديل الملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم يقع عوضا عن العتق ، أما فيما إذا أعيد إلى الرق فظاهر ، وأما فيما إذا أعتق من غير جهة الكتابة فلأن العتق لم يكن مشروطا بأداء ذلك فتدبر • وعلل أبو يوسف المسئلة بأنه لا خبث في نفس الصدقة وإنما الخبث في فعل الآخذ لكونه إذلالا بالآخذ ولا يجوز ذلك له من غير حاجة والآخذ لم يوجد من السيد . وأورد عليه أنه ينافي جعلها أوساخ الناس في الحديث . ونقل عن الشافعي أنه إذا أعيد المكاتب إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة يلزم السيد رد ما أخذه الا أن يتأف قبله لأن مادفع للمكاتب لم يقع موقعه ولم يترتب عليه الغرض المطلوب • قال الطيبي : وبهذا يظهر أن قياس ذلك على الصدقة التي اشترت من الفقير غير صحيح ، والمدار عندى اختلاف جهتي الملك فمتى تحقق لم تبق شبهة في الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هذا ما تصدق به على بريرة فقال عليه الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدية فأشار عليه الصلاة والسلام إلى حله لآل البيت الذين لا تحمل لهم الصدقة باختلاف جهتي الملك فتأمل ، والمكاتبه أحكام كثيرة تطالب من كتب الفقه •

(وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ) أخرج مسلم . وأبو داود عن جابر رضى الله تعالى عنه أن جارية لعبد الله بن أبي بن سلول يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة كان يكرهما على الزنا فشكنا ذلك إلى

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 فاقبلت الجارية إلى أبي بكر رضى الله تعالى عنه فشكت ذلك إليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فامر به بقبضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يغلبنا على ما ليكننا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا اللعين ست جوار معاذة ومسيكة وأميمة وعمرة وأروى وقتيلة يكرهن على البغاء وضرب عليهن ضرائب فشكت ثنتان منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهما على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون إمامهم على الزنا يأخذون أجورهم فنهوا عن ذلك في الإسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضى 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 مطلقا وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهما مضافين إلى ياء المتكلم دون العبد والامة مضافين إليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عدى وأمتى ولكن فتاتى » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولا حجر عليه سبحانه في إضافة الآخرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبارة المذكورة في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع ومزيد مناسبة لقوله سبحانه (على البغاء) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدوره عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالبا دون من عداهن من العجائز والصغائر •

وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ ليس لتخصيص النهى بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا وأخراج ما عداها عن حكمه كما إذا كان الاكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني أو لخصوص الزمان 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 المحاسن الزاجرة عن تعاطى القبائح ، وفيه من الزيادة لتقبيح حالهم وتشنيعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بينه من إمامه فضلا عن أمره به أو كراهتهن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضي ، وإيثار كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الإمام كالشاذ النادر أو اللابذان بوجوب الانتهاء 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 أشرنا إليه من بيان حسن موقع الفتيات 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 لإبطال القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يازم جواز الاكراه عند عدم إرادة التحصن والاكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعا وبما ذكرنا يعلم الجواب عنه •

وفي شرح المختصر الحاجي للعلامة العضا الجواب عن ذلك ، أولاً أنه مما خرج مخرج الأغلب إذا الغالب (١)

(١) الظاهر أنه أراد بالغالب الراجح اه ميرزا جان ه

أن 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 (١) عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الاكراه حينئذ لأنهم إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه إنما هو إلزام 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 ، وجعل غير واحد زيادة التقيح والتشنيع جواباً مستقلاً بتغيير يسير ولا بأس به •

وزعم بعضهم أن (إن أردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانكحوا الأيامى منكم) وهو مما يقضى منه العجب وبالجملة لا حجة في ذلك لمبطل القول بالمفهوم وكذلك لا حجة لهم في قوله تعالى : ﴿ لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ فإنه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضاً جرى به تشنيعاً لهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لاجل النزر الحقيقى لا تفعلوا 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 المطلق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولا اختصاص لعرض الحياة الدنيا بكسبهن أعنى أجورهن التي يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الاخبار يقتضى ذلك بل ما يعمه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبيرة كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم وفي بعض الاخبار ما يشعر بانهم كانوا يكرهونهن على ذلك للأولاد •

أخرج الطبراني . والبزار . 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 فضر بها فانزل الله تعالى (ولاتكرهوا) الآية ، ولا يقتضى هذا وأمثاله تخصيص العرض بالأولاد كما لا يخفى • وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواريتهم بالزنا للأولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الأعراب لاسيما في مثل هذه الأعصار التي عرا فيها 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 المكرهات من عقوبة المكره عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه إلى المكرهين إشارة أى ومن يكرهن على ما ذكر من البغاء ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ لمن كما في قراءة ابن مسعود وقد أخرجهما عبد بن حميد . وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبيرة عنه لكن بتقديم (لهن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ويبنى عنه على ما قيل قوله تعالى : (من بعد إكراههن) أى كونهن مكرهات على أن الاكراه مصدر المبني للمفعول فان توسيطه بين اسم إن وخبره اللذان بان ذلك هو السبب للمغفرة والرحمة •

وأخرج ابن أبي شيبة . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لمن وليست لهم ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لهن والله لهن ، وفي تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ما سمعت مع سبق ذكر المكرهين

(١) أو عدم طلب الكف عن الاكراه فتأمل اهـ •

أيضا في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالسكينة كأنه قيل : لآلهم أولاله ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في المعنى ، وقيل : في توجيه أمر العائد : إن (إكراههم) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالمأموظ والتقدير من بعد إكراههم إياهم . ورده أبو حيان بانهم لم يعدوا في الروابط المعامل 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 تعليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرهه فعليه وبال إكراههم لا يتعدى اليهن فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم لهن ، وفيه 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 الجواب ويكون ذلك مشروطا بالتوبة ، وفيه إخلال بجزالة النظم الجليل وتهوين لأمر النهي في مقام التهويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ما قيل : إن التقدير لها فالوجه ما تقدم ، والجار والمجرور في قراءة من سمعت قال ابن جنى : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فعولا أقعد في التعدي من فعيل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خبرا بعد خبر ، ولم يقدّر صفة لغفور لا امتناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول إنما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضا يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسببة عنها فكأنها متقدمة معنى وان تأخرت لفظا والمعنى على تعلقه بهما كما لا يخفى ، وتعلق المغفرة لهن مع كونهن مكرهات لائم لهن بناء على أن المكروه غير مكافئ ولا أتم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الأصول قيل : أشد المعاقبة على المكروه لأن المكروه مع قيام العذر إذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت إلى المغفرة فما حال المكروه وللدلالة على أن حد الإكراه الشرعي والمصاهرة إلى أن ينتهي إليه فيرتكب ضيق والله تعالى يغفر ذلك بلطفه . وقيل : لغاية تهويل أمر الزنا وحث المكروهات على التشبث في التجاني عنه أو لاعتبار أنهم وإن كن مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجبلة البشرية •

(وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ) كلام مستأنف جيء به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلالة شأنها المسترجية للاقبال الكلي على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لابرار كمال العناية بشأنه أي وبالله لقد أنزلنا إليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانها من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادئ بيانها على أن (مبينات) من بين المتعدى والمفعول محذوف واسناد التبيين إلى الآيات مجازي أو آيات واضحة صدقتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أي آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذي عينين . وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أي آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الأحكام والحدود وغيرها ، وجوز أن يكون الأصل مبينا فيها الأحكام فانسح في الظرف باجرائه مجرى المفعول •

﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ عطف على (آيات) أي وأنزلنا مثلاً كأننا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصص العجيبة والأمثال المضروبة لهم في الكتب السابقة والكلمات الجارية على السنة الانبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضي الله تعالى عنها المحاكية لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضي الله تعالى عنها حيث أسند اليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الإفك فبرأهما الله تعالى منه وسائر الأمثال الواردة في هذه السورة الكريمة انتظاماً أرياً، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتي إن شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿ وَمَوْعِظَةً ﴾ تعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغي من المحرمات والمكروهات وسائر ما يخجل بمحاسن الآداب فهي عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من الموعظة بالمعنى المذكور، ويكفي في العطف التغاير العنواني المنزل منزلة التغاير الذاتي، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والأحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) وقوله سبحانه (لولا إذ سمعتموه) الخ وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الآداب، وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ مع شمولها لكل حسب شمول الانزال حثاً للمخاطبين على الإغتنام بالانتظام في سلك المتقين ببيان أنهم المغتصمون لأنوارها المقتبسون من أنوارها فحسب، وقيل: المراد بالآيات المبينات والمثل والموعظة جميع ما في القرآن المجيد من الآيات والأمثال والموعظة ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ النور في اللغة - على ما قال ابن السكيت - الضياء وهذا ظاهر في عدم الفرق بين النور والضياء، وفرق بينهما جمع وإن كان إطلاق أحدهما على الآخر شائعاً فقال الإمام السهيلي في الروض في قول ورقة:

ويظهر في البلاد ضياء نور • يقيم به البرية إن يموجا

إذ يوضح معنى النور والضياء وأن الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الأصل، وفي التنزيل (فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم) وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) لأن نور القمر لا ينتشر عنه ما ينتشر عن الشمس لاسيما في طرفي الشهر، وقال الفلاسفة: الضياء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة الماضي وعلى هذا جاء فيما زعم أسلافنا يوم قوله تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فإن 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 في هذا مقالا لعلماء الإسلام وقد قدمنا ما فيه في غير هذا المقام، ولعل الأولى في وجه الفرق ما تقدم آنفاً في كلام السهيلي •

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة أبلغية فجهة أبلغية النور كونه أصلاً ومبدأ للضياء وجهة أبلغية الضياء أن الإبصار بالفعل بمدخلته. وادعى بعضهم أن النور على الإطلاق أبلغ من الضياء للآية التي نحن فيها، وفيه بحث يعلم أن شاء الله تعالى أثناء تفسيرها، واعلم أن الفلاسفة اختلفوا في حقيقة النور فمنهم من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن الماضي وتتصل بالمستضيء وأبطل بعبارة أوجه، الأول أنه لو كان جسماً متحركاً لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن

النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له ، والثاني أنه إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فذلك الأجزاء النورية إما أن تكون باقية في البيت فيلزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد و ليس كذلك وإما أن تكون خارجة من الكوة قبل انسدادها وهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان وإما أن تكون غير باقية أصلا فيلزم أن يكون تخال جسمين جسمين موجبا لعدم أحدهما وهو معلوم الفساد ، والثالث أن تكون تلك الأجسام الصغار أنواراً إما أن يكون هو عين كونها أجساما وهو باطل لأن المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية وإما أن يكون مغايرا لها بأن تكون تلك الأجسام حاملة لتلك التكميلية منفصلة من المضيء متصلة بالمستضيء فان لم تكن تلك الأجسام محسوسة فهو ظاهر البطلان لأنها حينئذ كيف تكون واسطة لاحساس غيرها وإن كانت محسوسة كانت سائرة لما وراهها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترها لكن الأثر بالعكس فان النور كلما ازداد قوة ازداد اظهارا ، والرابع أن الشمس إذا طلعت من الافق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة ، ولا يخفى حاله على القول باستحالة الخرق على الافلاك ، والخامس أن انفصال الاجزاء من الاجرام الكوكبية يستلزم الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البديل عما يتحلل عن جرمها فتكون أجسامها أجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات *

وتعقبها بعض متأخريهم بأنها في غاية الضعف أما الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل هو بما يوجد دفعة بلا حركة ، وأما الثاني فللقائل أن يقول: إن قيام المفعول بلامادة إنما يكون بالفاعل الجامع إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الاضاءة فاذا طرأ المانع لم تقع الاضاءة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب المانع عن الاضاءة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ، ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرية والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيمولي كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين المبدأ الماعلى إلا بعد زمان واستحالة . وأما الذي ذكرنا فاجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود فما ذكر مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ، وأما المذكور رابعاً وخامساً فلأن مبناه على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية *

هذا وذهب بعضهم إلى أنه عرض من الكيفيات المحسوسة وقالوا : هو غنى عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعريفه بأنه كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف أو بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو أخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه . ومن هؤلاء من قال: إنه نفس ظهور اللون ، ومنهم من قال بمغايرتهما واستدلوا بأوجه ، الأول ان ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والأول باطل لان النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد ، والأول يقتضى أن لا يكون مستنيرا إلا في آن تجدده ، والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم: الضوء هو ظهور اللون معنى ، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية رائدة على ذات اللون وسموه

(٢ - ٢١ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

بالظهور فذلك نزاع لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهو باطل لأن الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً أصلاً لكن الحس البصري بما يفعل 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 قريبا 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: فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه •

وقال بعض المتأخرين: استقر الرأي على أن النور المحسوس بما 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 عبارة 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 وليكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان 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 تراكيب الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم: النور هو ظهور اللون وصح أيضا 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 أيضا مندفع بما مره وبأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا، 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 فان هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والإمكانات فليس بهوجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه إلا أن التي تراها 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 الاحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها

أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسيحل دفعه سهل بما بين وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد المقابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتها وقوة استعداد المنعكس اليه ، على أن الكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالاته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى تقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس اليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أي الضوء واللون أو من أحدهما أيضا *

هذا غاية ما قالوه في النور المحسوس الذي يظهر به الأجسام على الأبصار ، 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 ما سواه ، ومنه أنوار عقلية . ونفسية . وجسدية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهى 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 الكثيفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن اطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكمي السابق غير صحيح لسبب تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما ، وإطلاقه عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزته جماعة منهم حجة الاسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته وشكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاضهار فاعلم أن لاظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلمًا لأنه ليس بظاهر الأبصار 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 ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى الشيء ومن ذاته وإلى ماله من غيره ، فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام 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 كما أن 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 ما سواه 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 أعنى 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 وله 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 اعنى المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أى إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالانوار المشاهدة المنبسطة على كل ما على الارض وكانوار النبوة والقرآن الى غير ذلك هـ

وهذا منزع صوفي والصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو الكل بل هو هو لاهوية اغيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله الا هو توحيد الخواص لأنه 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 يهتدى اليه بنور الاستدلال بل هو طور وراه طور العقل لا يهتدى اليه الا بنور الله عز وجل هـ

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 واظهاره 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 مرسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أى نور أهل السموات والارض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والارض هادى أهل السموات والارض وهو وجه حسن ، وجاء في رواية أخرى أخرجه 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 البليغ هـ ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الاهداء الى المصالح . وجوز أن يكون هناك استعارة تصریحية . وتعقب بأن ذكر طرفي التشبيه وهو الله تعالى والنور ينافي ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنما ينافيه إذا كان على وجه نبي عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بيمينه وهنا لم يشبهه الله سبحانه بالنور بل شبه المدير به وذا كر جزئي يصدق عليه المشبه أو كلى يشمله لا ينافي ذلك كما أشار اليه صاحب الكشاف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد به المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوارى بريثة من الريبة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أى ذونور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد (مثل نوره ويهدى الله لنوره) هـ وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبي العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم (منور) وكذا قراءة على كرم الله تعالى وجهه . وأبي جعفر . وعبد العزيز المدني . وزيد بن علي . وثابت بن أبي حفصة . والقورصي . ومسلمة بن عبد الملك . وأبي عبد الرحمن السلي . وعبد الله بن عباس بن أبي 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 أبي بن كعب ، والتنوير على الاول حسى وعلى الثاني عقلى . وقيل وهو الذى اختاره : تنويره سبحانه إياهما بما فيهما من الآيات التكوينية

والتنزيلية الدالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن بيانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه (ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات) الآية ليس مقصوراً 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 يظهر مثله على بعض آخر منها. وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاماً فيه الغث والسمين إن أردته فارجم اليه • وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للكافرين المحتاجين لما يدلها ويهديهما لما سبقه وقال العلامة البيضاوي بعد ذكر عدة احتمالات في المراد بالنور: إن إضافته إليهما للدلالة على سعة إشراقه أو لاشتغالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما، وقيل المراد بهما العالم كله كإطلاق 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 مركباً تركيباً حقيقياً ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسما والانسان على الآدمى والسبع • وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازاً لجواز كونه كناية ولو سلم فما في التلويح غير مسلم أو هو أغلب، 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 فالمعنى حينئذ الله نور العالم كله (مثل نوره) أي أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والأرض التي هدى بهما من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكى هذا عن أبي مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاماً أولياً، 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 أيضاً في قوله تعالى: (وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً) 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 أبلج، ويكفي ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق، نعم إذا تحقق ذلك أيضاً فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكر دون القرآن بأنه ياباه 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 أيضاً داخل في عموم اللفظ انتهى، ويضعف عليه أمر هذا التضعيف، وقيل المراد به الهدى الذي دل عليه الآيات المبينات، وقيل: الهدى مطلقاً، فقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال: مثل نوره مثل هداه 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 يوافقه، 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 اليه •

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حلى 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 أيضا 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 العالبة أن أيا 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، ووحكاه أبو حيان عن ابن جبير أيضا ، وقيل : هو راجع إلى القرءان ، وقيل : إلى الايمان ، ولا يخفى أن رجوع الضمير إلى غير مذكور في الكلام إذالم 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 أي صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن (كمشكاة) أي كصفتها في الإنارة والتوير ، وقال أبو حيان : أي 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 يعلق 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 عربيا فيكون مفعلة والأصل مشكوة فقابت الواو الفاء 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 ضخمة ثاقب ، وقيل الفتيلة المشتعلة (المصباح في زجاجة) في قنديل من الزجاج الصافي الازهر وضم الزاي لغة الحجاز وكسرهما وفتحها لغة تيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء ونصر بن عاصم في رواية ابن مجاهد •

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرىء بهما في قوله تعالى (الزجاجة كأنها كوكب دري) مضمي متلألئ . كالأزهر في صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلى ، وجوز أن يكون أصله دري . بهمزة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقبلت ياء وأدغمت في الياء فوزنه فعيل وهو من الدر بمعنى الدفع فانه يدفع الظلام بضوته أو يدفع بعض ضوته بعضا من لمعانه ، وجوز أن يكون من الدر بمعنى الجرى وليس بذلك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بغتة وفاجأ ولا يخفى على المتتبع أن فعلا قبل في كلامهم ففي الباب فعيل غريب لانظير له الا مريق لحب الصفر أو ماسمن من الخيل وعالية وسرية وذرية قاله أبو علي ، وفي البحر سمع أيضا مريخ للذي في داخل القرن اليابس وفيه لغتان 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 فجعلت الضمة كسرة الاستثقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما
قالوا في عتو عتى فوزنه فعول وكذا قيل في سرية وذرية ، وجعل بعضهم سرية من السر وهو النكاح أو الاخفاء
والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما في الصحاح ، والأخفش يرى أنه من السرور وقد أبدت الراء
الآخيرة ياء وهو معهود في الفعل فقد قالوا : تسررت جارية وتسريت كما قالوا : تظننت وتظنيت فوزنه على هذا
كما قال الخليل في 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 والكسائي (درى) بالكسر والهمزة
آخره ، وهو بناء كثير في الاسماء نحو سكين وفي الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضاً . وأبان بن عثمان
وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن قائد . والأعمش . ونصر بن عاصم (درى) بالهمز وفتح الدال ، قال ابن جنى :
وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكينة بفتح السين وشد الكاف في لغة حكاها أبو زيد . وقرىء (درى) بتقديم
الهمزة ساكنة 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 الابهام والتفصيل بعد الاجمال وبإثبات ما بعدهما لهما بطريق
الاخبار المنبئ عن المقصد الأصلي دون الوصف المنبئ 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 مغنية كما
في مجمع البيان وارشاد العقل السليم عن الرابط كأنه قيل : فيها مصباح هو في زجاجة هي كأنها كوكب درى
﴿ يوقد من شجرة ﴾ أى يبدأ ايقاد المصباح من شجرة ﴿ مباركة ﴾ 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 ﴿ زيتونة ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو علي . عطف بيان عليها وهو
مبنى على مذهب الكوفيين من تجوزهم عطف البيان في النكرات ، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا في المعارف .
وفي ايهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الابدال عنها أو بيانها تمخيم لشأنها ، 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 « اتدموا 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 بروح ، ففي الحديث
أنه مصحح من الباسور وذكر له الاطباء منافع كثيرة ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل
عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخا بالشعير وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر
والحسن . وزيد بن علي . وقتادة . وابن وثاب . وطلحة . وعيسى . والأعمش . (توقد) بالناء المثناة من فوق مضارع أوقدت
مبنيا للمفعول على أن الضمير القائم مقام الفاعل للزجاجة واسناد الفعل إليها قيل على سبيل المبالغة . وقيل هو

(١) كالفلفل ونحوه اه منه

بتقدير مضاف أى مصباحها. وقرأ الحسن. والسلي. وقتادة أيضا. وابن محيصن. وسلام ومجاهد. وابن أبي اسحاق. والمفضل عن عاصم (توقد) بالتاء الفوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاءين فخفف بحذف أحدهما • وذكر الخفاجي أنها قرأه أبو عمرو بن كثير والاسناد فيها للزجاجة على ما مر. وقرأ السلي. وقتادة. وسلام أيضا (يوقد) 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 التاءين المتماثلين • ووجه ذلك على ما قال ابن جنى أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعنى الياء بالتاء فعومل معاملة كما شبهت التاء والنون فى تعدد ونعد يياء بعد فحذف الواو معهما كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء وكسرة • وقرئ (توقد) بالتاء من فوق على صيغة الماضى من التفعّل والضمير للمصباح أى ابتداء توقدا مصباح من شجرة • ﴿لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ﴾ أى ضاحية للشمس لا يظلها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شىء من حين تطالع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيتهما، وروى عن ابن عباس. ومجاهد. وعكرمة. وقتادة. والسكبي وهو تفسير بلازم المعنى أعنى به كونها بين الشرق والغرب، وعن ابن زيد أى ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما اختص باحدى الجهتين 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 يصيبه ظل وليست فى مقناة أبدا أى فى موضع لا تصيبه الشمس، وحاصله ليست الزيتونة تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة ولكن يصيبها 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 لمتوجه النفى اليه فيفيد التركيب اجتماع الأمرين والافتراضه نفيهما، وعن المطلع أن هذا كقول الفرزدق:

بايدى رجال لم يشيموا سيوفهم * ولم تكثر القتلى بها حين سلت

إذ معناه شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتلى، وتعقبه 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 لاهن جهة الشرق ولا من جهة الغرب، وتعقب بأن هذا لا يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسد جناها، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا إذ لو كانت فى الدنيا لكانت شرقية أو غربية، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعلها إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى مافيه، 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 يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أى هو فى الصفاء والانارة بحيث يكاد يضىء بنفسه من غير

مساس نار أصلا، وكلية (لو) فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشىء 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 إجمالاً بادخالها على أبعدها منه ، والواو الداخلة عليها اعطف الجملة المذكورة على جملة محذوفة مقابلة لها عند الجزولي ومن وافقه ، وبمجموع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفي ، وتقدير الآية الكريمة (يكاد زيتها يضيء لو هسته نار ولو لم تمسه نار أى يضيء كائناً على كل حال من وجود شرط الاضائة 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 مفروضاً ثبوته أو انتفاؤه ، لكن الزمخشري ومثله المرزوقي بقدر 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 كائناً ما كان أى إن كان هذا أو غيره ولذا لا تحتاج إلى الجزاء أصلاً ، وإنما قدر الحال بعد لو على ما قبل : إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجملة حالاً قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيهاً على أنها حال غير محققة ، واعتراض الرضى للقول 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 عن ذكره حتى كان ذكره تذكراً ، وبالجملة الذى عطف عليه الاكثرون وارتضوه كونها عاطفة ، ويجعل مجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يندفع ما يتوهم من أن كاد تنافي اعتبار العطف هنا فتأمل ، وقرأ ابن عباس . والحسن (بمسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيقى التأنيت (نور على نور) أى هو نور عظيم كائن على نور على أن يكون (نور) خبر مبتداً محذوف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة ، والجملة فدلكة للتمثيل وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يعقبه فالمراد من الضمير النور الذى مثلت صفته العظيمة الشأن بما 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 ولأنه 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 أقصى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضائق كالمشكاة كان أضواؤه وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء يثبت فيه وينتشر والقنديل أعون شيء على زيادة الإضاءة وكذلك الزيت وصفائه وليس وراء هذه المراتب مما يزيد نورها إشراقاً ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عادة • والظاهر عندي أن التشبيه الذى تضمنته الآية الكريمة 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 مفرق ، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذى دلت عليه الآيات المبينات (م - ٢٢ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فان النور وان كان لفظه مفردا دال على متعدد وكذا اذا كان المراد تشبيهه ما نور 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 يبعثه ما هو 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 واللطيفة الربانية فيه والقرآن وما يتأثر منه القلب عند استمداده والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كاللكوة ذو وجهين فمن وجهه يقتبس النور من القلب المستنير ومن آخره يفيض ذلك النور المقتبس على الخلق وذلك لاستمداده بانسراحه مرتين مرة في صباه وأخرى عند اسرانه قال الله تعالى : (أفمن 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 لنبية صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عليه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح مافي قلبه من الدين ، وفي حقائق السلمي عن أني سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذي فيه ، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنعوتة بالكوكب الدرى لصفائه واشراقه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأتارة وانعكاس نور اللطيفة اليه . وشبهت اللطيفة 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 سراج فيه نوره الحديث ، وشبه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتأديها 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 يضيء تكاد حجة القرآن تتضح وان لم تقرأ . وشبه ما يستمده نور قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وابتداء تقويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي 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 اللطيفة اليه في قوله عز وجل (ولولم تمسسه نار) والمعنى على ما ذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله :

رق الزجاج ورق الخمر فتشابهها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية وعن ابن عباس تشبيهه فواده ﷺ بالكوكب الدرى وان 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

على مشرع آخر شبه القرآن بالمصباح على ما سبق ونفسه صلى الله عليه وسلم الزكية الطاهرة بالشجرة لكونها نابتة من أرض الدين متشعبة فروعها إلى سماء الايمان متدلية أثمارها إلى فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لاستقامتها بمقتضى قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) غير مائلة إلى طرفي الافراط والتفريط وذلك معنى قوله تعالى (لا شرقية ولا غربية) ويشبه ما محض من تلك الثمرات بعد التصفية التامة للتمهيشة وقبول الآثار بالزيت الصافي لوفور قوة استعدادها للاستضاءة للدهنية القابلة للاشتعال ، ومن ثم خصت شجرة الزيتون لأن لب ثمرتها الزيت الذي تشتعل به المصابيح ، وخص هذا الدهن لمزيد إشراقه مع قلة الدخان يكاد زيت استعداده صلوات الله تعالى وسلامه عليه اصفائه وزكائه يضيء ولولم يمسه نور القرآن، روى البيهقي عن محمد بن كعب القرظي تكاد نخاسن محمد صلى الله عليه وسلم تظهر للناس قبل أن يوحى إليه. قال ابن زواحة:

لولم يكن فيه آيات مبينة كانت بدايته تنبيك عن خبره

وفي حقائق السلي مثل نوره في عبده الخالص والمشكاة القلب والمصباح النور الذي قذف فيه والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق يوقد من شجرة مباركة يضيء على شخص مبارك تدبى أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته زيتونه لاشرقية ولا غربية جوهره صافية لاله حظ في الدنيا ولا في الآخرة لاختصاصها بموالات العزيز الغفار وتفردا بالفرد الجبار إلى غير ذلك ، وجعل بعضهم التشبيه من المركب الوهمى بناء على أن المراد من النور المشبه الهدى من حيث أنه محفوف بظلمات أوهام الناس وخيالاتهم وكان الظاهر على هذا دخول الكاف على المصباح دون المشكاة المشتملة عليه ، ومن هنا قيل إن في الآية قلبا ، ووجه بعضهم دخولها على المشكاة بأن المشتمل يقدم على المشتمل عليه في رأى العين فقدم لفظا ودخل الكاف عليه رعاية لذلك ، وقيل إنه على هذا أيضا تشبيه مفرق لأنه شبه الهدى بالمصباح والجهالات بظلم استازمتها وهو كما ترى .

ومن الناس من جعل التشبيه مفرقا لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منح الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي نيط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعنى الحس المشترك الذى يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات والقوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتنجلي فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت ، وجعل ما فى حيز الكاف عبارة عن أمور شبه بكل منها واحد من هذه الخمس فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث أن محلها تجويف فى مقدم الدماغ كالكوكة توضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضىء، وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث أنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث أنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية ، ومن حيث أنها تستنير بما يشتمل عليها من المقولات، وشبهت القوة العقلية بالمصباح لاضاءتها بالادراكات والمعارف وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث أنها تؤدى إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة ، واعتبرت زيتونه لأن لها فضيلة على سائر الأشجار من حيث أن لب ثمرتها

هو الزيت الذي له منافع جمة، منها انه مادة المصاييح والانوار الحسية وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان، واعتبار وصف (لاشرقية ولاغربية) في جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن ارتفاعها ليس مختصا بجانب الضور ولا بجانب المعاني، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذي يكاد يضيء من غير أن تمسسه نار من حيث أنها لكامل صفاتها وشدة استعدادها لا تحتاج إلى تعليم أو تفكير. واعتراض بأن حق النظام الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد. وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الحواس يأخذ ما يدركه مما 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 كالهولاني في أنها في ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها، وثانيها أن تستعمل آلاتها أي الحواس مطلقا 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، وثالثها أن تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شاءت من غير تجشم 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 الفعال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية في بدء الأمر عن الأنوار الحسية المستعدة للاستنارة بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة المتلألئة في نفسها القابلة للأنوار الفائضة عليها من النير الخارجي وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذي اشتعلت فتيلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار إليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها، وحقق في المحاكات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة في المشكاة والمصباح في الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما في المرتبة الأولى واستعدادا اكتسابيا في المرتبة الثانية واستعدادا استحضارا 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 أن العقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحدس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحدس بالزيت وإلى القوة القدسية بيكاد زيتها يضيء، ودفع ما يظن من عدم انطباق ما ذكر على النظام الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات، وهذه أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر بأن الشجرة الزيتونة شيء واحد فإذا ترقى في أطوارها حصل لها زيت إذا ترقى وصفا كاد يضيء، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هي فكرة فإذا ترقى 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 وابتذانه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عمى 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 ينتظم معه أطراف الكلام ، وفيه ما يقتضى أن قوله تعالى (نور على نور) داخل في التمثيل وفيه خلاف ، ثم اعلم أنه يعلم بمعونة ما ذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال في المراد بالنور ، وامل ما ذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يجعل الله له نورا فلا له من نور) (يهدى الله لنوره) أى يهدى سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتماً 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 نور بها السموات والأرض على وجه ينتفعون به أو بأن يوفقهم لفهم مافى القرمان من دلائل حقيقته وكونه من عنده عز وجل من الاعجاز والاخبار عن الغيب وغير ذلك من موجبات الايمان وفيه احتمالات آخر بحسب مافى النور من الأقوال ، وأياما كان فقيه إيزان بأن مناط هذه الهداية وملاكها ليس إلا مشيئته تعالى وأن إظهار الأسباب بدونها بمعزل عن الافضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عوناً لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

﴿ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ﴾ في تضاعيف الهداية حسبما يقتضيه حالهم فان لضرب المثل دخلا عظيماً في باب الارشاد لأنه ابراز للعقول في هيئة المحسوس وتصوير لأوابد المعاني 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 مافى ارشاد العقل السليم للايذان باختلاف ما أسند اليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذي 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 يليق بها ويستحقها من الناس دون من عداهم لمخالفته الحكمة التي هي مبنى التكوين والتشريع وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبما تقتضيه أحوالهم وتقرم به الحاجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله ، وقيل جرى بها لوعده من تدبر الامثال ووعيد من لم يكثرث بها ، وقيل لبيان أن فائدة ضرب الامثال التي هي التوضيح إنما هي للناس وليس بذاك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعملة الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا وتعلقا ﴿ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ٣٦ رَجُلٌ ﴾ الح استئناف لبيان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقالية ، فالجار والمجرور - أعنى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) يسبح وفيه انكسار لذلك جى به للتأكيده والتذكير بما بعد في الجملة وللإيدان بأر التقديم للاهتمام دون الحصر، ومثل ما ذكر في التكرير للتأكيده قوله تعالى (ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به، وبعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما في شرح التسهيل، وفي المعنى هو من توكيد الحرف باعادة ما دخل عليه ضمرا 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، وأتى بالظاهر هربا من التكرار، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخير عن الظروف لأن في وصفه نوع طول فيخل تقديمه بحسن الانتظام وقال الرماني في 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، والتنوين في الموصوف للنوعية لا للفردية لينافي ذلك جمع البيوت. وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يليق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولولم تمسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شيء عليم) كلام متعلق بالممثل قطعا فتوسطه بين اجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالاجنبي يؤدي إلى كون ذكر حال المنتفعين بالتمثيل المهديين لنوره تعالى بطريق الاستتباع والاستطراد مع كون بيان حال اضدادهم مقصودا بالذات ومثل هذا مما لا عهد به في كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز. وتعبه الحفاجي بأنه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل، والظاهر عندي أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولولم تمسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الفاء للعلم به كما في نحو قم يدعوك، ومنعوا تعلقه بذكر لأنه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة. ومجاهده وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال: إنما هي أربع مساجد لم يبنهن إلا نبي، الكعبة بناها إبراهيم واسماعيل 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 واضع يتميز بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا *

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك. وبريدة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية (في بيوت) الخ فقام إليه عليه الصلاة والسلام رجل فقال أي بيوت هذه يا رسول الله؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضي الله تعالى عنه فقال: يا رسول الله هذا البيت منها لبيت علي وفاطمة رضي الله تعالى عنهما قال: نعم من أفاضلها» وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه *

وقال أبو حيان: الظاهر أنها مطلقه تصدق على المساجد والبيوت التي تقع فيها الصلاة والعلم، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعالية أو أبدانهم المحيطة بالأنوار بالبيوت المذكورة - أعنى المساجد - ثم يستعار اسمها لذلك. وتعب بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تدعني بهذا المقدار من الجرح، والمراد بالأذن الأمر وبالرفع التعظيم أي أمر سبحانه بتعظيم قدرها، وروى هذا عن الحسن والضحاك ولا يخفى أنه إذا أريد به المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصياتها عن

دخول الجنب والحائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وادخال نجاسة فيها يخاف منها التلويت ولذا قالوا: ينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويت المسجد، ومنع ادخال الميت فيها ومنع ادخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غلب تنجيسهم وإلا فهو مكروه، وقد جاء الأمر بتجنيبهم عن المساجد مطلقا *

أخرج ابن ماجه عن وائلة بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيفكم واتخذوا على أبواب المطاهر وجروها في الجمع ومنع إنشاد الضالة وإنشاد الأشعار، فقد أخرج الطبراني. وابن السني. وابن منده عن ثوبان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأيتموه ينشد شعرا في المسجد فقولوا فض. الله تعالى فاك ثلاث مرات ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا: لا وجدتها ثلاث مرات» الحديث. وينبغي أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مدموم كهجو المسلم. وصفة الخمر. وذكر النساء. والمردان وغير ذلك مما هو مدموم شرعا، وأما إذا كان مشتملا على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتملا على حكمة أو باعنا على مكارم الاخلاق والزهد ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بإنشاده فيها، ومنع القاء القملة فيه بعد قتلها وهو مكروه، تنزيها على ما صرح به بعض المتأخرين، ويندب 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 يخرجها» ومنع البول فيها ولو في إناء وقد صرحوا بحرمة ذلك، وفي الاشياء وأما الفصد في المسجد في إناء فلم أره، وينبغي أن لا فرق أي لأن كلا من البول والدم نجس مغاظ، ومنع القاء البصاق فيها *

وفي البدائع يكره التوضي في المسجد لأنه مستقذر طبعاً فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي «أن النبي ﷺ رأى في قبلة المسجد نخامة فقام إليها فحكها بيده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلق فطبخ مكانها» فقال الشعبي: هو سنة، وذكروا أن القاء النخامة فوق الحصير أخف من وضعها تحته فان اضطر إليه 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 كالتخلي وصرحوا بحرمة ذلك، ومنع دخول من أكل ذرائحة كريهة 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 راحته ثيابه كريهة كشياب الزياتين والديباغين، وعن مالك أن الزياتين يتأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون في أخريات الناس، ومنع النوم والأكل فيها لغير معتكف، ومنع الجلوس فيها للمصيبة أو للتحدث بكلام الدنيا، ومنع اتخاذها طريقاً وهو مكروه أو حرام، وقد جاء النهي عن ذلك في حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً *

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أن اتخذها طريقاً من أسراط 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 يرش ويقم على عهد رسول الله ﷺ . وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجريدة ، وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالآجر والحصير ، وفي مفتاح السعادة ولاهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالآجر والحصير ويلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم ، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئاً من ريع الوتف لذلك ، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصبيان واهل البطالة ولعبهم ورفع أصواتهم وامتثالهم بالمساجد بدعة منكرة ، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصايين وتذهب خشوعهم كذلك ، ومن التعظيم أيضاً 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 حقها قيل : وما حقها؟ قال : ركعتان قبل أن تجلس » ومن ذلك أيضاً بناؤها رفيعة عالية لا كسائر البيوت لكن لا ينبغي تزيينها بما يشوش على المصلين ، وفي حديث أخرجه ابن ماجه . والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعاً أنها لا تبني بالتصوير ولا تزين بالقوارير . وفسر بعضهم الرفع ببنائها رفيعة كما في قوله تعالى : (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بنائها كذلك داخل 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 اللاتقبححال المأمور أن يكون متوجهاً إلى المأمور به قبل الأمر به ناوياً 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 رضي الله تعالى عنهما المراد به توحيد عز وجل وهو قول : لا إله إلا الله ، وعنه أيضاً المراد تلاوة كتابه سبحانه . وقيل : ذكر أسمائه تعالى الحسنى . والظاهر ما قدمنا ، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فإن ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها ، وليس من عطف التفسير في شيء خلافاً لمن توهمه ، والتسبيح التنزيه والتقديس ويستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى : (سبح اسم ربك الأعلى) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتغالها 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 كفتى وفتاة أو مصدر أطلق على الوقت الغدو ، وأيد بأن إمام جاز قرأ (والآصال) مصدرأى الدخول في وقت الأصيل ، و(الآصال) كما قال الجوهري جمع أصيل كشريف وأشراف ، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقياسي .

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كعنتق وأعناق وأصل كالأصل كالأصيل العشي وهو من زوال الشمس إلى الصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهي من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره ، وافرادهما بالذكر اشرفهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للأعمال والاشتغال بالاشغال . وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرجه ابن أبي شيبة . والبيهقي في شعب الإيمان عنه رضي

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لفي القرآن وما يغوص عليها الاغواص وتلا الآية حتى بلغ الاصل »
 وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحترى عن حفص . ومحبوب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل
 وأبان (يسبح) بالياء التحتية والبناء للمفعول ونائب الفاعل (له) أو (فيها) إن لم يتعاق (في بيوت) به أو (بالغدو) والاولية
 للاول لأنه ولي الفعل والاسناد اليه حقيقى دون الأخيرين . وجوز أن يكون المجرور فيما ذكر نائب الفاعل
 والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعى اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو
 خبر مبتدأ محذوف على ما فى البحر أى يسبح له أو المسبح له رجال . والجملة استئناف بياني وقع جواباً لسؤال
 نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبظ بما تطيح الطوائح

وهو قياسى عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد بتقدير ضربها أو ضاربها زيد .
 وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للمفعول نحو ضرب أخوك رجلاً المصرح بعدم جوازه ابن
 هشام فى الباب الخامس من المغنى وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حيرة . وابن وثاب (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التذكير
 كثيراً ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للمفعول وهو قوله تعالى (بالغدو
 والآصال) على أن الباء زائدة والاسناد مجازى بحمل الأوقات المسبح فيها ربه مسبحة ، وجوز أبو حيان أن
 يكون الاسناد إلى ضمير التسيحة الدال عليه (تسبح) أى تسبح هى أى التسيحة كما قالوا فى قوله تعالى : (ليجزى
 قوما) على قراءة من بنى (يجزى) للمفعول أى ليجزى هو أى الجزاء . قال فى إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من
 التوجيه الأول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالتزام
 كون الوحدة جنسية . وأياماً كان فرغ (رجال) على هذه القراءة على العالية أو الخبرية كما سمعت آنفاً . والتنوين
 فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تُلْهِمُهُمْ تِجَارَةً ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من
 الفخامة مفيدة لكمال تبتلهم إلى الله تعالى من غير صارف يلويهم ولا عاطف يثنىهم كأنها ما كان . وتخصيص
 الرجال بالذكر لأنهم الأحقاء بالمساجد . فقد أخرج أحمد . والبيهقى عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ
 « خير مساجد الفساء قعر بيوتهن ، وتخصيص التجارة التى هى 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
 فى غاية الربح . وافراده بالذكر مع اندراجه تحت التجارة للايدان بإناقته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن
 ناجز وربح ماعده متوقع فى ثانى الحال عند البيع فلم يلزم من نفي إلهاء ماعده نفي إلهائه ولذلك كرر كلمة
 (لا) لتذكير النفى وتأكيده ، وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الراجعة وبالبيع المعاوضة مطلقاً فيكون ذكره بعدما
 من باب التعميم بعد التخصيص للمبالغة ، 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 فى كذا أى جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله
 (م- ٢٣ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء المرصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض
يبتغون من فضل الله تعالى .

وأخرج الديلمي . وغيره عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً نحوه ، وفي ذلك أيضاً ما يقتضى أنهم كانوا تجاراً
وهو الذى يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لانه التجارة إلا إذا كان تاجراً وروى ذلك عن ابن عباس .
أخرج الطبراني . وابن مردويه عنه أنه قال: أما والله لقد كانوا تجاراً فلم تكن تجارتهم ولا يبيعهم بلهيبهم
عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجاراً والنفى راجع للقيد والمقيد كما في قوله :
• على لاجب لا يهتدى بمناره • كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا يبيع فيلهمهم فان الآية نزلت فيمن فرغ عن
الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لزولها فيمن فرغ
عن الدنيا سنداً قوياً أو ضعيفاً ولا يكتفى في هذا الباب بمجرد الاحتمال (عَنْ ذَكَرَ اللَّهُ) بالتسبيح والتحميد
ونحوهما (وَإِقَامَ الصَّلَاةِ) أى إقامتها لمواقبتها من غير تأخير . والأصل أقوام فنقلت حركة الواو لما قبلها فالتقى
ما كانا فحذفت ف قيل : إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الواو الفاء ثم حذف لاجتماع ألفين . وأورد عليه أنه لا داعى
إلى قلبها الفاء مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها . وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تعويض التاء فيقال :
إقامة أو الإضافة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخايط أجدر 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 سيبويه جواز الحذف من غير تعويض التاء أو الإضافة (وَإِيتَاءَ 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 قرينة لا تفارق 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 (لا تلهيهم) أو استثناء مسوق للتعليل .
وأياتما كان فليس خوفهم مقصوراً على كونهم في المساجد •

وقوله تعالى : (يَوْمًا) مفعول ليخافون على تقدير مضاف أى عقاب يوم وهوله أو بدونه وجعله ظرفاً
لمفعول محذوف بعيد . وأما جعله ظرفاً ليخافون والمفعول محذوف فليس بشئ أصلاً إذ المراد أنهم يخافون في
في الدنيا يوماً (تَتَّقَبُّ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ) لأنهم يخافون شيئاً في ذلك اليوم المرصوف بأنه تتقلب
فيه الخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقاب القلوب والأبصار فيه اضطرابها وتغيرها نفسها فيه من الهول
والفرع كما في قوله تعالى : (وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب
مالم تكن تفقه وتبصر الأبصار مالم تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى
وتنظر الأبصار يمينا تارة وشمالاً أخرى لما أن أغاب أهل الجمع لا يدرون من أى ناحية يؤخذ بهم ولا من

أى جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد تقلب فيه القلوب والأبصار على جهر جهنم وليس بشئ ، ومثله قول الجبائي : أن المراد تنتقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تنضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن محيصن (تنقلب) باسكان التاء الثانية هـ

وقوله سبحانه (لِيَجْزِيََهُمُ اللَّهُ) متعلق على ما استظهره أبو حيان بسبب وجوز أبو البقاء أن يتعاقب بلا تأنيدهم أو يخافون ولا يخفى أن تعلقه باحد المذكورين محوج الى تأويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكى عنهم اولى من جميع ذلك أى يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وايتاء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزئهم 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) وهو وضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهين ليجزئهم الله وهو كما ترى ، والجزاء المقابلة والمكافأة على ما يعمد ويتعدى إلى الشخص المجزى بعرقال تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) والى ما فعله ابتداء بعلى تقول جزئته على فعله وقد يتعدى اليه بالباء فيقال جزئته بفعله وإلى ما وقع فى مقابله بنفسه وبالباء ، قال الراغب: يقال جزئته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع فى المقابلة فيكون الجزاء قد تعدى اليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أى ليجزئهم أحسن جزاء عملهم أو الذى عملوه حسبما وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثالها الى سبعمائة ضعف ليعكون الأحسن من جنس الجزاء هـ وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل المجزى عليه أو به الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أى ليجزئهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأثر بسلامته عن حذف الجار الذى هو غير مقيس فى مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فانه 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 يتفضل عليهم بأشياء لم تعد لهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كميتها بل إنما وعدت بطريق الاجمال فى مثل قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكاية عنه عز وجل «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» إلى غير ذلك من المواعيد الكريمة التى من جملتها قوله سبحانه (وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝ ٣٨) فانه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بانه تعالى يعطيهم غير أجرية أعمالهم من الخيرات ما لا ينفى به الحساب والموصول عبارة عن ذكرت صفاتهم الجميلة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضعه موضع ضميرهم للتنبية بما فى حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحسنة كما أنها المناط لما سبق من الهداية لنوره عز وجل وللإيدان بانهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لنوره حسبما يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فان 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 آلا كما وصف والذين كفروا (أَعْمَالُهُمْ كَسْرَابٍ) أى أعمالهم التى هى من أبواب البر كصلة الأرحام وفك العناة

وسقاية الحاج وعمارة البيت واغاثة الملهوفين وقرى الاضياف ونحو ذلك على ما قيل، وقيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الايمان كاللحج أم كانت مما لا يشترط فيها ذلك كسقاية الحاج وسائر ما تقدم، وقيل المراد بها ما يشمل الحسن والقبيح ليتأتى التشبيهان، وسيأتى ان شاء الله تعالى الكلام في ذلك، والسراب بخار رقيق يرتفع من قعر القيعان فاذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب أى الجارى واشترط فيه الفراء اللصوق فى الأرض، وقيل هو ما تفرق من الهراء فى الهجير فى فيافى الأرض المنبسطة، وقيل: هو الشعاع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب، قال الشاعر:

فلما كففنا الحرب كانت عمودكم ظلمع سراب فى الفلا متألق

وإلى هذا ذهب الطبرسى، وفسر الآل بأنه شعاع يرتفع بين السماء والأرض كالماء ضحوة النهار (بقية) متعلق بمحذوف هو صفة سراب أى كائن بقية وهى الأرض المنبسطة المستوية، وقيل هى جمع قاع كجيرة فى جار ونيرة فى نار، وقرأ مسله بن محارب (بقيعات) بناء طويلة على أنه جمع قيعة كديمات وقيمات فى ديمة وقيمة، وعنه أيضا أنه قرأ (بقيعاة) بناء مدورة ويقف عليها بالهاء فيجتمل أن يكون جمع قيعة ووقف بالهاء على لغة طيء كما قالوا: البناء والاخواء، ويحتمل كما قال صاحب اللوامح أن يكون مفرداً وأصله قيعة كما فى قراءة الجمهور لكنه أشبع الفتحة فتولدت منها الآلف (يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً) صفة أخرى لسراب هـ وجوز أن يكون هو الصفة وبقية ظرفاً لما يتعلق به الكاف وهو الخبر، والحسبان الظن على المشهور وفرق بينهما الراغب بان الظن أن يخطر النقيضان بباله ويغلب أحدهما على الآخر والحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخطر الآخر بباله فيعقد عليه الأصبع ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك، وتخصيص الحسبان بالظمان مع شموله لكل من يراه كائناً من كان من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فوجه الشبه الذى هو المطلع المطمع والمقطع المؤيس هـ

وقرأ شيبه وأبو جعفر. ونافع بخلاف عنهما (الظمان) بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى الميم ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ﴾ أى إذا جاء العطشان ما حسبه ماء، وقيل إذا جاء موضعه ﴿لَمْ يَجِدْهُ﴾ أى لم يجد ما حسبه ماء وعلق رجاءه به ﴿شَيْئًا﴾ أصلاً لا محققاً ولا ظناً كان يراه من قبل فضلا عن وجه أنه ماء، ونصب (شيئاً) قيل على الحالية، وأمر الاشتقاق سهل، وقيل على أنه مفعول ثان لوجد بناء على أنها من أخوات ظن، وجوز أن يكون منصوباً على البدلية من الضمير، ويجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيداً كما صرح به الرضى، واختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدانا وهو كما ترى ﴿وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ﴾ عطف على جملة (لم يجده) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمان مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور، وقيل أى وجد الله تعالى محاسباً إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه ﴿فَرَفِيَهُ حَسَابُهُ﴾ أى أعطاه وأفيا كاملاً حساب عمله وجزاه أو أتم حسابه بمرض الكتابة ما قدمه

﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحَسَابِ ۝٣٩﴾ لا يشغله حساب عن حساب هـ وفى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: (لم يجده شيئاً)، وقوله

تعالى : (ووجد) الخ بيان لبقية أحوالهم العارضة لهم بعد ذلك بطريق التكملة لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقنوط فقط كما هو شأن الظمآن ، ويظهر أنه يعترتهم بعد ذلك من سوء الحال ما لا قدر للخبية عنده أصلا فليست الجملة معطوفة على (لم يجدوا 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 الظمآن ما. حتى إذا جاءه لم يجد شيئا حكم بانها بحيث يحسبونها في الدنيا نافعة لهم في الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدوها شيئا كأنه قيل : حتى إذا جاء الكفرة يوم القيامة أعمالهم التي كانوا في الدنيا يحسبونها نافعة لهم في الآخرة لم يجدوها شيئا ووجدوا الله أي حكمه وقضاه عند المحي ، وقيل : عند العمل فوفاهم أي أعطاهم وأفيا حسابهم أي حساب أعمالهم المذكورة وجزاها فان اعتقادهم لنفعها بغير إيمان وعملهم بموجبه كفر على كفر موجب للعقاب قطعا، وإفراد الضميرين الراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظمآن الواقع في التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم ، وكذا أفراد ما يرجع إلى أعمالهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر .

وأيا ما كان فالمراد بالظمآن . طاق الظمآن ، وقيل المراد به الكافر ، واليه ذهب الزهخشري قال : شبه سبحانه ما يعمل من لا يعتقد الإيمان بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجد ويجرد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسقونه الحميم والغساقو كأنه مأخوذ مما أخرجه عبد ابن حمير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم من طريق السدي في غرائب عن أصحاب رسول الله ﷺ قال : « ان الكفار يبعثون يوم القيامة وردا عطاشا فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطاقون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيوفاهم حسابهم والتسريع الحساب » ، واستطاب ذلك العلامة الطيبي حيث قال : إنما قيد المشبه به بروية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطلق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) الخ لأنه من تنمة أحوال المشبه به ، وهذا الأسلوب أبلغ لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمله أعرق • وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظمآن على الكافر تشبيه الشيء بنفسه ، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيلي أو مقيد لا يفرق 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 الإرشاد كما لا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد •

والآية على ما روى عن مقاتل نزلت في عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والتمس الدين في الجاهلية ثم كفر في الاسلام ولا يأتى ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أوليا ، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بعد بدر وعتبة قتل في بدر فان كثيرا من الآيات نزل بسبب الأموات وليس في ذلك محذور أصلا ، ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزبين بزي الاسلام فان اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب ببيعة • (أو كظلمات) عطف على (كسراب) ، وكلية أو قيل اتقسيم حال أعمالهم الحسنة ، وجوز الاطلاق باعتبار وقتين فانها كالسراب 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 ،
والأول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدم أحوال الآخرة التي هي أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق
بها من قوله سبحانه (ليجزينهم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تكميلا لها •

وجور أن يعكس ذلك فيكون المراد من الأول تشبيه أعمالهم بالسراب في الدنيا حال الموت ، ومن الثاني
تشبيهها بالظلمات في القيامة كما في الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك ترقيا مناسبا للترتيب الوقوعي
وليس بذلك لما سمعت ، وقيل للتوزيع ، وذلك أنه اثر مامثلت أعمالهم التي كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتماد
ويفتخرون 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 فقط وهو كما ترى . والظاهر
على التوزيع أن يراد من الأعمال في قوله تعالى (أعمالهم) ما يشمل النوعين •

واعترض بانه يأبى 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 به قوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بانه ليس فيه
ما يدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجد ان العقاب بسبب قبائح أعمالهم لكانها ذكرت جميعها
ليبان أن بعضها جعل هباء منثورا وبعضها معاقب به ، وجوز أن تكون للتخيير في التشبيه لمساواة أعمالهم الحسنة
أو مطلقا السراب لكونها لاغية لا منفعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق، واختاره الكرمانى
واعترض بان الرضى كغيره ذكر أنها لاتكون للتخيير إلا في الطالب . وأجيب بانه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب
كثير إلى عدم اختصاصه به كان مالك . والزنجشري ووقوعه في التشبيه كثير ، وأيا ما كان فليس في الكلام
مضاف محذوف . وقال أبو علي 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 بانه 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 (الحمد لله) على بعض القراءات (فِي بَحْرٍ جُبِّيٍّ) أى عميق كثير
الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل اللجة وهي أيضا معظمه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى:
(يَغْشَاهُ) أى يغطى ذلك البحر ويستتره بالكلمة (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 لاعتقاده على الموصوف . والمراد يغشاه
أمواج مترا كمة متراكبة بعضها على بعض، وقوله تعالى (مَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ) صفة لموج الثانى على أحد الوجهين
المذكورين أى من فوق ذلك الموج سحب ظلماني ستر أضواء النجوم ، وفيه إيحاء إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هى ظلمات ﴿بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ أى متكافئة متراكمة ، وهذا بيان لكمال شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لغاية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يعرب عنه ما بعده .

وأجاز الحوفي أن يكون (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض) . وتعقبه أبو حيان وتبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لا يجوز لما فيه من الابتداء بالذكرة 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) . وتعقب بأنه لا يجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بانها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أى ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بان تلك الظلمات السابقة متراكمة . وقرأ قبل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الأولى لا تأكيد لها . وجملة (بعضها فوق بعض) فى موضع الصفة له . وقرأ البزى (سحاب ظلمات) باضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الاضافة كالاضافة فى لجين الماء أوليان 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 أخرج) الخ فى 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 أخرج المخرج فيها ﴿يَدَهُ﴾ وجعلها بمرأى منه قريبة من عينيه لينظر إليها ﴿لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا﴾ أى لم يقرب من رؤيتها . وهى أقرب شئ إليه فضلا عن أن يراها . وزعم ابن الأنبارى زيادة (يكد) . وزعم الفراء . والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال : ما كاد يفعل ولم يكد يفعل فى فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فذبوها وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله :

إذا غير النـأى المحبين لم يكـد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففك وسلم له ذو الرمة ذلك فغير لم يكد ولم يكن أو لم أجد ، والتحقيق أن الذى يقتضيه لم يكد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب فى الظن أن يكون ولا يشك فى هذا . وقد علم أن كاد موضوعة لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فحال أن يوجب نفيه وجرد الفعل لأنه يؤدى إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه إذا لم يكن المعنى على أن تمت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما فى قوله تعالى (فذبوها) 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 جواب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت : إذا خرجت لم أخرج فقد نفيت خروجا فى المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن العمل قد كان . وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ فى دلائل الإعجاز، ومنه يعلم تخطئة من زعم أن كاد نفي الإثبات وإثباته نفي . وفى الحواشى الشهادية أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربه

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 يشمر بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت ، وهذا وجه تخطئة ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هو أها لم يقرب من الزوال في جميع الأزمان ونفيه في المستقبل يوهم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فصحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفي ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعة أوصى بحفظ ذلك حيث قال: فاحفظه فإنه تحقيق أنيق وتوفيق دقيق منح بعض 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 الإيهام 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 مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس أو لا على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالمرئي أو بتكيف الشعاع الذي في العين بكيفية الهراء وضرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب إليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد كما ذهب إليه الطبيعيون ، 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 إشراقى حضوري على المبصر فتدركه النفس شاهدة ظاهرة جلية بلا شعاع ولا انطباع ، واختار الملاصدرا أنها بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدره الله تعالى من عالم الملكوت 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 شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضي مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار تراها مطلقا ، وأما الشمس فانما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة ، وأما الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف ، فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى ، وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ايس 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 أعلم بحقائق الأمور .

(وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ نُورٌ) (ع) اعتراض تذييلي جيء به لتقرير ما أفاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحقيق أن ذلك لعدم هدايته تعالى إياهم لنوره ، وإيراد الموصول للإشارة بما في حيز الصلة إلى علة الحكم وأنهم ممن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أي من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره في الدنيا فإله هداية ما من أحد أصلا فيها ، وقيل : معنى الآية من لم يكن له نور في الدنيا فلا نور له في الآخرة . وقيل : كلا الأمرين في الآخرة ، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه وبرحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عليه ما تقدم . والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء في طرفي التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض ، ومنهم من اعتبر ذلك فقال : الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر اللجج صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التي قد غمرت قلبه والموج الثاني الفكر المعوجة والسحاب شهوته في الكفر وإعراضه عن الإيمان . وقيل : الظلمات أعمال الكافر والبحر هو العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة . والموج الثاني ما يغشاها من شك وشبهة والسحاب ما يغشاها من شرك وحيرة فيمنعه من الاهتداء والكل كما ترى ولو جعل من باب الإشارة لكان الأمر . (ومن باب الإشارة) ما قيل إن في قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ إذا أراد تأديب المريد وكسر نفسه الامارة أن يؤدبه بحضر طائفة من المريدين 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 ، وفي قوله تعالى (الزاني لا ينكح إلا زانية) الخ . وقوله تعالى (الخبيثات للخبيثين) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغي للاختيار معاشرته الاشرارة إن الطيور على أشباهها تقع * وفي قوله تعالى (لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شرا له فإنه خير له موجب لترقيه * وفي قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل) الخ إشارة إلى أنه ينبغي للشيوخ والأكابر أن لا يهجرُوا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المريدين وأن لا يقطعوا احسانهم وفيوضاتهم عنهم ، وفي قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتنا 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 الروحاني على قلبه المشار إليه بالاستئناس فإنه قد يكون الولي حال لا يليق للداخل 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 طالب الالذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولي المزور في ذلك فإن حصل له انشراح صدره ومدد روحاني وفيض باطني فليدخل وإلا فليرجع ، وهذا هو المعنى بادب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من السلف الصالح . والشيعه عند زيارتهم للائمة رضى الله تعالى عنهم ينادى أحدهم أدخل يا أمير المؤمنين أو يا ابن بنت رسول الله عليه الصلاة والسلام أو نحوه ذلك ويزعمون أن علامة الالذن حصول رقة القلب ودمع العين وهو أيضا ما لم

نعرفه عن أحد من السلف ولا ذكره فقهاؤنا وما أظنه إلا بدعة ولا يعد فاعلها إلا مضحكة للعقلاء، وكون المزور حياً في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر التأدب مع المزور كما يتأدب معه حياً 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 العظماء 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 ذاك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك. وقيل في قوله تعالى (قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم) الخ إن فيه أمراً بغض بصر النفس عن مشتبهات 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 أهلاً لشهود الحق تنزيهاً له تعالى واجلالاً، وأمراً بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه، والإشارة بامر 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 الأيامى منكم) الخ إلى النكاح المعنوي وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صاحب الولاية نطفة استعداد قبول الفيض الإلهي. وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) ثم قال جل وعلا (وليستعفف) أي ليحفظ (الذين لا يجدون) شيخاً في الحال أرحام قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان (حتى يغنيهم الله من فضله) بأن يوفق لهم شيخاً كاملاً أو يخصهم سبحانه بجذبة من جذباته، وأشير بقوله تعالى (والذين يتغنون الكتاب) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرياضة لزم اجابته أن علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء بالعمد ووجب أن يؤتى بعض المواهب «١» التي خصها الله تعالى بها الشيخ، وأشير بقوله تعالى (ولا تكروها) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن مائلة إلى التصرف في الدنيا لم تذكره 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 يغفلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضاً من أرباب الطرائق فإنما يثبت في النهايات دون المبادئ كما يثبت لأهل تلك الطريقة. وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يغني عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الأقسام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل إن قوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) إشارة لماود في حديث «خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه منه اهتدى ومنه أخطأه ضل» والله تعالى الموفق لصالح العمل ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

(١) قوله خصها الله تعالى بها الشيخ كذا بالأصل اهـ

للايدان كما في إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلاها وبين له من أسرار الملك والملاوت أدقها وأخفها . وقال الطبرسي . هو بيان الآيات التي جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والهمزة للتقرير والرؤية هنا بمعنى العلم والظاهر ان اطلاقها عليه حقيقة وقيل هي حقيقة في الابصار واطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم، وأياً ما كان فالمراد لم تعلم بالوحي 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 . ينزهه عن كل ما لا يليق بشأن من شأنه الجميلة وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسييح الذي هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلاً للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنعوت الكمال أيضاً لما أن مساق الكلام لتقبيح حال الكفرة في إخلالهم بالتنزيه يجعلهم الجمادات 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 يغني عن اعتبار مجاز مثله إسناد التسييح المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة، وحمل بعضهم التسييح على معنى مجازي شامل لتسييح العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بعضاً من العقلاء وهم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعاً وإنما تسييحهم ما ذكر من الدلالة التي يشاركون فيها غير العقلاء أيضاً . وفي ذلك من تخطئهم وتعييرهم ما فيه، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلاج : جحودي لك تقديس مما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول، وقال بعضهم إذا كانت من للتغيب يندرج في عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء . طلقاً فيحمل التسييح على معنى مجازي يصح نسبه إلى كل ما ذكر وأي مانع من ذلك وهو كما ترى •

واستظهر أبو حيان إبقاء التسييح على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أولاً •
(وَالطَّيْرُ) بالرفع عطفاً على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها في جملة ما في الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رائع قصد بيان تسييحها من تلك الجهة لوضوح انبائها عن كمال قدرة صانعها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : **(صَافَاتُ)** أي تسيحه الطير حال كونها صافات أجنحتها فان اعطاه تعالى الاجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف في الجو والحركة كيف شاء من الاجنحة والاذناب الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحرك يمينا وشمالا ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد، وغاية حكمة المبدى . المعيد، والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضاً قد صرح بذلك، ونقل عن الجمهور أن تسييحها حقيقى وظاهره أنه على نحو تسييح العقلاء من الثقلين، ولعل ملتزم ذلك لا يلتزم وجوب كون التسييح الحقيقى بالالفاظ المألوفة لنا وإلا لا يتسنى القول بأن تسييحها حقيقى مع هذا الوجوب لفقد الالفاظ المألوفة لنا منها، ويجوز أن يقال: إنه

تعالى ألهم الطير تسيحاً مخصصاً يليق بها هو غير التسيح الحالى الذى هو الدلالة السابقة ويقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى المألوم 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) برفعها على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كُلُّ قَدْعَةٍ صَلَاةٌ وَتَسْبِيحٌ﴾ خبر بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جى . به لبيان كمال عراقة 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 فيفعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمج 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 يهيمه بلسان استعداده، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة فى حد ذاته بمنزلة عن استحقاق الوجود لكنه مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يليق بشأنه من الوجود وما يتبعه من الكمالات 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 بالمرّة، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التى هى الدعاء والابتهاال لتكميل التمثيل، 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 وتسيحه) 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 وتسيحه) 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 استعارة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الإدراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسيح ما ألهمه الله عز وجل كل 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 جهابذة العقلاء وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً كيف لا وان القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الإدراك قالوا: إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبها 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، وقد رافع للطير

عليه أي ويسبح الطير كما تقدم ولم تجعل معطوفة على (من) مرفوعة برافعا قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازي شامل للتسبيح المقالي والحالي من العقلاء وغيرهم ، وقد تقدم ما فيه ، وجوز جعل ما ناب عنه التنوين ما يشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق، وفيه أن مما اندرج في العموم الجراد ولا ينسب إليه العلم وإن كان معنى مطلق الإدراك والتزم أن له علماء وأنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لاثنين به مما لا يرتضيه 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 الأدمج الذي أشير إليه فيما مر وهو ليس بمانع ، والحق أن احتمال التفسير بعيد ولا داعي إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (٤١) أي بالذي يفعلونه اعتراض تذييلي 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 إليه أول الكلام ، وإما عبارة عنها وعن التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لمما مر ، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل ، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عن في السموات والأرض والأحوال العارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أي الله تعالى صلواته وتسبيحه وأمر التعبير بالفعل والإسناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى ، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فتأمل ولا تغفل هـ

وقرأ الحسن . وعيسى . وسلام . وهرون عن أبي عمرو (تفعلون) بقاء الخطاب ، وفيه كما قيل وعيد وتخوين ولعل الظاهر أن الخطاب فيه لا ككفرة ، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعتراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عن خبر بأنه قد علم صلواته وتسبيحه ، وهذا وإن كان بعيدا إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿ وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ لا لغيره تعالى استقلالاً أو اشتراكاً لأنه سبحانه الخالق لها ولما فيها من الذوات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجادا وإعداما وإبداء وإعادة ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِلَى اللَّهِ ﴾ أي إليه عز وجل خاصة لا إلى غيره أصلا ﴿ الْمَصِيرُ ﴾ أي رجوع الكل بالفناء والبعث بيان لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى إثر بيان اختصاصه به تعالى في المبتدأ ، وقيل : إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي المخلوقات لا ينافي الحصر السابق بإفادة أن الانتهاء إليه تعالى لا إلى غيره ويكفي ذلك في الحصر وأهل الأول أولى ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة والاشعار بعلية الحكم ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ سَحَابًا مِنَ الْخَلْقِ كَالنَّارِ كَيْدًا لِمَا قَبْلَهُ وَالتَّنْوِيرِ لَهُ وَالْأَزْجَاءِ سَوْقِ الشَّيْءِ بَرَفَقٍ وَسَهْوَلَةٍ ، وَقِيلَ : سَوْقِ الثَّقِيلِ بَرَفَقٍ وَغَلَبِ عَلَى مَا ذَكَرَ بَعْضُ الْأَجَلَةِ فِي سَوْقِ شَيْءٍ يَسِيرٍ أَوْ غَيْرِ مَعْتَدٍ بِهِ ، وَمِنَّهُ الْبِضَاعَةُ الْمَرْجَاةُ أَيِ الْمَسْوُوقَةِ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ عَلَى قَلَّةٍ وَضَعْفٍ ، وَقِيلَ : أَيِ الَّتِي تَرْجَى أَيِ تَدْفَعُ لِلرَّغْبَةِ عَنْهَا ، وَفِي التَّعْبِيرِ يَرْجَى عَلَى مَا ذَكَرَ إِيمَانًا إِلَى أَنَّ السَّحَابَ

بالنسبة إلى قدرته تعالى لا يعتمد به ، وهو اسم جنس جمعى واحده سحابة ، والمعنى كما فى البحر يسوق سحابة إلى سحابة ﴿ ثُمَّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُ ﴾ بأن يوصل سحابة بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالعماه والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين لا تضاف لغير متعدد وبهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به فى قوله : بين الدخول فخورم ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعى على ما سمعت *

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا ﴾ أى متراكبا بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أى المطر شديدا كان أو ضعيفا إثر تراكمه وتكاثفه ، وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى بجيل 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 بالتراكم والانحصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كجباب وحجاز ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ العنبرى عن أبى عمرو . والزعفرانى من (خلاه) والمراد حينئذ الجنس ، والجملة فى موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفى تعقيب الجمل المذكور برؤيته خارجا لا بخروجه من المبالغة فى سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفاق) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية ما لا يخفى ﴿ وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من السحاب فان كل ما علاك سماء ، وكان العدول عنه إلى السماء للإيماء إلى أن للسمو مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور فى سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللإيماء المذكور ذكرت مع التنزيل ﴿ مِنْ جِبَالٍ ﴾ أى من قطع عظام تشبه الجبال فى العظم على التشبيه البليغ كما فى قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذى لا تساعد اللغة كما فى الدرر والغرر الرضوية قول الاصبهاني : إن الجبال ما جبله الله تعالى أى خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أى فى السماء ، والجار والمجرور فى موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَرَدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمى بردا لأنه يبرد وجه الأرض أى يقشره من بردت الشئ بالمبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعية ، وقيل : زائدة على رأى الاخفش والأوليان لا ابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثانى بدل من الأول بدل اشتغال أو بعض أى ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو بردا *

وزعم الحوفي أن من الثانية للتبويض كالثالثة مع قوله بالبداية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبويض واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأى الاخفش أيضا والثالثة للبيان أى ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالا كائنة فيها التى هى برد فالنزل برد ، وعن الاخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين فى محل نصب أما الأولى فمفعول لينزل وأما الثانى فعلى البدلية منه أى ينزل من السماء جبالا بردا وما آله ينزل من السماء برداه

وقال الفراء : هنا زائدتان إلا أن المجرور باولاهما فى موضع نصب على المفعولية والمجرور بثانيتها فى موضع رفع ، اعلى أنه مبتدأ و(فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أى ينزل من السماء جبالا فى تلك الجبال برد لاشئ آخر من حصى وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعنى الجبال وضمير راجع إليها أيضا . والمراد بالجبال على غيره . أقول الكثرة مجازا 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 الشعر حتى تيسرا
 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 جبالا من برد كما خلق في الأرض جبالا من حجر وليس
 في العقل ما ينفيه من قاطع فيجوز ابقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة أن انبعاث قوى
 السماويات وأشعتها قد يوجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء ممتزجة مع الهواء، وهي التي سمي بخارا
 ولثقله بالنسبة إلى الدخان لرطوبته ويبس الدخان يقف في حيز الهواء بحيث لا يكرن واصلا إليه الحرارة الكائنة
 من الشعاع المنعكس عن جرم الأرض ويكون متباعد عن المتسخن بحرارة النار فيبقى في الطبقة الباردة من الهواء
 فيبرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيرتكم 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 ثلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو فيكون
 من ذلك البرد القوى فان صادف ريحا اشتد البرد لازلتها البخار الأرضي وإن لم يصادف ريحا أذاب البخار
 الثلج وسخن وجه الأرض، وذكروا أنه كلما طال المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان
 البرد أكبر مقدارا وقد ينعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عند ما يصيبه سخونة من
 خارجه فتبطن البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقوى على
 الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحابا فيكون منه الطل
 وقد يجمد في الأعلى قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لا فراط البرد فينعقد سحابا ويطر
 بحاله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيئته سبحانه المبنية على الحكيم 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 يوافق المشهورة لا يخل 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 فيناله 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 يحتمل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فيهما مجرى اسم الإشارة كأنه قيل فيصيب بذلك
 ويصرف ذلك والمطر أغلب في الإصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اه وفيه بعد ومنع ظاهره
 (بِكَادُسْنَا بَرَقَهُ) 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، وتقدم الكلام في حقيقة البرق فتذكره
 وقرا طلحة بن مصرف (سنا) ممدودا (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقدر

من البرق كالغرفة . واللقمة ، وعنه أيضا أنه قرأ (برقه) بضم الباء والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره في (ظلمات) والسنا . مدوداً بمعنى العلو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرى . (يكاد سنا) بادغام الدال في السين (يَذَّهَبُ بِالْأَبْصَارِ ٤٣) أي يخطفها من فرط الاضاءة وسرعة ورودها ، وفي إطلاق الأبصار مزيد تهويل لأمره وبيان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على كمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضده

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء وكسر الهاء ، وذهب الاخفش . وأبو حاتم إلى تخطئه في هذه القراءة قالا : لأن الباء تعاقب الهمزة ، 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 ينفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضا كذلك شيبة وخرج ذلك على زيادة الباء أي يذهب الأبصار وعلى أن الباء بمعنى من كما في قوله :

فلثمت فاما قابضا بقرونها شرب النزيف يبرد ماء الحشرج

والمفعول محذوف أي يذهب النور من الأبصار ، وأجاز الحريري كأنقل عنه الطيبي الجمع بين أداتى تعدية (يَقْبُ 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 جملتها ما ذكر من ازجاء السحاب وما ترتب عليه ، وكان الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصاه ما تقدم من الأزجاء 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 آنفا ، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار إليه للايدان بعلو رتبته وبعد منزلته (لَعِبْرَةٌ) لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحده وكمال قدرته وإحاطة علمه بجميع الأشياء ونفاذ شئثته وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التمام وإلا فقيه خفاء بخلاف دلالة على ما عدا ذلك فانها واضحة (لِأُولَى الْأَبْصَارِ ٤٤) أي لكل من له بصيرة يراجعها ويعملها فالأبصار 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 بطاء ، 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 ناشى . عند من دقق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر المسقلاني موصفا آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار إليه البيضاوى وغيره (١) ولعل من اختار المتبادر راعى أن حسن تلك الاشارة فوق حسن التجنيس فتأمل (وَأَلَلَّ اللَّهُ خَلْقَ كُلِّ دَابَّةٍ) أي كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا في ذلك الطائر والسماك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

يدخلون في عموم الدابة ، ولعلها عنده كل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغويين يفسرها بما سمعت، والتاء فيها للنقل إلى الاسمىة للتأنيث ، وقيل دابة واحداً دباب كخائنة وخائن *

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . والأعمش (خائق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالاضافة (من ماء) هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتياج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الأجزاء الترابية به إلى غير ذلك أو ماء مخصوص هو النطفة فالتنكير على الأول للأفراد النوعي ، وعلى الثاني للأفراد الشخصي • وجوز أن يكون عابهاً لذلك، وكلمة (كل) على الثاني للتكثير كما في قوله تعالى (يجي اليه ثمرات كل شئ) لأن من الدواب ما يتولد لآعن نطفة . وزعم بعضهم أنها على الأول لذلك أيضاً بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضاً أن من الإنس من لم يخلق من ماء أيضاً وهو آدم . وعيسى عليهما السلام فإن الأول خلق من التراب والثاني خلق من الروح ولا يخفى ما فيه ، وجوز أن يعتبر العموم في (كل) ويراد بالدابة ما يخلق 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 ، وأياما كان فن متعلقة بخلق ، وقال القفال واستحسنه الامام : هي متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بأنه تعالى خلق كل دابة كائنه أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده مخصص بالصفة وعموم (كل) على ظاهره *

والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام، وتنكير الماء هنا وتعريفه في قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شئ حي) لأن القصد هنا إلى معنى الأفراد شخصاً أو نوعاً والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شئ حي ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ كالحيات والسماك وتسمية حركتها مشياً مع كونها زحفاً مجازاً للبالغة في إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كمشية المشى وأقوى ، ويزيد ذلك حسناً ما فيه من المشاكاة لذكر الزاحف مع المشاشين ، ونظير ما هنا من وجهه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ﴾ كالانس 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 بهما مع الإشارة إليها بقوله سبحانه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ أي مما ذكر وما لم يذكر بسيطاً كان أو مركباً على ما يشاء من الصور والأعضاء والحركات والطبائع والقوى والأفاعيل . وزعم الفلاسفة أن اعتماد ماله 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 قرآناً ، وتذكير 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 طريقت الاختلاط لزم اعتبار ذلك في الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن

لا تغليب في (من) الأولى والثالثة بل هو في الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب في الثلاثة بعد اعتباره في الضمير فتدبر . وترتيب الأصناف حسبها رتب لتقديم ما هو أعرف في القدرة ؛ ولا ينافي ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازاً كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن الخلق المذكور والايذان بأنه من أحكام الألوهية ، والاظهار في قوله سبحانه (**إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥**) أى يفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضاً مع تأكيد استقلال الاستئناف التمليلي (**لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ**) 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 اليكم آيات مبينات ومثلاً من الذي خلوا**) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر (اليكم) هناك وعدم ذكره هنا •

(**وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**) هدايته بتوفيقه للأنظر الصحيح فيها والتدبر لمعانيها (**إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ 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 الذي 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 : أ ك ذلك ؟ 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 فقاسها فوقع لعلى ما لا يصديه الماء إلا بمشقة فقال المغيرة : بعنى أرضك فباعها إياه وتقايبضا فقيل للمغيرة : أخذت سبخة لا ينالها الماء فقال لعلى كرم الله تعالى وجهه : اقبض أرضك فانما اشتريتها إن رضيتها ولم أرضها فان الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أقبلها منك ودعاه إلى أن يخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فإست آتبه فإنه يبغضنى وأنا أخاف أن يحيف على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدونه وبشايعونه في تلك المقالة كما في قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وإعادة الباء للمبالغة في دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مع ذلك (**وَأَطَعْنَا**) أى واطعنا الله تعالى والرسول ﷺ في الأمر والنهى (**ثُمَّ يَتَرَلَّى**) 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 للايذان بكونه أمراً معتدا به واجب المراعاة (**وَمَا أَوْلَاؤُكُمْ**) إشارة إلى القائلين (**آمَنَّا**) الخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولى منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للايذان ببعد منازلهم في الكفر والفساد أى وما أولئك الذين يدعون الايمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل ﴿بالمؤمنين ٤٧﴾ أى المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أى ليسوا بالمؤمنين المعهودين بالاخلاص والثبات عليه ، ونفى الايمان 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 الايمان لظهور أمارة التكذيب الذى هو التولى منهم ، و (ثم) على هذا حسبما 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 المميز ، وعلى الأول حسبما قرره أيضاً للتراخي فى الرتبة إيذاناً بارتفاع درجة كفر الفريق المتولى عنهم انحطاط درجة أولئك •

وفى الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائمين لا إلى الفريق المتولى وحده كالأستدراك وفيه دلالة على ترغل المتولين فى الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمتولين فقائدة (ثم) استبعاد التولى بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار إظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل • يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يضاذه فلا يكون فى دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للمنافقين الشاملين للفريق المتولى لا للمؤمنين مطلقاً على الوجهين فتأمل •

﴿وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم﴾ أى وبين خصومهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائداً إلى ما يفهم من الكلام أى المدعوا إليه وهو شاهر 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: (يخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه وإنهما بمنزلة شئ واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود إليه ضمير (يقولون) أى وإذ ادعى المنافقون أو المؤمنون مطلقاً ﴿إذا فريق منهم معرضون ٤٨﴾ أى فاجأ فريق منهم الاعراض عن المحاكمة إليه عليه الصلاة والسلام ليكون الحق عليهم وعلوهم بأنه صلى الله عليه وسلم لا يحكم إلا بالحق ، والجملة الشرطية شرح للتولى ومبالغة فيه حيث أفادت مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع ما فى الجملة الاسمية الواقعة جزأ 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 لا عليك وهو الطريق المنصف ، وقيل: هذا الاعراض إذا اشتبه عليهم الأمر، ولذا قال سبحانه: (بينهم) لا عليهم وفى ذلك زيادة فى المبالغة فى ذمهم وفيه بحث •

﴿وإن يكن لهم الحق﴾ أى لا عليهم كما يؤذن به تقديم الخبر ﴿يأتوا إليه﴾ أى إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿مُذْعِنِينَ ٤٩﴾ منقادين لعلمهم بأنه عليه الصلاة والسلام يكملهم، والظاهر تعلق إلى بيأتوا، وجوز تعلقها بمذعنين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة، وتقديم المعمول للاختصاص أو للفاصلة أولهما، وعبر بإذا فيأمر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفي ذلك أيضا ذم لهم.

وقوله تعالى: ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ تريد لسبب الاعراض المذكور فدار الاستفهام ما يرضهم من الكلام كأنه قيل: أسبب أعراضهم عن المحاكاة إليه 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 قولك أفيه مرض أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشي بعد قول: هجر الحبيب 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 أَوْلَتْكُمْ الظَّالِمُونَ 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 فلائته لو كان شيء منهما سببا له لأعرضوا عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا إليه عليه الصلاة والسلام مذعنين لحكمه لتحقيق نفاقهم وارتبابهم حينئذ أيضا، وأما الثالث فلائته رأسا حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلا لمعرفتهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام في الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأتى مرادهم مع الانقياد إلى المحاكاة إليه عليه الصلاة والسلام فيعرضون عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم، فنطاق النفي المستفاد من الاستفهام الإنكارى والاضراب الإبطالى في الأولين هو وصف سببيتهم للاعراض فقط مع تحققهما في نفسها، وفي الثالث هو الأصل والوصف جميعا، وإذا خص الارتباب بماله جهة مصححة لعروضه لهم في الجملة كما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزالت ثقتهم وبقينهم به عليه الصلاة والسلام كان مناط النفي في الثانى كما في الثالث كذا قرره بعض الأجلة، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزمخشري. والبيضارى حيث جعل 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 إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير، والثانى جعله إضرابا عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول، وقال: وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون لخلل فيهم أو في الحاكم، والثانى إما أن يكون محققا أو متوقعا وفسر الارتباب بروية مثل تهمة تزيل بقينهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول. أما الأول فظاهر. وأما الثانى فلأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة والسلام يمنعه وظلمهم يعم خال عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف.

وقال العلامة الطيبي الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالى كأنه قيل: دع التقسيم

فانهم هم الكاملون في الظلم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الاتيان باسم الإشارة والخطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل ، ونقل عن الامام ما يدل على أن أم منقطة قال: أثبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان في قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيهم ارباب فكانوا يخافون الحيف ، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة ، واعتراض بانه لا يجب التسبب إلا أن يدعى في هذه المادة خصوصا، وصرح أبو حيان بانها منقطة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقرؤا بأحد هذه الأوجه التي عليهم في الاقرار بها ما عليهم ويستعمل في الذم والمدح كما في قوله :

أست من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء في سالف الدهر

وقوله : أستم 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 أولا، وتقديم (عليهم) على الرسول لتأكيد أن حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى، ووجه اختلاف أساليب الجمل يظهر بادنى تأمل هـ

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ جار 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 سيوييه في مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسميه 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 الاولى للاسمية ما هو أوغل في التعريف وذلك هو المصدر الذي أولى به أن يقولوا لأنه لا سبيل عايه للتذكير بخلاف (قول المؤمنين) فانه يحتمل كل إذا اختزلت عنه الاضافة، وقيل في وجه اعرفيته أنه لا يوصف كالضمير ، ولا يخفى أنه لا دخل له في الاعرفية ، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لا يجب كونه مضافا 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 تنديره مذهب الفارسي وهو متعين في نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعا بقيام رجل وهو فكرة بلاريب . وفي إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لكن الرفع أقدم معنى وأوفى لمقتضى المقام لما أن مصب الفائدة وموقع البيان في الجمل هو الخبر فالأحق بالخبرية ما هو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتمالا على نسب خاصة بعيدة من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ولاريب في أن ذلك هنا في أن مع مافي حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية ، وأما ما تفيد الاضافة من النسبة المطلقة الاجمالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهلة الحصول خارجا وذهنا كان حقا أن تلاحظ ملاحظة جملة وتجمل عنوانا للوضوع فالمعنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذادعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا الخ أي خصوصية هذا القول المحكي عنهم لا قولاً آخر أصلاً ، وأما النصب فالمعنى عليه إنما كان قولاً للمؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جعل أخص النسبتين وأبداها

وقوعاً وحضوراً في الأذهان وأحدهما بالبيان مفروغاً عنها عنواناً للوضوع وإبراز ما هو بخلافها في معرض القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى ، وبحث فيه بهضمهم بأن مساق الآية يقتضى أن يكون قول المؤمنين سمعنا وأطعنا في مقابلة إعراض المنافقين فحيث ذم ذلك على أتم وجه ناسب أن يمدح هذا ، ولا شك أن الأنسب في مدحه الإخبار عنه لا الإخبار به فينبغي أن يجعل (أن يقولوا سمعنا وأطعنا) اسم كان و(قول المؤمنين) خبرها وفي ذلك مدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لائق بهم ومن شأنهم على أن الأهم بلافاضة كون ذلك القول الخاص هو قولهم (إذادعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر أتم ظهور مخالفة حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المنافقين ما من الله 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 وانقذنا له وأجبنا إلى حكم الله تعالى ورسوله ﷺ ، وعن ابن عباس . ومقاتل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره ، وقيل المراد من الطاعة الثبوت أو الإخلاص لتغاير مامر وهو كما ترى *

وقرأ الجحدري . وخالد بن الياس (ليحكم) بالبناء للفعول مجاوباً لدعوا ، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفيما مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم ، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى (وحيل بينهم) ﴿ وَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلور تبتهم و بعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ أي هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور .

﴿ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جيء به لتقرير مضمون ما قبله من حسن حال المؤمنين وترغيب من عدايم في الانتظام في سلكهم 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 اللف والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشَى اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنوبه ﴿ وَيَتَّقَهُ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾

الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والاتقاء ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ بالنعيم المقيم لا من عدمه .
 وقرأ أبو جعفر . وقالون عن نافع . ويعقوب (ويتقه) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع .
 وقرأ أبو عمرو . وحزرة في رواية العجلي . وخلاد . وأبو بكر في رواية حماد . ويحيى بكسر القاف وسكون الهاء . وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث يتولد ياء ، ووجه ذلك أبو على بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحرراً أن تشبع حركتها كما في يؤته ويؤده ، ووجه عدم الاشباع ان ما قبل الضمير ساكن تقديراً ولا اشباع بحركته 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 سيديويه أنه سمع من يقول : هذه أمة الله في الوصل والوقف ، ووجه قراءة حفص أنه أعطى (يتقه) حكم كتف لكونه على وزنه فنخفف بسكون

وسـطه لجعله ككلمة واحدة كما خفف يلبدا في قوله * وذى ولد لم يلبده ابوان * وعن ابن الانبارى انه اغتـه لبعض العرب في كل معتل حذف آخره فيقولون لم أر زيدا يستقون الحرف للجزم ثم يسكنون ما قبل ، وعلى ذلك قوله :

ومن يتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغـاد
قالت سليمانى اشـترلنا سويقا وهات خـبز البر او دقيقا

وقوله :

والهاء إما للسكت وحركت لالتقاء الساكنين أو ضمير ، وكان القياس ضمها حينئذ كما في منه لكن السكون لعروضه لم يعتد به ولئلا ينتقل من كسر لضم تقديراً ، وضعف الأول لتحريك هاء السكت وإثباتها في الوصل كذا قيل فلا تغفل ﴿واقسموا بالله﴾ حكاية لبعض آخر من أكاذيب الكفرة المنافقين مؤكداً بالآيمان الفاجرة فهو عود على بدء ، والقسم الحلف وأصله من القسامة وهى آيمان تقسم على متهمين بقتل حسبما بين في كتب الفقه ثم صار إسما لكل حلف ، وقوله سبحانه ﴿جهدايمانهم﴾ نصب على أنه مصدر مؤكداً لفعله المحذوف ، وجملة ذلك الفعل مع فاعله في موضع الحال أو هو نصب على الحال أى حلفوا به تعالى يجهدون آيمانهم جهداً أو جاهدين آيمانهم ، ومعنى جهد اليمين بلوغ غايتها بطريق الاستعارة من قولهم : جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وطاقتها ، والمراد أقسموا باليمين أقصى مراتب اليمين فى الشدة والوكادة ، وجوز أن يكون مصدراً مؤكداً لأقسموا أى أقسموا أقسام اجتهاد فى اليمين ، قال مقاتل : من حلف بالله تعالى فقد اجتهد فى اليمين هـ

والظاهر هنا أنهم غلظوا الآيمان وشددوها ولم يكتفوا بقول والله ﴿لئن أمرتهم﴾ أى بالخروج كما يدل عليه قوله تعالى ﴿ليخرجن﴾ والمراد بهذا الخروج للجهاد كما أخرجه ابن أبى حاتم عن مقاتل * وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما يدل على أن المراد الخروج من الأموال * وأياً ما كان فالجملة جواب لأقسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة عليه وهى حكاية بالمعنى والأصل لنخرجن بصيغة المتكلم مع الغير ، وقيل الأصل لخرجنا إلا أنه أريد حكاية الحال الماضية فعبر بذلك . وتعقب بأن المعتبر زمان الحكم وهو مستقبل ﴿قل﴾ أى ردا عليهم وزجرا لهم عن التفوه بتلك الآيمان وإظهاراً لعدم القبول لكونهم كاذبين فيها ﴿لا تقسموا﴾ على ما ينبنى عنه كلامكم من الطاعة ﴿طاعة معروفة﴾ خبر مبتدأ محذوف أى طاعتكم طاعة ، والجملة تعليل للنهى كأنه قيل لا تقسموا على ما تدعون من الطاعة لأن طاعتكم طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غير واطاعة من القلب لا يجهلها أحد من الناس ، وقيل التقدير المطلوب منكم طاعة معروفة معلومة لا يشك فيها كطاعة الخالص من المؤمنين ، وقيل (طاعة) مبتدأ خبره محذوف أى طاعة معروفة مترسطة على قدر الاستطاعة أمثل وأولى بكم من قسمكم . واختاره الزجاج ، وقيل مرفوع بفعل مقدر أى لتكن طاعة معروفة منكم ، وضعف الكل بأنه مما لا يساعده المقام والآخر بأن فيه حذف الفعل فى غير موضع الحذف *

وقال البقاعى : لا تقدير فى الكلام و(طاعة) مبتدأ خبره (معروفة) وسوغ الابتداء بالذكر أنها أريد بها

الحقيقة فتعم والعموم من المسوغات . ولم تعرف الا بتوهم أن تعريفها للعمد ، والجملة تعليل للنهي أى لا تقسموا فان 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 كائنا من كان » وهذا المعنى على ما قيل 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 جماتها ما تظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالآيمان الفاجرة وما تضررونه من الكفر والنفاق والعزيمة على مخادعة المؤمنين وغيرها من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التي منها نفاقهم ، وفي الإرشاد أن الجملة تعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدارشهم أمرها فيما بين المؤمنين اخباره تعالى بذلك ووعيدهم بالمجازاة ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ كرر الأمر بالقول لابرار كال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهى بطريق الرد والتبكيك ، وفي الثاني أمر بطريق التكليف والتشريع ، وفي تكرر فعل الاطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول ما لا يخفى من الحث على الطاعة وإطلاقها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبية على أنها ليست من الطاعة في شيء .

وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ 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 الامتثال به والحمل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير الكلام المسوق لمعنى من المعاني وصرفه عن سننه المسلوک يذم عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كما هنا ، والفاء لترتيب ما بعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام للامور به اليهم ، 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 حَمَلٌ ﴾ 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 بالتحميل أولا للاشعار بثقل الوحي في نفسه ، وثانيا للاشعار بثقل الأمر عليهم ، وقيل: لعل التعبير بذلك في جانبهم للاشعار بثقله وكون مؤنه باقية في عهدتهم بعد كأنه 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 أو جواب على حد ما في قوله تعالى: (وما بكم من

نعمة فمن الله) كأنه قيل فإن تتولوا فاعلموا أنما 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 يخاف مضرتهم فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليك ما حملت وعليهم ما حملوا بمعنى فما يضررونك شيئا وإنما يضررون أنفسهم على الماضي والغيبية في (تولوا) فصرف الكلام إلى المضارع، والخطاب في تتولوا بحذف إحدى التامين بمعنى فاضررتوه وإنما ضررتهم أنفسكم لتكون المواجهة بالخطاب أبلغ في تبيكتهم، وجعل ذلك جاريا مجرى الالتفات وجعله غيره التفاتا حقيقيا من حيث أنهم جعلوا أولا غيبا حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقل لهم ثم خوطبوا بأن تتولوا استقلالاً من الله تعالى لا من رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا يخفى أن حمل الآية على الخطاب الاستقلالي الغير الداخلى تحت القول أدخل في التبيكت *

وفي الأحكام أنه استدل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالاطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فإن تولوا) الخ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب. 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 دليل أمر الندب فإن المندوب مأمور به وليس مهتدا 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 دعواهم فتدبر *

(وَإِنْ تَطِيعُوهُ) 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 مما هو من باب من الوعد الكريم، وقوله تعالى: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤) اعتراض تذييلى مقرر لما قبله من أن غائلة التولى وفائدة الاطاعة مقصورتان على المخاطبين، وأل أما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاما أوليا أو للعهد أى ما على جنس الرسول كائنا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبايع الموضح لكل ما يحتاج إلى الايضاح أو الواضح فى نفسه على أن المبين من أبان المتعدى بمعنى بان اللازم، وقد علمتم 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 الخطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولى ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنين الثابتين وهو كالا اعتراض بناء على ما سيأتى إن شاء الله تعالى من كون (واقموا الصلاة) عطفاً 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 فأنى للخوف مجال، وإن شئت فاجعله استثناء فاجيء به لنا كيد

ما يفيد الكلام من نفي المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضا فان في العطف المذكور ما استسمعه إن شاء الله تعالى يوم ياتي ، 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 وأجرا عظيما) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الإيمان ، ولهذا كان الأصح عدم الانعزال 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 مسرة المخاطبين حيث أن الآية سبقت لذلك ، وقيل : الخطاب للمقسمين والكلام تميم لقوله تعالى : (وإن تطيعوه تهتدوا) بيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقدر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه : (لعلكم ترحمون) والجار للتبويض وأمر التوسيط على حاله ، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضيا على حقيقته لم يستقم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المؤلف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلا على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضا لأن هؤلاء الاجلاء لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في المقسمين من نال الخلافة انتهى ، وفيه شيء . وامله لا يضر بالغرض 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 أجمل فيه من فنون السعادات الدينية والدنيوية التي هي من آثار الاهتداء ومتضمن لما هو المراد بالطاعة التي ينطبع 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 يعهم وغيرهم من الأمة ولا للمنافقين خاصة بل هو لعامة الكفرة وأن من للتبويض ، وقال في نكتة التوسيط : إنه لاظهار إصالة الإيمان وعراقته في استتباع الآثار والاحكام والايذان 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 عليهم 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 أيضا 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 الانصار رمتهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا فيه فقالوا ترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لانخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منكم) الآية ولا يتأتى معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء أصلا ، وامله لا يقول به ويستغنى عنه بما هو أوضح دلالة ، وعن ابن عباس . ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ واطلقت الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاغاب في الاستعمال الاطلاق الاول فلا تغفل، وإذا كانت من بيانية فالمعنى وعد الله الذين آمنوا الذين هم أتم
 ﴿لَيْسَتْخَلَفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى ليجعلهم خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في ماليكهم 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 ومغاربها في الصحيح «زويت لى الارض فاربيت، مشارقها
 ومغاربها وسيبلغ 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 انجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزلة المفعول فلا حذف .
 وما فى قوله تعالى ﴿كَأَاسْتَخَلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أى
 ليستخلفنهم استخلافاً كأننا كاستخلافه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنوا اسرائيل استخلفهم الله عز وجل فى
 الشام بعد إهلاك الجبابرة وكذا فى مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن
 لم يعودوا اليها أو هم ومن قبلهم من الأمم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى فى الارض بعد إهلاك أعدائهم
 من الكفرة الظالمين •

وقرى (كاستخلف) بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم فى الارض فيستخلفون فيها استخلافاً
 أى مستخافية كائنة كاستخافية الذين من قبلهم ﴿وَأَيَّمَكُنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام
 فيه كالكلام فيه، وتأخيره عنه مع كونه أجل الرغائب الموعودة وأعظمها لما أنه كالآثار للاستخلاف المذكوره
 وقيل : لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها فى الاستمالة أدخل، والتكيز فى
 الأصل جعل الشئ فى مكان ثم استعمل فى لازمه وهو التثبيت والمعنى ليجعان دينهم ثابتاً مقررراً بأن يعلى
 سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانه ويعظم أهله فى نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل فى
 التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والخيل للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث يأسون من
 التجمع لتفريقهم عنه ليذهب من البين ولا تكاد تحدهم أنفسهم بالحيلولة بينهم وبينه ليعود أثراً بعد عين •
 وقيل : المعنى ليجعله مقررراً ثابتاً بحيث يستمرون على العمل بأحكامه ويرجعون اليه فى كل ما يأتون
 وما يذرون، وأصل التمكن جعل الشئ مكاناً لآخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورصانه
 أحكامه وسلامته عن التغيير والتبديل لا بدئانه على تشبيهه بالارض فى الثبات والقرار مع ما فيه من مراعاة
 المناسبة بينه وبين الاستخلاف فى الارض انتهى، وفيه بحث، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح
 للمسارعة إلى بيان كون الموعود من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولأن فى توسيطه بينه وبين وصفه أعنى
 قوله تعالى : ﴿الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ وتأخيره عن الوصف من الاخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى، وفى
 إضافة الدين وهو دين الاسلام اليهم ثم وصفه بارتضائه 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 ليمكنن) ﴿مَنْ بَعْدَ خَوْفِهِمْ﴾ بمقتضى البشرية فى الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿ أَمَّنَا ﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والامن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه أبعد من احتمال التأكيد بوجه من الوجوه بخلافه على الأول .
وأنت تعلم أن الأول أوفق بالمقام والأخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكيد سهل •
﴿ يَمُودُونَنِي ﴾ جوز أن تكون الجملة في موضع نصب على الحال إمامن (الذين) الأول لتقييد الوعد بالثبات على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الايمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف به جوه بما ذكره حالا بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجددى وإما من الضمير العائد عليه في (ايستخلفنهم) أو في (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما لمجرد الثناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدوننى وإما البيان علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يَشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾ حال من الواو في (يعبدوننى) أو من (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف . ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أى شيئاً ما يشرك به أو مفعول مطلق أى شيئاً من الاشراك . ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر .
وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدوننى 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 : يعبدوننى غير خائفين أحداً غيرى ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدوننى لا يشركون) الخ وكأنهما ادعيا أن عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدوننى) الخ استئناف لبيان ما يصلون اليه فى الامن كأنه قيل : يأمنون إلى حيث لا يخافون أحداً غير الله تعالى ولا يخفى ما فى التعبير بضمير المتكلم وحده فى (يعبدوننى . 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 الكاملون فى الفسق والخروج عن حدود الكفر والطغيان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا كجناح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لامن الكفر مقابل الايمان وروى ذلك عن أبى العالية وعلهم 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 مر من الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها فأولئك هم الكاملون فى الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكره أنسب بالمقام من كون المراد به ارتد أو كفر النعمة انتهى . والأولى عندي ما تقدم فانه الظاهر ، وفى الكلام عليه تعظيم لقدر الموعد به من حيث أنه لا يبقى بعد حصوله عذر لمن يرتد ، وقوة مناسبته 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 منكم و عملوا الصالحات) إلى آخر

الآية وكان ضحك ابن مسعود كان استغراباً لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر في ارتضائه لمفهومه معدن سر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. و(من) 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 فكأنه قيل: فما ينبغي للمؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله؟ فقيل: يعبدونني لا يشركون بي شيئاً. وأما في الثانية فالسؤال ناشئ من الجواب المذكور فكأنه قيل: فان لم يفعلوا فماذا؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وجزأؤهم 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 فكان كل منهم خليفة حقاً باستخلاف الله تعالى إياه حسبما وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضرين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلاناً فلا ينافي ذلك عموم الخطاب للجميع، وكوت من بيانية، وكذا لا ينافيه ما وقع في خلافة عثمان. وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الأمن الأمن من أعداء الدين وهم الكفار كما تقدم *

وأقامها بعض أهل السنة دليلاً 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 ووعد سبجانه الحق ولم يقع ذلك إلا في عهد الثلاثة، والإمام المهدي لم يكن موجوداً حين النزول قطعاً بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجوداً إذ ذاك لكن لم يرج الدين المرضى كما هو حقه في زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالاً بزعمهم بما كان في عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين تقية ولم يكن الأمن الكامل حاصلًا أصلاً 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 هو رضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فان حمل لمظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عندهم ثلاثة أفراد، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لإرادتهم من الآية إذ ليسوا بموجودين 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 ومأمعه ويكنى في ذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضى الله تعالى عنه ، ولا ينافى ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهى لا يخص الموجودين ، وكذا لا ينافى عدم حصوله لكل لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بناروى العياشى باسناده عن على 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 الذى قال رسول الله صلى الله عليه وآله فيه « لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى رجل من عترتى اسمه اسمى بلاء الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا » *

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبى جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما وهذا على ما فيه مما ياباه السياق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول . وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لاسيما 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 عاىه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال: أهل البيت همنا وأشار بيده 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 الطنبور انعمة . وقال الملا عبد الله المشهدى في كتابه إظهار الحق لابطال الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة: يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوى وهو الاتيان بواحد خلف آخر أى بعده كما في قوله تعالى في حق بنى اسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض) فقصارى ما ثبت أنهم خلفاء بالمعنى اللغوى وليس النزاع فيه بل هو فى المعنى الاصطلاحى وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله اه *

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 فى قومي) وبما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله : « يا على أنت خليفتى من بعدى » وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لأنه لم يستعمل فى الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادى والمقتدى به فى أمر خير كان أو شر أو متى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق اللزوم فلا يدع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهمه منه أقوى لأنه مقرون حيث وقع فى الكتاب العزيز بلفظ فى 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 المناقش فيه بل ذلك مع ملاحظة اسناده إلى الله تعالى ، وإذا أسند الاستخلاف اللغوى إلى الله عز وجل فقد صار استخلافا شرعيا ، وقد يستفى فى هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اتيان بنى اسرائيل بمكان آل فرعون والعمالقة وجعلهم متصرفين فى أرض مصر والشام هل كان حقا أولا ولا أظنهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به فى الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قبل فى هذا المقام ه

والذي أميل إليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضى الله تعالى عنهم عما رماه الشيعة به من الظلم والجور والتصرف في الأرض بغير الحق لظهور تمكين الدين والأمن التام من أعدائه في زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقباه العذاب الشديد . وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمنته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين يدهم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم ، وهى ثبت بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفيننا به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالايان 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 الأمير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضى بسوقه خلاف ما عليه الشيعة ففى نهج البلاغة ان عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لما استشار الأمير 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 موعود من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ولينصرونهم الذى ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم فى الاسلام مكان النظام من الخرز فان انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالاسلام عزيزون بالاجتماع فكن قطبا واستدر الرعى بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فانك إن شخصت من هذه الأرض تنقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون مائدع وراك من العورات أهم اليك مما بين يديك وكان قد آن للاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولون هذا أصل العرب فاذا قطعتموه استرحتم فيكون ذلك أشد لكلهم عليك وطمعهم فيك فأما ما ذكرت من عددهم فإنا لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة اه فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك ۞

(وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ) جوز أن يكون عطفها على (أطيعوا الله) داخل معه فى حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فانه وعد على الأمور به وبعضه من تتمته . وفى الكشف ليس بعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه والفاصل يؤكد المعايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر باطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد ، وأكيد 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 بالمرتبة هى فيه وهى الجمل الواقعة فى حيز القول بقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ۝٥٦) كما علق الاهتداء بالاطاعة فى قوله تعالى (وإن تطيعوه تمتدوا) والانصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم : إنه مما لا يليق بجزالة النظم الكريم ۞

وجوز أن يكون عطفها على (يعبدوننى) وفيه تخصيص بعد التعميم، وكان الظاهر أن يقال يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ويقومون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعلمهم برحموني ، لكن عدل عن ذلك إلى ما ذكر التفاتا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطاب فى (منكم) . وتنبأ بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الانشاء على الاخبار لا يناسب ذلك ؛ وكون الجملة السابقة حالا أو

استثنافاً بيانياً ، والذي اختاره كونه عطفاً على مقدر ينسحب عليه الكلام ويستدعيه النظام فانه سبحانه لما ذكر (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) فهم النهى عن الكفر فبدأه قيل : فلا تكفروا وأقيموا الصلاة الخ .

وجوز أن يكون انفعال المقدر من مجموع ما تقدم من قوله تعالى (قل أطيعوا الله) الخ ، حيث أنه يوجب الأمر بالآيات والعمل الصالح فكأنه قيل فامنوا واعملوا الصالحات وأقيموا الخ ، وجوز في (أطيعوا) أن يكون أمراً بطاعته صلى الله عليه وسلم بجميع الأحكام الشرعية المنتظمة للآداب المرضية وأن يكون أمراً بالاطاعة فيما عدا الأمرين السابقين فيكون ذكره لتكميلهما كأنه قيل : وأطيعوا الرسول في سائر ما يأمركم به ، وقوله تعالى (لعلمكم) الخ متعلق بالأوامر الثلاثة ، وجعل على الأول متعلقاً بالآخر ، وقوله تعالى (لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا) الخ بيان لما لا الكفرة في الدنيا والآخرة بعد بيان تناهيهم في الفسق وفوز أضدادهم بالرحمة المطلقة المستتعبة لسعادة الدارين ، وفي ذلك أيضاً رفع استبعاد تحقق الوعد السابق مع كثرة عدد الكفرة وعدمم والخطاب لكل من يتأتى منه الحساب نظير ما في قوله تعالى (ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) •

وجوز أن يكون للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التعريض بمن صدر منه ذلك كقوله : إياك أعني فاسمى بإجاره • أو الإشارة إلى أن الحساب المذكور باغ في القبح والمخزورية إلى حيث ينهى من يمتنع صدوره عنه فكيف بمن يمكن ذلك منه كما قيل في قوله تعالى (فلا تكونن من المشركين) فقول أبي حيان : إن جعل الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم ليس بجيد لأن مثل هذا الحساب لا يتصور وقوعه منه عليه الصلاة والسلام ليس بجيد لما فيه من الغفلة عما ذكر ، ومحل الموصول نصب على أنه مفعول أول للحسبان وقوله تعالى (معجزين)

ثانيهما وقوله تعالى (في الأرض) ظرف لمعجزين لكن لا لفائدة كون الإعجاز المقصود بالنفي فيها لاني غيرها فان ذلك غنى عن البيان بل لفائدة شمول عدم الإعجاز لجميع أجزائها أي لا تحسبنهم معجزين الله تعالى عن ادراكهم واهلاكهم في قطر من أقطار الأرض بما رحبت وإن هربوا منها كل مهرب . وقرأ حمزة . وابن عامر (يحسبن) بالياء آخر الحروف على أن الفاعل كل أحد كما أنه قيل لا يحسبن حاسب الكافرين معجزين له عز وجل في الأرض أو ضميره صلى الله عليه وسلم لتقدم ذكره عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (وأطيعوا الرسول) واليه ذهب أبو علي وزعم أبي حيان أنه ليس بجيد لما تقدم ليس بجيد لما تقدم أو ضمير الكافر أي لا يحسبن الكافر الذين كفروا معجزين ، ونقل ذلك عن علي بن سليمان أو الموصول والمفعول الأول محذوف كأنه قيل : لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض ، وذكر أن الأصل على هذا لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الأول وكان الذي سوغ ذلك أن الفاعل والمفعولين لما كانت كالشيء الواحد اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث ، وتعقبه في البحر بأن هذا الضمير ليس من الضمائر التي يفسرها ما بعدها فلا يجوز كون الأصل (لا يحسبنهم الذين) الخ كما لا يجوز ظنه زيد قائماً ، وقال الكوفيون (معجزين) المفعول الأول (في الأرض) المفعول الثاني ، والمعنى لا يحسبن الذين كفروا أحداً يعجز الله تعالى في الأرض حتى يطمعوا في مثل ذلك ، قال الزمخشري : وهذا معنى قوى جيد ، وتعقب بأنه بمنزل عن المطابقة لمقتضى المقام ضرورة أن مصب الفائدة هو المفعول الثاني ولا فائدة في بيان كون المعجزين في الأرض . ورد بأنه وإن كان

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 تخريجاتها 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 والجسارة على الطعن فى متواتر من 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 ﴿ وَمَا أَوْهَمُ النَّارُ ﴾ عطف على جملة النهى بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهى عن الحساب تحقيق نفي الحساب كأنه قيل الذين كفروا بمعجزين وما أوهم النار وجوز أن يكون عطف على مقدر لأن الأول وعيد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون فى الدنيا بالاستئصال ومنخزون فى الآخرة بعذاب النار ، وعن صاحب النظم تقديره بل هم مقذور عليهم ومحاسبون وما أوهم النار قال فى الكشف : وجعله حالا على معنى لا ينبغى الحساب لمن أواه النار كأنه قيل أنى للكافر هذا الحساب وقد أعد له النار ، والعدول إلى (وما أوهم النار) للمبالغة 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 تخريجات قراءة (يحسب) بياء الغيبة * وتعقب فى البحر تأويل جملة النهى لتصحيح العطف عليها بقوله : الصحيح أنه يجوز عطف الجمل على اختلافها بعضا على بعض وإن لم تتحد فى النوعية وهو مذهب سيديويه ، والمأوى اسم مكان ، وجوز فيه المصدرية والأول أظهر ، وقوله تعالى ﴿ وَلبئس المصير ﴾ جواب لقسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف أى وبالله (لبئس المصير) هى أى النار ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وفى إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصير لهم اثر نفي فوتهم بالهرب فى الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراه فله تعالى در شأن التنزيل * ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ رجوع عند الاكثرين إلى بيان تنمة الأحكام السابقة بعد تمهيد ما يوجب الامتثال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفى الأحكام اللاحقة من التمثيلات والترغيب والترهيب والوعيد والوعيد ، وفى التحقيق ويحتمل أن يقال : انه مما 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 تغليبا ، واعتراض الأول بان الآية نزلت بسبب النساء ، فقد روى أن أسماء بنت أبى مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لها فى وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت : إن خدمنا وغلماننا يدخلون علينا فى حال نكرها فنزلت ، وقد ذكر فى الاتقان أن دخول سبب النزول فى الحكم قطعى * وأجيب بانه ما المانع من أن يعلم الحكم فى السبب بطريق الدلالة والقياس الجلى ويكون ذلك فى حكم الدخول ، ونقل عن السبكي أنه ظنى فيجوز إخراجهم ، وتمام 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 نهي 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 أبي حاتم عن السدى أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يهجمونهم أن يوافقوا نساءهم في هذه الساعات فيغتسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فامرهم الله تعالى أن يأمرؤا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) ويعلم منه أن الأمر في قوله سبحانه (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم) وإن كان في الظاهر للملوكين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكأنهم أمرؤا أن يأمرؤا المذكورين بالاستئذان وبهذا 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 للتأديب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتى تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين ملكت أيمانكم) في العبيد والاماء الكبار والصغار، وعن ابن عمر: ومجاهد أنه خاص بالذكر كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبي جعفر. وأبي 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 بالمراهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالأحرار ويشعر به المقابلة أيضا • وفي البحر هو عام في الأطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكفى عن الفصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلائله، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد باغ، 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 تقربوا 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 فيبنى الحكم عليه للتيقن به غير أن الاناث نشوئن 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 فيهما 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 فأجازه، 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 لاتعلق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح* ولعل عدم إجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أولا إنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ما سأله عن الاحتلام والسن. ومما تفرد به الشافعي رضي الله تعالى عنه على ما قيل جعل الانبات 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 فاستبقاني 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 الألفاظ ففي بعض رواية أن النبي ﷺ أمر بقتل من جرت عليه المواسي، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوي فان الانبات يدل على القوة البدنية، وانتصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال: هل اخضر إزاره فإنه يدل على أن ذلك كان كالأمر المتفق عليه فيما بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطمال الكفار، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه ه ومن الغريب ما روى عن قوم من الساف 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 يقتص له ويقتص منه ه وعن ابن سيرين عن أنس قال: أتى أبو بكر رضي الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنتقص أملة فخلى عنه، وبهذا المذهب اخذ الفرزدق في قوله يمدح يزيد بن المهلب:

ما زال مذ عقدت يده إزاره وسما فادرك خمسة الأشبار
يدني كتائب من كتائب تلقى بالطعن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الانسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك. ولعل الاخبار السابقة لا تصح. وما نقل عن الفرزدق لا يتعين 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 بلغة دون أخرى، وعن بعضهم عد حلما بالفتح مصدرا لذلك أيضا، وفي الصحاح الحلم بالضم ما يراه النائم تقول منه: حلم بالفتح واحتمل وتقول حلمت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالباء وبنفسه قال:

فخامتها وبنور فيدة دونها لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الأناة تقول منه: حلم الرجل بالضم إذا صار حلما، وفي القاموس الحلم بالضم وبضمين الرؤيا جمعه أحلام ثم قال: وحلم به وعنه رأى له رؤيا أوراها في النوم والحلم بالضم والاحتلام الجماع في النوم

والاسم الحلم كمنق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن ما نحن فيه بمعنى الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر ه

وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسمى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن هيجان الغضب وفي النفس منه شئ (ثَلَاثَ مَرَّاتٍ) أى ثلاث أوقات في اليوم والليلة، والتعبير عنها بالمرات للايدان بأن مدار طلب الاستئذان مقارنة تلك الاوقات لمرور المستأذنين بالمخاطبين لأنفسها فنصب (ثلاث مرات) على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكره تعالى : (من قبل صلاة الفجر) 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 أحدهما من قبل الخ وهو أيضا يدل 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) الخ 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 ويستحي من الاطلاع عليه في تلك الحالة ولو مستور العورة (وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ) أى وحين تخلعون ثيابكم التي تلبسونها في النهار وتحطونها عنكم (من الظهيرة) بيان للحين ، والظهيرة كما قال الراغب وقت الظهر، وفي القاموس هي حد اتصاف النهار أو إنما ذلك في القيظ ه

وجوز أن تكون (من) أجلية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة، وفسر 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 ينبيء عنه إيراد الحين مضافاً إلى فعل حادث متقضى ووقوعها في النهار الذى هو مثنة لكثرة ورود الصدور 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 والالتحاف بثياب النوم وكثيراً ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيره لمن لا يغتسل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم بما ذكر في حيز بيان حكمة مشروعية الاستئذان في الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبليّة والبعديّة المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق في الوقت الممتد المتخالف بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرفا ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالاً عادياً بالصلايتين المذكورتين وعدم التعرض للأمر بالاستئذان في الباقي

(١) بفتح القاف وتسكينها غير جائز إلا في الضرورة اه شهاب اه منه

من الوقت الممتد إما لانفهامه بعد الأمر بالاستئذان في الأوقات المذكورة من باب الأولى ، وإما لندرة الوارد فيه جداً كما قيل ، وقيل إن ذلك لجريان 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﴾ خبر مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه ﴿لَكُمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى هن ثلاث عورات كائنة لكم ، والعورة الخلل ومنه عور الفارس و عور المـكان إذا اختل حاله والأعور المختل العين ، وعورة الانسان سوائه وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق في ظهورها من العار أى المذمة ، وضميرهن المحذوف للأوقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هى ثلاث أوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هى أوقات ثلاث عورات أولاً حذف فيه ، وإطلاق العورات على الأوقات المذكورة المشتملة عليها للمبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان في تلك الأوقات *

وقرأ أبو بكر . وحمزة . والكسائي (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلاً من الأوقات المذكورة ، وكونه منصوباً باضمار أعنى . وقرأ الأعمش (عورات) بفتح الواو وهى لغة هذيل بن مدركة . وبنى تميم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ﴾ أى على الذين ملكت أيمانكم والذين لم يباغوا الحلم منكم ﴿جُنَاحٌ﴾ أى فى الدخول بغير استئذان ﴿بَعْدَهُنَّ﴾ أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهى الأوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وإيرادها بعنوان البعدية مع أن كل وقت من تلك الأوقات قبل كل عورة من العورات كما انها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذى هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنماتصور 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 والقبلية ، ومقتضى ما قدمنا ثبوت الحرج فى ذلك فيكون كالمستثنى مما ذكره

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لئفى أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهراً فيما تقدم بالاستئذان فى العورات الثلاث هم المماليك والمراهقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون فى الحقيقة فيما مر كان الظاهر ههنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتصر عليه ، ولعل اختيار ما فى النظم الجليل لرعاية المبالغة فى الإذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفي الجناح عن المأمورين به فيها ظاهراً وحقيقة *

والظاهر أن المراد بالجناح الأثم الشرعى ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل المماليك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان فى تلك العورات مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى وثبوته للمماليك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور فى حقهم الأثم الشرعى • وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حينئذ لتركهم 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 بالجنح الاثم العرفي الذي مرجه ترك الاولى والاخلاق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للمكلف وغير المكلف مما لا كلام فيه فكان المعنى ليس عليكم ايها المؤمنون جنح في دخولهم عليكم بعدن اترككم تعليمهم وتمكينكم ايهم منه المفضى إلى الوقوف على ما تأبى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جنح في ذلك لا خلاصهم بالادب المفضى إلى الوقوف على ما تكره ذوق الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعلون منه. ولا يأتى ذلك تقدم الأمر السابق ولا ما فى 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 تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلبوا على أهلها) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث وذلك على خلافه . ومن ذهب اليه قال : إنها فى الصبيان ومالك المدخول عليه وآية الاستئذان فى الاحرار البالغين ومالك الغير فى حكمهم فلا منافاة ايتزم النسخ . ثم اعلم أن نفي الجنح بعدن على من ذكر ليس على عمومه فانه متى تحقق أو ظن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع الممالك والمراهقين من الاحرار عليها كان كشف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجته أو أمته إلى غير ذلك لا يندبى الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك فى احدى العورات الثلاث أو فى غيرها والأمر بالاستئذان فيها ونفى الجنح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت فى الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضى الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه غيرها . هذا وفى الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعة اختياره وعليه اقتصر أبو البقاء وهو أن التقدير ليس عليكم ولا عليهم جنح بعد استئذانهم فيمن فحذف الفاعل وحرف الجر فبقى بعد استئذانهم ثم حذف المصدر فصار بعدن ، وعليه نقل مؤنة الكلام فى الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا . والجمهور على ما سمعت أولا فى معناها ، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين فى ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها ، وفى الكشف أنها إذا رفع (ثلاث) كانت فى محل رفع على الوصف والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقررا للاستئذان فى تلك الاحوال خاصة ، وقال فى ذلك صاحب التقریب : إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود فى نفسه فاذا وصف به (ثلاث عورات) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كان التقدير ليستأذنكم هؤلاء فى ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان . ويدفعه وجوه استفادة من علم المعانى أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو منتف إذ لم يعلم الامن هذا . والثانى جعل الحكم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود . والثالث أن الأمر بالاستئذان فى المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها ولم توصف فيضيع الوصف . وأما إذا وصف المرفوع فيزول الدوافع لأنه 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 تحتهمما والاوّل هو الوجه . فان قيل : هو مشترك الا لزام قيل : قد تقدم فى قوله تعالى (ليستأذنكم) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من أجزاءه كما هى كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود فى نفسه بل قيل هو فى نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي : إن المقصود الاوّل الاستئذان فى الاوقات مخصوصة ورفع الحرج فى غيرها

تابع له لقول المحدث رضى الله تعالى عنه 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 أى بالكلام الدال على رفع الحرج أعني (ليس عليكم) الخ على رفع (ثلاث) مؤكدا للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استثناء وأما إذا جعل وصفا فيفوت هذا المعنى وهذا أيضا من الدوافع انتهى فتأمل ولا تغفل.

وقوله تعالى ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص فى ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة. وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا فى الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بانها عورات. وقوله عز وجل ﴿بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ جوز أن يكون مبتدأ وخبرا ومتعلق الجار كون خاص حذف لدلالة ما قبله عليه أى بعضكم طائف على بعض، وجوز أن يكون معمولا لفعل محذوف أى يطوف بعضكم على بعض، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون)، وتعقبه فى 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 أيضا إن قدر الضمير ضمير غيبة لتقديرهم لأنه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أنتم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيرفعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنتم طوافون يدل على أنهم طائفون فيتعارضان، وقيل: يقدر أنتم طوافون ويراد بأنتم المخاطبون والغيب من الممالك والصيدان وهو كما ترى، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التى قبلها وكونها مبينة مؤكدة، ولا يخفى عليك ماتضمنته من جبر قلوب الممالك بجهلهم بعضا من المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية. وقرأ ابن أبي عملة (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم ﴿كَذَلِكَ﴾ إشارة إلى مصدر الفعل الذى بعد على مامر تفصيله فى تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفى غيره أيضا أى مثل ذلك التبيين ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على ما فيه نفعتكم وصلاحكم أى ينزلها مبينة واضحة الدلالة لأنه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة، وقيل: يبين علل الاحكام. وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا.

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ مبالغ فى العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ ٥٨﴾ فى جميع أفاعيله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشا ومعادا.

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ لما بين سبحانه آتفا حكم الاطمال من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان فى غير الاوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يترهم أنهم وإن كانوا اجانب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام فى (الاطمال) للعمد إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسما للمالك أى إذا بلغ الاطفال الاحرار الاجانب ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ إذا أرادوا الدخول عليكم ﴿كَأَسْتَأْذِنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أى الذين ذكروا من قبلهم فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلبوا على أهلها) وجوز أن تكون القبلية باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر فى النظم الجليل بقريظة ذكر البلوغ وحكم الطفولية أى الذين بلغوا من قبلهم. وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر.

وتعقب بأن المراد بالتشبيه بيان كيفية استئذان هؤلاء. وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيهه باستئذان المعهودين عند السامع، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء، مما لا يخطر ببال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المعهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم، فالمنى فليستأذنوا استئذاناً كأننا مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنوا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبما فصل فيما سلف، وكون المراد بالاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد، وقال بعض الاجلة: 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) أي من أولادكم وأقربائكم.

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبيرة. وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه قال: يستأذن الرجل على أمه فأنما نزلت (وإذا بلغ الاطعمال منكم الحلم) في ذلك. وأخرج سعيد بن منصور. والبخاري في الأدب. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما استأذن على أختي؟ قال: نعم قلت: إنها في حجرى وأنا أنفق عليها وإنها معى في البيت أأستأذن عليها؟ قال: نعم إن الله تعالى يقول (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم) الآية فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم) فالأذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين، وروى عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال: آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الأذن وإني لأمرجارتي يعني زوجته أن تستأذن على، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنوا على آباءكم وأمهاتكم وأخواتكم، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبيرة روى عنه يقولون: هي منسوخة لا والله ما هي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها، وعن الشعبي ليست منسوخة فقليل له: إن الناس لا يعملون بها فقال: الله تعالى المستعان، وقيل: ذلك مخصص بعدم الرضا وعدم باب يفاق كما كان في العصر الأول (كذلك يبين الله لكم آياته والله عليم حكيم ٥٩) الكلام فيه كالذي سبق، والتكرير للتأكيد والمبالغة في طلب الاستئذان، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو مما يقوى أمر التأكيد والمبالغة (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ) أي العجائز وهو جمع قاعد كخائض وطامت فلا يؤنث لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التاء فيه تالمذكورة أو هو شاذ، قال ابن السكيت: امرأة قاعد قعدت عن الحيض، وقال ابن قتبية: سميت العجائز قواعد لأنهن يكثرن القعود لكبر سنهن، وقال ابن ربيعة: لقعودهن عن الاستمتاع حيث أبسن ولم يبق لهن طمع في الأزواج فقوله تعالى: (اللاتى لا يرجون نكاحاً) أي لا يطمعن فيه لكبرهن صفة كاشفة (فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن) أي الثياب الظاهرة التي لا يفضى وضعها لكشف العورة كالجلباب والرداء والقناع الذي فوق الخمار.

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال: في مصحف أبي بن كعب. ومصحف ابن مسعود (فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبهن) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود. وابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهما كانا يقرآن كذلك، ولعله لذلك اقتصر بعض في تفسير الثياب على الجلباب، والجملة خبر (القواعد) والفاء إما لأن اللام في القواعد موصولة بمعنى اللاتى وإما لأنها موصوفة بالموصول. وقوله

تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى من قولهم: سفينة بارح لا غطاء عليها، والبرج سعة العين بحيث يرى بياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شئ، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تكشف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها، 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، ففي القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية لسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما في لفظ التبرج من الأشعار، والتكثير لإفادة الشياخ وأن زينة ما وإن دقت داخله في الحكم أى غير مظاهرات زينة مما أمر باخفائه في قوله تعالى (ولا يبدن زينتهن) * ﴿وَأَنْ يَسْتَغْفِنَ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواب ﴿خَيْرٌ لَّهِنَّ﴾ من الوضع أبعد من التهمة ولكل ساقطة لا قطة، وذكر ابن المنير الآية معنى استخسنه الطيبي فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب على لا حب لا يهتدى بمناره * أى لا منار فيه فيهدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لهن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استغفمن عن وضع الثياب خير لهن فما ظنك بذوات الزينة من الشواب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستغفاف إيذانا بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ فى سماع جميع ما يسمع فيسمع بما يجرى بينهن وبين الرجال من المقالوة ﴿عَلِيمٌ 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 يتخرجون من مؤاكلة الأصحاء حذرا من استقذارهم إياهم وخوفا من تأذيتهم بأفدالهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطلب الطعام فإذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم أو إلى بعض من سماهم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتخرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غيره ولعل أهله كارهون لذلك. وكذا كانوا يتخرجون 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 هـ

وكان غير هؤلاء أيضا يتخرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فعن عكرمة كانت الأنصار فى أنفسها قرازة فكانت لا تأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشئ من الطعام فيتخرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والخرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بهضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشئ ثم أطلق على الضيق وعلى الأثم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء خرج فى أكلهم مع الأصحاء، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك مما لا يخفى، و (على) على معانها 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 المزاولة على الطعام والمريض لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تجتنب الأكل مع أهل هذه الأعذار 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 ليس فى مؤاكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لاجابة إلى أن يقدر محذوف بعد قوله تعالى (حرج) حسبما أشير إليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة (وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ) حرج (أَنْ تَأْكُلُوا) أنتم وهم معكم (مِنْ بُيُوتِكُمْ) الخ ، والى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الاسلام ثم قال : وتعميم الخطاب للطوائف المذكورة أيضا يأباه 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 الجبائي وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنهى عن أهل العذر هو الحرج فى القعود عن الجهاد وغيره مما رخص لهم فيه والحرج المنهى عن بعدهم الحرج فى الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشاف : والكلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين فى أن كلا منفى عنه الحرج ، ومثاله أن يستفتى مسافر عن الإفطار فى رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك يا حاج أن تقدم الحلق على النحر وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غرابة لبعده 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 الافتاء والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء فى تصور ما كافى فى الجامعة كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملاءمته لما بعده قد عرفت وجهها ، وأما ملاءمته لما قبله فغير لازمة إذ لم يعطف عليه ، وربما يقال فى وجه ذكر نفى الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه مما 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 للمالك 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 عمى أن يدفع بالتأمل ، وإنما لم يندكر الحرج فى قوله تعالى (ولا على أنفسكم) بان يقال : ولا على أنفسكم حرجا كتفاء بذكره فيما سر والآخر محل الحذف ، ولم يكتف بحرج واحد بان يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفعالتوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخر للإشارة إلى مغايرته للمذكور ولا تقدر فى دلالة عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى (على أنفسكم) كما فى الكشاف عليكم وعلى من فى مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما فى الكشف إشارة إلى فائدة اقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الزاهبين إلى بيوت القرابات ومن في مثل حالهم وهم الأصدقاء 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 ومجازه ظاهراً ، وكان منشأه 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
لذواتهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعذار في الأكل منها فإنه لا يكونهم مع المخاطبين وذوهابهم بهم إليها ،
والتعرض لنفى الحرج عنهم في أكلهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لاظهار التسوية بينه وبين قرآنه
كما في قوله تعالى (يكلم الناس في المهد وكهلاً) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت
أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذكر جمع أنها داخلة 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 آباءكم أو بيوت أمهاتكم) وقرأ حمزة بكسر الهمزة
والميم ، واليكسائي . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم (أو بيوت أخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت
أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه) أى أو ما تحت
أيديكم وتصرفكم من بستان أو ماشية وكالة أو حفظاً وهو الذى يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه
غير واحد أنه قال : ذلك وكيل الرجل وقيمته فى 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 مفاتيح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولى اليتيم الذى
له التصرف بماله فإنه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفاتيح 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 ملكتم
مفاتيحه العبيد فالعطف على ما بعد (بيوت) والتقدير أو بيوت الذين ملكتم مفاتيحهم . وكان ملك المفاتيح
لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف مما يتوصل إليه بالمفتاح أولاً ومثله كثير ، وهو ترشيح لجرى
العبيد مجرى الجهاد من الأموال المشعر به استعمال ما فيهم ، ولا يخفى عليك بعد هذا القول وأنه يندرج
بيوت العبيد فى قوله تعالى (بيوتكم) لأن العبد لملك له ، وإرادة المعتوقين منهم بقرينة (ملكتم) بلفظ الماضى
مما لا ينبغي أن يلتفت إليه . وقرأ ابن جبير (ملكتم) بضم الميم وكسر اللام مشددة (ومفاتيحه) بياء بعد

الناء جمع مفتاح . وقرأ قتادة . 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 مفتاح مفاتيح (أَوْ صَدِيقُكُمْ) 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 الاشارة 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 مانلت حتى الخلافة وأعوزني صديق لأحتشم منه، وقيل : إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الاثنية . ورفع الحرج في الأكل من بيت الصديق لأنه أرضى بالتبسط وأسر به من كثير من ذوى القرابة ، روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنميين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والأمهات فقالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) . وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأانس والثقة والانبساط ورفع الحشمة بمنزلة النفس والآب 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 وإذا حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلا من تحت سريره فيها الخبيص وأطايب الأطمعة وهم مكبون عليها يأكلون فتملت أسارير وجهه 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 فاذا حضر مولاها فاخبرته أعتقها سرورا بذلك ، وهذا شيء قد كان إذا الناس ناس والزمان زمان * وأما اليوم فقد طوى فيما أعلم بساطه واضمحل الأمر لله تعالى فسطاظه وعفت آثاره وأفلت أثماره وصار الصديق اسما للعدو الذى يخفى عداوته وينتظر لك حرب الزمان وغارته فآه ثم آه ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقه بد

ثم إن نقي الحرج في الأكل المذكور مشروط بما إذا علم الأكل رضا صاحب المال باذن صريح أو قرينة ، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الأكل من مال الاجنبي 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 تجرد 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 يحلبن 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 فغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى .

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولاً ، واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لا قطع بسرقة مال المحارم مطلقاً لافرق في ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنه فلا يكون ما لهم محرراً ومجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كاف في الشبهة المدروسة للحد ، ومبحث فيه بأن درء الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضاً أنه يستلزم أن لا تقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقة مال صديقه انقلب عدواً ، وتعقب بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعاً لحركة الدال حكى ذلك حميد الخزاز (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً) أي مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو في الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافاً للفراء ، ودل عليه هنا لمقابلته بقوله تعالى : (أو أشتاتاً) فانه عطف عليه داخل في حكمه وهو جمع شت على أنه صفة كالحق يقال : أمر شت 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 قبله ، وقد نزلت على ماروي عن ابن عباس . والضحاك . وقناة في بني ليث بن عمرو بن كنانة تخرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لا يأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفاً يأكل معه فان لم يجد من يؤا كله لم يأكل شيئاً وربما قعد 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 أحداً أكل ، قيل : وهذا التخرج سنة موروثه من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتمسى له أكيلاً فاني لست آكله وحدي

وفي الحديث «شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفته» وهذا الذم لا اعتياده بخلا بالقرى ونفى الجناح عن وقوعه أحياناً بياناً لأنه لا إثم فيه ولا يذم به شرعاً كما ذمته الجاهلية فلا حاجة إلى القول بان الوعيد في الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالأكل وحده فانه يقتضي أن كلامها على الانفراد غير منهي عنه وليس كذلك ، والقول بانهم أهل لسان لا يخفى عليهم مثله ولكن لمجيء الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطاً لاوجه له لأن هؤلاء المتخرجين لم يتمسكوا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أو توهم لا عبرة به ، ولا شك أن اجتماع الأيدي على الطعام سنة فتركه بغير داع مذمة 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 : إني لا تخرج أن آكل معك وأنا غني وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبي : كانوا إذا اجتمعوا لياكلوا طعاماً عزلوا اللاعمى ونحوه طعاماً على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب . وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفاً أن يزيد أحدهم على الآخر في الأكل أو أن يحصل من الاجتماع ما ينفر أو يؤذي فنزلت لنفي وجوب ذلك ، وأياماً كان فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقيل : الآية من تنمة ما قبلها على معنى أنها وقعت جراباً لسؤال نشأ منه كأن سائلاً يقول : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فاجيب بقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً) أى مجتمعين مع أهل تلك البيوت في الأكل أو أشتاتا أى متفرقين بان يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت وما ألفت نفى الحرج فيما اتسعت دائرته ونفى الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنسكات لا يجب اطرادها كذا قيل فتدبر .

(فَإِذَا دَخَلْتُمْ) شروع في بيان الأدب الذى ينبغى رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه (بِوُتَا) أى من البيوت المذكورة كما يؤذن به الفاء (فَسَلُّوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) أى على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى في شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجماعة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضهم على بعض نظير قوله تعالى : (فاقتلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالأنفس لتزليلهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفى الانتصاف فى التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر الذى اقتضى إباحة الأكل من تلك البيوت المعدودة وأن ذلك إنما كان لأنها بالنسبة إلى الداخل كبيت نفسه للقراية 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 كأنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال فى الآية : هو المسجد إذا دخاته 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 من له أن يقول : السلام عليكم تحية من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحداً فليقل السلام علينا من ربنا وروى هذا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد 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 : أمم من أسماؤه عز وجل وقد مر الكلام فى ذلك على اتهم وجه فتذكره .

(تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) أى ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لتحية ، وجوز أن يتعلق بتحية فإنها طلب الحياة وهى من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حياك الله تعالى أى أعطاك سبحانه الحياة ثم عمم لكل دعاء ، وانتصابها على المصدرية لسألوا على طريق تعدت جلوساً فكانه قيل فسألوا 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) تطيب بها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر فى سلامه ، وعن بعض السلف زيادته 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 بيوتاً فسألوا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد فى الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله .

(كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) تكرير لمزيد التأكيد ، وفى ذلك تفخيم فخيم الاحكام المختمة به (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦١) ما فى تضاعيفها من الشرائع والاحكام وتعملون بموجبها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفي تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تذييل الأولين بما يوجهها من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الاجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وأنزلنا فيها آيات بينات) وختمها 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 ملاك ذلك كله والمنتفع بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه كالميت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون اشارته ﷺ ولهذه الدقيقة اورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردي 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 أواخر الاحكام السابقة تقريراً لها وتأكيداً لوجوب مراعاتها وتكميلاً لها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الايمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبراً للمبتدأ مع تضمنه له قطعاً تقريراً لما قبله وتمهيداً لما بعده وإيداناً بأنه حقيق بأن يجعل قريناً للايمان المذكور منتظماً في سلكه فتقوله تعالى ﴿ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ الخ معطوف على (آمنوا) داخل معه في حيز الصلة وبذلك يصح الحمل ، والحصر باعتبار الكمال أي إنما الكاملون في الايمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم واطاعوا في جميع الاحكام التي من جملتها ما فصل من قبل من الاحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة في الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الاتفاق كما إذا كانوا معه عليه الصلاة والسلام على أمر مهم 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 : وابن سلام : هو كل صلاة فيها خطبة كالجمعة والعيدين والاستسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعيدين ، ولا يخفى أن الاولى 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 اليماني (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 والاقتصار على الاستئذان لانه الذي يتم من قبلهم وهو المعتبر في كمال الايمان لا الاذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره في ذلك لما أنه كالمصداق لصحته والمميز للدخول عن المناق فان ديدنه التسلل للفرار، ولتعظيم ما في الذهاب بغير إذنه عليه الصلاة والسلام من الجنابة وللتفنيه 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 انهما متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم انه كالمصداق لصحة الايمانين وكذلك من اسم الاشارة لدلالته على أن استئصال الايمانين لذلك ﴿ فَأَذَانُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ بيان لما هو وظيفته صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا الباب اثر بيان ماهو وظيفته المؤمنين ، والهاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها أي بعد ما تحقق أن الكاملين في الايمان هم المستأذنون فاذا استأذنونك ﴿ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ ﴾ أي لبعض أمرهم المهم وخطبهم الملم

(فَأَذِنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ) تفويض للامر إلى رأيه صلى الله عليه وسلم ، واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الاصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء ، وقال أبو عبد الله الجبائي : بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوله ، وقد نقل عن الامام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباؤون . والمجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الآمدي : والمختار الجواز دون الوقوع ، وقد أطال الكلام في هذا المقام فليراجع . والذي أميل اليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم ترويا لا تشهيا ويكون التفويض حينئذ كالامر بالاجتهاد ، والأليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله صلى الله عليه وسلم أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصلحة . وذكر بعض الفضلاء أنه لا خلاف 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 رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ما فيه (وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ) فان الاستئذان وإن كان لعذر قوى لا يخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للبادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا الاذن . 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 لآي أمر مهما كان أو غير مهم ومع ذلك عاق الاذن بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة . وفي أحكام القرآن للجلال السيوطي 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 : لا خلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعو إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقليل يلزمه الاستئذان سواء كان امامه الأمير أم غيره أخذ من الآية وروى ذلك عن مكحول . والزهرى (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاتفات لابرار مزيد الاعتناء بشأنه أي لا تقبسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام اياكم على دعاء بعضهم بعضا في حال من الأحوال وأمر من الأمور التي من جملتها المساهلة فيه والرجوع عن مجالسه 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 بغير استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ مما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى عن الشعبي . وتعقبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه يأباه (بينكم) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عز وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فربما أجابه وربما رده فإن دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل فتعرضوا لدعائه لكم بامثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تتعرضوا لدعائه عليكم بصد ذلك *
ولا يخفى وجه تقرير الجملة لما قبلها على هذين القولين ، لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بانه قد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سأل الله تعالى في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنعاه ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعقب بانه كيف يرد وقد قال الله تعالى : (ادعوني استجب لكم) وفي الحديث « إن الله تعالى لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الامام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير مما طلب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالى عليه وسلم عوضا من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزوال 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 لا عدم استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتام الكلام في هذا المقام بطب من محله *
وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضكم بعضا باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بلقبه المعظم مثل يانبي الله ويارسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت *
أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون :
يا محمد يا أبا القاسم فهام الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه (لا تجعلوا) الآية اعظاما لنبيه **ﷺ** فقالوا :
يانبي الله يارسول الله ، وروى نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبير . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن

للسيوطي أن في هذا النهي تحريم ندائه **ﷺ** باسمه *
والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسي 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 بما قبلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان ينبغي أن يكون بقولهم : يارسول الله انا 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 بما قبل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما ينافي التعظيم اللائق بشأنه العظيم **ﷺ** ، نعم الأظهر في معنى الآية ذكرناه أولا كالأخفى . وقرأ الحسن . ويعقوب في رواية (نبيكم) بنون مفتوحة وباء مكسورة وياه آخر الحروف مشددة بدل (بينكم) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من (الرسول) ولم يجعل نعتا له لأنه مضاف إلى الضمير والمضاف إليه في رتبة العلم

وهو أعرف من المعرف بال ويشترط في النعت أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز النعت لأن (الرسول) قد صار علما بالغلبة كالبيت للكعبة فقد تساوى في التعريف

(قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ) وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنوه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للتكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة قد التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام كما في قول زهير:

أخي ثقة لا يهلك الخرماله ولكنه قد يهلك المال نائله

فان سياق الكلام المدح يفهم منه ذلك أي قد يعلم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية

(لو إذا) 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 المنافق إلى جنبه يستتر به حتى يخرج فأمر الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل يلوذه إرادة أنه من أتباعه ونصب (لو إذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل ملاوذين وهو مصدر لاوذا لعدم قلب واوه ياء تبعاً لفعله ولو كان مصدر لاوذا لقليل لياذا كقيامه

وقرأ يزيد بن قطيب (لو إذا) 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، والفاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم فانه مما 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 فذاك على تضمين معنى الاعراض • وقيل الخروج أي يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدى يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التباعذ 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 صدده عنه والمفعول عليه هنا محذوف أي يخالفون المؤمنين أي يصدونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تقبيح حال المخالف وتعظيم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى بالي فيقال خالف إليه إذا قبل نحوه •

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمضى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ربح وأطعمته عن جوع. وقال أبو عبيدة: والأختمش: 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 (بخلفون) بالتشديد أي يخلفون أنفسهم عن أمره

﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ 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 يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٦٣) أى فى الآخرة. وقبل فى الدنيا، والمراد بالعذاب الأليم القتل وبالفتنة مادونه وليس بشئ. وكلمة أو لمنع الخلو دون الجمع. وإعادة الفعل صريحا للاعتناء بالتهديد والتحذير. وشاع الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب فإنه تعالى أوجب فيها على مخالف الأمر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الأمر وهو دليل كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب، وأيضا بناء حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذلك إنما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما فى قولك فليحذر الشاتم للامير أن يضربه ولا افشاء فى ترك غير الواجب *

وهذا الأمر أعنى (فليحذر) بخصوصه مستعمل فى الإيجاب إذ لا معنى للندب الحذر عن العقاب أو اباحتها، وأيضا اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقريته ورودها فى معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب على أنه لو حمل الأمر المذكور على أنه للندب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عمالم يعلم أولم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضى إلى وقوعه فى الجملة سفه غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل، وأياما كان يندفع ما يقال: لانسلم أن قوله تعالى (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ يكفى فى المطلوب على ما قررنا استعماله فى الندب أيضا، والقول بأن معنى مخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيقته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره بعيد جدا، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به فلا يترك إلى ذلك إلا بدليل. واعترض بأنه بعد هذا القيل والقال 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 كاف فى المطلوب، وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا 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 الطالب، ولو فسر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدلاتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجبا 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 (بخالفون 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 وواحد الأمور، وبيانه إن ما قبله حديث فى الأمر الجامع وهو الأمر الذى يجمع عليه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بغير الأذن وأمر بالاستغفار فى حق من فارق 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 اذا 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 فتنة 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 صارفة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فإن الإبغية 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 في أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الإلزام ليس بتمام 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 تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لما أن الأمر الجامع إما أن يكون أمرا دنيويا 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 الأخرى *
وبالجملة لاستدلال الآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدل بها ، وقد سمعت شيئا من الكلام في ذلك وتمامه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الأصول ﴿ **أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ من الموجودات بأسرها خلقا وملكا وتصرفا إيجادا وإعداما بدءا وإعادة لا لأحد غيره شركة أو استقلالا ﴿ **قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ** ﴾ أيها المكلفون من الأحوال والأوضاع التي من جملتها الموافقة والمخالفة والإخلاص والنفاق ودخول المنافقين مع أن الخطاب فيما قبل للمؤمنين بطريق التغليب، وقوله تعالى ﴿ **وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ** ﴾ خاص بالمنافقين وهو مفعول به عطف على (ما أنتم) أي يعلم يوم يرجع المنافقون المخالفون للأمر إليه عز وجل للجزاء والعقاب *
وتعليق عليه بيوم رجعتهم لا يرجعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستلزم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآكده، وفيه إشعار بان علمه جل وعلا بنفس رجعتهم 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 قدر أي ما أنتم عليه الآن ويوم الخ فإن الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والثبوت . وقيل : يجوز أن يكون (يوم) ظرفا لمحذوف يعطف على ما قبله أي 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 يظهر لكم أو نحو هذا يوم فيكون (يوم) نصبا على الظرفية بمحذوف وقد للتحقيق وفيها احتمالان المتقدمان آنفاً ، وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من

الاحتمالات في (أنتم ويرجعون) وقرأ ابن عمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يجمعون) مبنيًا للمفعول (فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا) أي بعملهم أو بالذي عملوه من الأعمال السيئة التي من جملتها مخالفة الأمر فيرتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فينبئهم 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 الأشياء . والجملة تدبيل مقرر لما قبله ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار لتأكيد استتلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم ، وتقديم الطرف لرعاية رؤس الآي . وقيل وفيه بحث : إنه لتحصير على معنى والله عليم بكل شيء لا ببعض الأشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن حذا حذوهم حفظنا الله تعالى والمسلمين بما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نهتدى به إذا ادلم ليل الجهالات هذا *

(ومن باب الإشارة في الآيات) ما قيل في قوله تعالى (ألم تر أن الله يزجى سحاباً) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الأربعة وتركيب الانسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينيه وأذنيه مثلاً وينزل من سماء العقل الفياض برد حقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عن يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية (يكادسنا برقه) نور تجليه (يذهب الابصار) بأن يعطلها عن الابصار وينمى أصحابها عنها لما أن الإدراك بنوره فوق الإدراك بنور الابصار (يقلب الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحر ونهار الصحو أو ليل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجمال أو نحو ذلك . وقيل : يزجى سحاب المعاصي إلى أن يتراكم فتري مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سحاب (وعصى آدم) مطر (ثم اجتباه) 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 يمشى على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يمشى على رجلين) 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 يمشى على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره . ومنها وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخاطبواهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمرئدين بذلك أيضاً (يخاق الله ما يشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يمشى على أكثر من الكاملين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملاكوت 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 إشارة إلى أحوال المنكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلباً وقالبا وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) إشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المكاشفات ونحوها ، قال أبو عثمان : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً 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 يستأذنوه) إشارة إلى أنه لا ينبغي للمريد الاستبداد بشيء ، قال عبدالله الرازي : قال قوم من أصحاب أبي عثمان لابي 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 سعيا (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ ما فيه، وذكر ان الشيخ في جماعته كالتبني 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: الفتنة اسباغ النعم مع الاستدراج، وقال الجنيد قدس سره: فسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر، وقال بعضهم: طبع على القلوب والعذاب الايم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولا يرجي الا خيره.

(سورة الفرقان ٢٥)

أطلق الجمهور القول بمكيتهما، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وقتادة هي مكة الا ثلاث آيات نزلت بالمدينة وهي (والذين لا يدعون مع الله الها آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفورا رحيمًا)، وقال الضحاك: هي مدنية الا أولها 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 نذيرا اطماعا في خيره وتحذيرا من عقابه جل شأنه وفي هذه السورة أيضا من تأكيد ما في السابقة من مدح الرسول ﷺ ما فيه افعال تبارك وتعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ 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 يجيء منه مضارع ولا أمر ولا ولا في الاغلب أيضا والافقد قرأ أبي كما سيأتي إن شاء الله تعالى تباركت الارض ومن حولها، وجاء كما في الكشف تباركت النخلة أي تعالت، وحكى الاصمعي أن اعرابيا صعد رابية فقال لاصحابه: تباركت عليكم، وقال الشاعر:

ه إلى الجذع جذع النخلة المباركة ه وقال الخليل: معنى تبارك تجمد، وقال الضحاك: تعظم وهو قريب من قريب، وعن الحسن والنخعي أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتكاثره وهي احدى روايتين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ثانيتهما أن المعنى لم يزل، ولا يزال وتحقق ذلك أن تبارك من البركة وهي في الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقى بركة على الارض واعتبر فيه معنى اللزوم فقبل براكه الحرب وبروكاؤها للمكان الذي يلزمه الابطال وسمى بحبس الماء بركة كسدره ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهي في الشيء ثبوت الماء في البركة، وقيل: لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهي بصدر 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 اللزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال: المعنى لم يزل ولا يزال أو نحو 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 اللزوم لقلّة فائدة الكلام عليه وعدم مناسبة ذلك المعنى لما بعد، ومن هنا ردد الجمهور المعنى بين ما ذكرناه أولا وما روى 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 وابتناء أفعاله على أساس الحكم والمصالح وخلوها عن شائبة الخلال بالكليّة وترتيب ذلك بالمعنى الثاني عليه لما فيه من الخير الكثير لأنه هداية ورحمة للعالمين، وفيه ما ينتظم به أمر المعاش والمعاد وكلا المعنيين مناسب للمقام ورجح الاول بأنه أنسب به لما كان قوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيرا) فقد قال الطيبي في اختصاص النذير دون البشير سلوك طريقته براءة الاستهلال والايذان بأن هذه السورة مشتملة على ذكر المعاندين المتخذين لله تعالى ولدا وشريكا الطاعنين (في كتبه ورسله واليوم الآخر)، وهذا المعنى يؤيد تأويل تبارك بتزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله جل وعلا لفادته صفة الجلال والهيبة وايذانه من أول الأمر بتعالیه سبحانه عما يقول 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 وإطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان أو بين الحق والباطل لما فيه من الاعجاز 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 وإيراده عليه الصلاة والسلام بذلك العنوان لتشريفه والايذان بكونه صلوات الله تعالى وسلامه عليه في أقصى مراتب العبودية والتنبيه على أن الرسول لا يكون إلا عبدا المرسل ردا على النصارى، وقيل: المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لأنها كلها فرقت بين الحق والباطل وبعده الجنس الشامل لجميع من نزلت عليهم، وأيد بقراءة ابن الزبير (على عباده)، ولا يخفى ما في ذلك من البعد، والمراد بالعباد في قراءة ابن الزبير الرسول عليه الصلاة والسلام وأمه، والايذان كما يضاف إلى الرسول ﷺ يضاف إلى أمته كما في قوله تعالى (لقد أنزلنا اليكم) 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 عائد على عبده، وقيل على (الفرقان) وإسناد الانذار اليه مجاز، وقيل على الموصول الذي هو عبارة عنه تعالى، ورجح بأنه العمدة المسند اليه الفعل والايذان 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 كالنكير بمعنى انكار وحكم الاخبار بالمصدر شهير، والايذان إخبار فيه تخريف ويقابله التبشير ولم يتعرض له لما مر آنفا، والمراد بالعالمين عند جمع من العالمين الإنس والجن ممن عاصره ﷺ إلى يوم القيامة. ويؤيده قراءة ابن الزبير للعالمين للجن والإنس وإرساله ﷺ اليهم معلوم من الدين بالضرورة في كفر منكره، وكذا الملائكة عليهم السلام كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه ورد على من

خالف ذلك، وادعى بعضهم دلالة الآية عليه لان العالم ماسوى الله تعالى وصفاته العلى فيشمل الملائكة عليهم السلام. وصيغة جمع العقلاء للتغليب أو جمع بعد 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 وفائدة الإرسال للمصوم وغير المكلف طاب اذعانها لشرفه عليه الصلاة والسلام ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا على سائر المرسلين عليهم السلام •
 وتقديم الجار والمجرور على متعلقه للنشويق ومراعاة الفواصل وللحصر أيضا على القول الاول فى العالمين، وإبراز تنزيل الفرقان فى معرض الصلة 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 ينكرها الكفرة : وقال بعضهم : لا حاجة لما ذكر إذ يكفى فى الصلة أن تكون معلومة للسامع المخاطب بها ولا يلزم أن تكون معلومة لكل سامع، والمخاطب بها هنا هو رسول الله ﷺ وهو عليه الصلاة والسلام عالم بثبوتها للوصول، وفى شرح التسهيل أنه لا يلزم فيها أن تكون معلومة وإن تعريف الموصول كتعريف آل يكون للعمد والجنس وأنه قد تكون صلته مبهمة للتعظيم كما فى قوله :

فان أستطع أغلب وأن يغلب الهوى فمثل 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 (الذى له الملك السموات والأرض) أى له سبحانه خاصة دون غيره لا استقلال ولا اشتراكا الساطان القاهر والاستيلاء الباهر عليهما المستازم للقدرة التامة والتصرف الكلى فيهما وفيما فيهما ايجادا واعداما واحياء وامانة وأمران ونهيا حسبا تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح، ومحل الموصول الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف، والجملة مستأنفة مقررة لما قبلها أو على أنه نعت للوصول الاول أو بيان له أو بدل منه، وما بينهما ليس باجنبي لأنه من تمام الصلة ومتعلق بها فلا يضر الفصل به بين التابع والمتبوع كما فى البحر أو محله الرفع أو النصب على المدح بتقدير هو أو أمدح •

واختار الطيبي أن محله الرفع على الابدال وعلاء بقوله لأن من حق الصلة أن تكون معلومة عند المخاطب وتلك الصلة لم تكن معلومة عند المعاندين فابدل (الذى له) الخ بيانا وتفسيرا وهو بعيد من مثله وسبحان من لا يعاب عليه شيء (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 للظرفية وكذا قوله تعالى (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ) أى ملك السموات والأرض، وأورد بالذكر مع أن ما ذكر من اختصاص ملكهما به تعالى مستلزم له قطعا للتصريح ببطلان زعم الثنوية القائلين بتعدد الآلهة والرد فى نحوهم وتوسيط نفى اتخاذ الولد بينهما للتنبيه على استقلاله وأصائه

والاحتراز عن توهم كونه تنمة للاول ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ أى أحدثه إحداثاً جارياً على سنن التقدير والتسوية حسبما اقتضته إرادته المبينة على الحكم البالغه كخلاقة الانسان من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة ﴿ فَقَدَرَهُ ﴾ أى هياؤه لما أراد به من الخصائص والأفعال اللاتئة به ﴿ تَقْدِيرًا ﴾ بديعاً لا يقادر قدره ولا يبلغ كنهه كتهيئة الانسان للفهم والادراك والنظر والتدبير فى أمور المعاد والمعاش واستنباط الصنائع المتنوعة ومزاولة الأعمال المختلفة إلى غير ذلك فلا تكرار فى الآية لما ظهر من أن التقدير الدال عليه الخالق بمعنى التسوية والمعبر عنه بلفظه بمعنى التهيئة وهما غيران والخالق على هذا على حقيقته ، ويجوز أن يكون الخالق مجازاً بل منقولاً عرفياً فى معنى الأحداث والايجاد غير ملاحظ فيه التقدير وان لم يدخل عنه ولهذا صح التجوز ويكون التصريح بالتقدير دلالة على أن كل واحد مقصود بالذات فكأنه قيل وأوجد كل شيء فقدره فى إيجاده لم يوجده متفاوتاً بل أوجده متناسفاً متناسباً، وقيل التقدير الثانى هو التقدير للبقاء إلى الأجل المسمى فكأنه قيل وأوجد كل شيء على سنن التقدير فادامه إلى الأجل المسمى والقول الأول مختار الزجاج وهو كما فى الكشف أظهر والفاء عليه للتعقيب مع الترتيب *

وزعم بعضهم أن فى الكلام قلباً وهو على ما فيه لا يدفع لزوم التكرار بدون أحد الأوجه المذكورة كما لا يخفى، وجلة (خلق) الخ عطف على ما تقدم وفيها رد على الثبوت القائلين بان خالق الشر غير خالق الخير ولا يضر كونه معلوماً بما تقدم لانها تفيد فائدة جديدة لما فيها من الزيادة، وقيل: هى رد على من يعتقد اعتقاد المعتزلة فى أفعال الحيوانات الاختيارية. وفى ارشاد العقل السليم انها جارية مجرى العليل لما قبلها من الجمل المنتظمة فى ملك الصلة فان خلقه تعالى لجميع الاشياء على النمط البديع كما يقتضى استقلاله تعالى باتصافه بصفات الألوهية يقتضى انتظام كل ماسواه كائناً ما كان تحت ملكوته القاهر بحيث لا يشذ من ذلك شئ ومن كان كذلك كيف يتوهم كونه ولداً له سبحانه أو شريكاً فى ملكه عز وجل ، وذكر الطيبي أن قوله تعالى : (له ملك السموات والأرض) توطئة وتمهيد لقوله سبحانه : (لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك فى الملك) وأردف بقوله تعالى : (وخلق كل شئ) لما أن كونه سبحانه بديع السموات والأرض وفاطرهما ومالكهما مناف لا يتخاذ الولد والشريك قال تعالى: (بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد) الآية ، وقد يقال : إن هذه الجملة تصريح بما علم قبل ليكون التشنيع على المشركين بقوله سبحانه : ﴿ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ أظهر، وضمير (اتخذوا) للمشركين المفهوم من قوله تعالى : (ولم يكن له شريك فى الملك أو من المقام ، وقوله سبحانه : (نذيراً) ، وقال الكرماني : للكفار وهم مندرجون فى قوله تعالى: (للعالمين) والمراد حكاية باطيلهم فى أمر التوحيد والنبوة وإظهار بطلانها بعد أن بين سبحانه حقيقة الحق فى مطالع السورة الكريمة أى اتخذوا لأنفسهم متجاوزين الله تعالى الذى ذكر بعض شؤونه العظيمة آلهة لا يقدرون على خلق شئ من الاشياء وهم مخلوقون لله تعالى أو هم يخلقهم عبدتهم بالنحت والتصوير ، وزجح المعنى الأول بأن الكلام عليه أشمل ولا يختص بالأصنام بخلافه على الثانى ويكون التعبير بالمضارع عليه فى (يخلقون) المبنى للمفعول مشاكلة (يخلقون) المبنى للفاعل مع استحضار الحال الماضية ، ورجح المعنى الثانى بانه أنسب بالمقام لأن الذين أنذرتهم نبينا ﷺ

(م - ٣٠ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

شفاها عبدة الأصنام وأن الأحكام الآتية أوفق بها، نعم فيه تفسير الخلق بالافتعال كما في قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) لأنه الذي يصح نسبه لغيره عز وجل وكذا الخلق بمعنى التقدير كما في قول زهير:

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخاق ثم لا يفرى

والمتبادر منه إيجاد الشيء مقدرًا بمقدار كما هو المراد من سابقه، وتفسيره بذلك أيضا كما فعل الزمخشري بعيد كذا قيل: وتعقب بأنه يجوز أن يراد منه هذا المتبادر والأصنام بذواتها وصورها وأشكالها مخلوقة لله تعالى عند أهل الحق لأن أفعال العباد وما يترتب 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 أَنْفُسَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ لبيان حالهم بعد خلقهم ووجودهم، والمراد لا يقدرون على التصرف في ضرر ما ليدفعوه عن أنفسهم ولا في نفع

ما حتى يجلبوه إليهم، ولما كان دفع الضرر أفيدا ولا يعجزهم عنه، وقيل: (لأنفسهم) يدل على غاية عجزهم لأن من لا يقدر على ذلك في حق نفسه فلا أن 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 فان بعض المخلوقين العاجزين عن

الخلق ربما يملك دفع الضرر وجلب النفع في الجملة كالحیوان، وقد يقال: التصرف في الضرر والنفع بالدفع والجلب على الإطلاق ليس على الحقيقة إلا لله عز وجل كما ينبي عنه قوله سبحانه لنبيه ﷺ: (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 وبعثهم في الآخرة للتصريح بعجزهم عن كل واحد مما ذكر على التفصيل والتنبيه على أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع ذلك، وتقديم الموت لمناسبة

الضرر المقدم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ﴾ القائلون - كما أخرجه جمع عن قتادة - هم مشركو العرب لاجتماع الكفار بقرينة ادعاء إعانة 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 الباقين له في ذلك، ومن خص ضمير (اتخذوا) بمشركي العرب وجعل الموصول هنا عبارة عنهم كلهم جعل وضع الموصول موضع ضميرهم لذمتهم بما في حيز الصلة والأيذان بأن ما تفرهوا به كفر عظيم، وفي كلمة (هذا) حط

لرتبة المشار إليه أي قالوا ما هذا إلا كذب مصروف عن وجهه ﴿افترأه﴾ 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 آخَرُونَ﴾ يمتنون اليهود بأن يلقوا إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبار الأمم الدارجة وهو عليه الصلاة والسلام يعبر عنها بعبارة، وقيل: هم عداس، وقيل: عائش مولى حويط بن عبدالمزى 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: عنوا بقوم آخرين المؤمنين لأن آخر لا يكون إلا من جنس الأول، وفيه أن الاشتراك في الوصف غير لازم ألا ترى قوله تعالى: (فتة تقاتل في سبيل الله وأخرى

كافرة) ﴿فَقَدَّ جَاءُوا﴾ أي الذين كفروا كما هو الظاهر ﴿ظُلماً﴾ منصوب بجاؤوا فان جاء وأنى يستعملان في معنى فعل فيتعديان تعديته كما قال الكسائي، واختار هذا الوجه الطبرسي وأنشد قول طرفة :
على غير ذنب جتته غير أنني نشدت فلم أغفل حمولة معبد

وقال الزجاج : منصوب بنزع الخافض فهو من باب الحذف والايصال ، وجوز أبو البقاء كونه حالا أي ظالمين ، والأول أولى ، والتنوين فيه للتفخيم أي جاؤا بما قالوا ظلماً هائلًا عظيمًا لا يقدر قدره حيث جعلوا الحق البحت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إفكاً مفترى من قبل البشر وهو من جهة نظمه الرائق وطرأه الفائق بحيث لو اجتمعت الانس والجن على مباراته لعجزوا عن الاتيان بمثل آية من آياته ومن جهة اشتماله على الحكم الخفية والأحكام المستتعبة للسعادات الدينية والديوية والأمور الغيبية بحيث لا تناله عقول البشر ولا تحيط بفهمه القوى والقدر، وكذا التنوين في ﴿وَزُورًا﴾ أي وكذباً عظيماً لا يباغ غايته حيث قالوا ما لا احتمال فيه للصدق أصلاً، وسمى الكذب زوراً لازوراره أي ميله عن جهة الحق والفاء ترتيب ما بعدها على ما قبلها لكن لا تلي أنهما أمران متغايران حقيقة يقع أحدهما عقب الآخر أو يحصل بسببه بل على أن الثاني عين الأول حقيقة وإنما الترتيب بحسب التغاير الاعتباري، وقد اتضح ذلك المعنى فان ما جاءه من الظلم والزور هو عين ما حكي عنهم لكنه لما كان مغايراً في المفهوم وأظهر منه بطلاناً ترتب عليه بالفاء ترتيب اللازم على الملزوم تهويلاً لأمره كما قاله الشيخ الاسلام ، وقيل : ضمير (جاؤا) عائد على قوم آخرين ، والجملة من مقول الكفار وأرادوا أن أوائك المعينين جاؤوا ظلماً بإعانتهم وزوراً بما أعانوا به وهو كما ترى .

﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ بعد ما جعلوا الحق الذي لا محيد عنه إفكاً مختلفاً بإعانة البشر بينوا على زعمهم الفاسد كيفية الإعانة ، 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 معنويًا لا يجوز حذفه كما في المعنى ، وفيه أنه غير مسلم كما في شرحه ، وجوز أن يكون (أساطير) مبتدأ وجملة (اكتتبها) الخبر ومرادهم كتبها لنفسه والاسناد مجازي كما في بنى الأمير المدينة ، والمراد أمر بكتابتها أو يقال حقيقة اكتتب أمر بالكتابة فقد شاع افتعل بهذا المعنى كاحتجم وافتصد إذا أمر بالحجامة والقصد، 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 (اكتتبها) مبنياً للفعول والأصل اكتتبها له كاتب فحذف اللام وأفضى الفعل إلى الضمير فصار اكتتبها إياه كاتب ثم حذف الفاعل لعدم تعلق الغرض العننى 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 : اكتتبته، وعليه قول الفرزدق :

ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجوداً إذا هب الرياح الزعازع
 بنصب الرجال وعلى الأول كان حق التركيب اختياره الرجال بالرفع فان الأصل اختاره من الرجال مختار
 وظاهر أنه إذا عمل فيه ما تقدم بصير إلى ما ذكر ﴿ فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ ﴾ أي تلتقى تلك الاساطير عليه بعد اكتتابها
 ليحفظها من أفواه من يملئها عليه من ذلك المكتتب لكونه أمياً لا يقدر على أن يتلقاها منه بالقراءة فالاملاء الالتقاء
 للحفظ بعد الكتابة استعاوة لا الالتقاء 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 . وقرا طلحة . وعيسى تتلى بالتاء بدل الميم ﴿ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾ أي دائماً أو قبل انتشار
 الناس وحين يأتون إلى مساكنهم وعنوا بذلك أنها تملئ عليه خفية لئلا يقف الناس على حقيقة الحال، وهذه
 جراءة عظيمة منهم قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون، وعن الحسن أن (اكتبها) الخ من قول الله عز وجل يكذبهم
 به، وإنما يستقيم أن لو افتتحت الهمزة في (اكتبها) للاستفهام الذي هو في معنى الإنكار، ووجهه 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 لجدل بموت أخيه إن ورثه :

أفرح أن أرزأ الكرام وأن أورث زوداً (١) شهاً يصا نبلاً

من آيات، وحق للحسن على ما في الكشاف أن يقف على الأولين ﴿ قُلْ ﴾ لهم ردا عليهم وتحققاً للحق
 ﴿ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ وصفه تعالى باحاطة علمه بجميع المعلومات الخفية والجلية
 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 سماوي أنزله
 الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه شيء من الأشياء وأودع فيه فنون الحكم والأسرار على وجه بديع لا تحوم
 حوله الأفهام حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته وأخبركم بمغيبات مستقبله وأمور مكنونة لا يهتدى
 إليها ولا يوقف إلا بتوفيق الله تعالى العليم الخبير عليها، وإذا أرادوا بيكراً وأصيلاً خفية عن الناس ازداد
 موقع السر حسناً، وأما التذييل بقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ فهو للتنبيه على أنهم استوجبوا العذاب
 على ما هم عليه من الجنايات المحكية لكن آخر عنهم لما أنه سبحانه أزل وأبدأ مستمر على المغفرة والرحمة
 المستبعتين للتأخير فكأنه قيل إنه جل وعلا متصف بالمغفرة والرحمة على الاستمرار فلذلك لا يعجل 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 وعتوا كبراً) ●
 وجوز أن يكون الكلام كناية عن الاقتدار العظيم على عقوبتهم لأنه لا يوصف بالمغفرة والرحمة إلا
 القادر على العقوبة، وفي إثارة تمييز لهم ونمي 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 اهـ

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 المعادة والمخاصمة الشديدة وهو كما ترى

(وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ) النخ 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 . وأمية بن خلف . والعاصي بن وائل . ونبيه بن الحجاج . ومنبه ابن الحجاج اجتمعوا فقال بعضهم لبعض : ابعثوا إلى محمد ﷺ وكلموه وخاصموه حتى تعذروا منه فبعثوا إليه أن أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فجاءهم 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 بعثني اليكم رسولا وأنزل علي كتابا وأمرني ان أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم فان قبلوا 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 معك ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك وسله أن يجعل لك جنانا وقصورا من ذهب وفضة تغنيك عما تبغى فانك تقوم بالاسواق وتلتمس المعاش كما نلتمسه حتى نعرف 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 بعثني بشيرا ونذيرا فانزل الله تعالى في قولهم ذلك (وقالوا مال هذا الرسول) النخ »

وقد سبق هنا لحكاية جناباتهم المتعلقة بخصوص المنزل عليه الفرقان بعد حكاية جناباتهم 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، وعنوا بالاشارة والتعبير بالرسول الاستهانة والتهكم، وجملة (ياكل الطعام) حال من (الرسول) والعامل فيها ما عمل في الجار من معنى الاستقرار؛ وجوز أن يكون الجار والمجرور أي شيء وأي سبب حصل لهذا الزاعم أنه رسول حال كونه يأكل الطعام كما نأكل (ويمشي في الأسواق) لا ابتغاء الارزاق كما نفعله على توجيه الانكار والنفي إلى السبب فقط مع تحقق المسبب الذي هو مضمون الجملة الحالية . ومن الناس من جوز جعل الجملة استثنائية والاولى ما ذكرناه ومرادهم استبعاد الرسالة المنافية لأكل الطعام وطلب المعاش على زعمهم فكأنهم قالوا : إن صح ما يدعيه فما باله لم يالف 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 الكمال 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 خلافا لمن كرهه لهم .

﴿لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوِينٌ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴿﴾ تنزل عما تقدم فإنهم قالوا: إن لم توجد المخالفة بيننا وبينه في الأكل والتعيش فهلا يكون معه من يخالف فيهما يكون ردها له في الإنذار فإن لم توجد فهلا يخالفنا في أحدهما وهو طلب المعاش بان يلقي إليه من السماء كنز يستظهر به ويرتفع احتياجه إلى التعيش بالكلية فإن لم يوجد فلا أقل من رفع الاحتياج في الجملة باتيان بستان يتعيش بريعه كما للدهاقين والمياسير من الناس. والزخشي ذكر أنهم عنوا بقولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) أنه كان يجب أن يكون ملكا ثم نزلوا عن ملكيته إلى صحبة ملك له يعينه ثم نزلوا عن ذلك إلى كونه مرفودا بكنز ثم نزلوا فاقنعوا بان يكون له بستان يأكل منه ويرتزق، قيل الجملة الأخيرة فقط تنزل منهم وما قبل استئناف جوابا عما يقال كيف يخالف حاله صلى الله عليه وسلم حالكم وبأى شيء يحصل ذلك ويتميز 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 مرفوعا لأنك تقول ابتداء لولا ينزل بالرفع وقد عطف عليه (يلقى) و(تكون) وهما مرفوعان وهو جواب التحضيض على ضمائرهما أي فهو يكون، ولا يجوز في مثل هذا التركيب نصب (يلقى) وتكون بالعطف على يكون المنصوب لأنهما في حكم المطلوب بالتحضيض لاني حكم الجواب، ولعل التعبير أولا بالماضي مع أن الأصل في أولا التي للتحضيض أو العرض دخولها على المضارع لأن أنزال الملك مع قطع النظر عن أن يكون معه عليه الصلاة والسلام نذيرا أمر متحقق لم يزل مدعيه صلى الله عليه وسلم فأخرجوا الكلام حسبا يدعيه عليه الصلاة والسلام وإن لم يكن مسلما عندهم، وفيه نوع تهكم منهم قاتلهم الله تعالى بخلاف الإلقاء وحصول الجنة، ولعل في التعبير بالمضارع فيهما وإن كان هو الأصل إشارة إلى الاستمرار التجديدي كأنهم طلبوا شيئا لا ينفد وذكر ابن هشام في المغني عن الهروي أنه قال بمجيء لولا للاستفهام ومثل له بمثالين أحدهما قوله تعالى (لولا أنزل إليه الملك) وتعب ذلك بأنه معنى لم يذكره أكثر النحويين، والظاهر أنها في المثال المذكور مثاها في قوله تعالى (لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء)، وذكر أنها في ذلك للتوبيخ والتنديد وهي حينئذ تختص بالماضي، ولا يخفى أنه ان عنى بقوله تعالى (لولا أنزل إليه الملك) ما وقع هنا فامر كونها فيه للتوبيخ والتنديد في غاية الخفاء فتدبر، وقرأ قادة والاعمش (أو يكون) بالياء آخر الحروف، وقرأ زيد بن علي بحزرة والكسائي وابن وثاب. وطلحة والاعمش (أكل) بالنون اسنادا للفعل إلى ضمير الكافر القائلين ما ذكر ﴿ وَقَالَ الظَّالِمُونَ ﴾ هم القائلون الأولون وإما وضع المظهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم فيما قالوه لكونه اضلالا خارجا عن حد الضلال مع ما فيه من نسبه صلى الله عليه وسلم إلى ما يشهد العقل والنقل ببراهته منه أو إلى مالا يصحح أن يكون متمسكا لما يزعمون من نفي الرسالة، وقيل: يحتمل أن يكون المراد، وقال السكاملون في الظلم منهم وأياما كان فالمراد أنهم قالوا للمؤمنين ﴿ ان تَدْبَعُونَ ﴾ أي ماتبعون ﴿ الأ رجلا مسحورا ﴾ سحر فقلب على عقله فالمراد بالسحر ما به اختلال العقل، وقيل: أصيب سحره أي رثته فاختلف حاله كما يقال مرسى أى أصيب رأسه، وقيل: يسحر بالطعام وبالشراب أى يفسد أى رثة على أن مفعول للنسب وأرادوا أنه عليه الصلاة والسلام، بشر مثلهم، وقيل أى ذاسحر بكسر السين وعنوا قاتلهم الله تعالى - ساحرا، والظاهر على ما في البحر التفسير الأول، وذكرنا هو الأنسب بحالهم ﴿ انظر كيف ضربوا لك الأمثال ﴾ استعظام

الاباطيل التي اجترؤا على التفوه بها وتعجيب منها أى انظر كيف قالوا في حثك الاقاويل العجيبة الخارجة عن العقول الجارية لغرابتها مجرى الامثال واخترعوا لك تلك الصفات والاحوال الشاذة البعيدة من الوقوع ﴿ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۙ ﴾ فبقوا متحيرين ضلالا لا يجدون في القدح في نبوتك قولا يستقرون عليه وإن كان باطلا في نفسه فالقاء الأولى سببية و متعلق (ضلوا) غير منوى والفاء الثانية تفسيرية أو فضلوا عن طريق الحق فلا يجدون طريقا موصلا اليه فان من اعتاد استعمال هذه الاباطيل لا يكاد يهتدى إلى استعمال المقدمات الحقة فالقاء في المرضعين سببية و متعلق (ضلوا) منوى ولعل الأول أولى ، والمراد نفي ان يكون ما أتوا به قادحا في نبوته ﷺ ونفي أن يكون عندهم ما يصحح للقدح قطعاً على أباغ وجه فان القدح فيها إنما يكون في القدح 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 وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا ۙ ۝ ١٠ ﴾ أى تكاثر خير الذي إن شاء وهب لك في الدنيا شيئاً خيراً لك مما اقترحوه وهو أن يجعل لك مثل ما وعدك في الآخرة من الجنات والقصور كذا في الكشاف ، وعن مجاهد إن شاء جعل لك جنات في الآخرة وقصوراً في الدنيا ولا يخفى ما فيه ، وقيل: المراد إن شاء جعل ذلك في الآخرة ، ودخلت (إن) على فعل المشيئة تنبيهاً على أنه لا ينال ذلك الا برحمته تعالى وأنه معلق على محض مشيئته سبحانه وليس لأحد من العباد والعباد على الله عز وجل حق لا في الدنيا ولا في الآخرة ، والأول اباغ في تكبير الكفار والرد عليهم ، ولا يرد كما زعم ابن عطية قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) كما سئل إن شاء الله تعالى ، والظاهر أن الإشارة إلى ما اقترحوه من الكنز والجنة وخيرية ما ذكر من الجنة لما فيه من تعدد الجنة وجريان الأنهار 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 للحصول مثل ذلك وهو أيضاً أظهر في الابهة وأملأ لعيون الناس من الكنز ، وعدم التعرض لجواب الاقتراح الأول 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 الأنهار ، وتعليق ذلك بمشيئته تعالى للايدان بأن عدم الجمل لعدم المشيئة المبنية على الحكم والمصالح ، وعدم التعرض لجواب الاقتراحين الأولين للتنبيه على خروجهما عن دائرة العقل واستغنائهما عن الجواب لظهور بطلانهما ومنافتهما للحكمة التشريعية وإنما الذي له وجه في الجملة هو الاقتراح الأخير فانه غير مناف للحكمة بالكيفية فان بعض الأنبياء عليهم السلام قد أتوا في الدنيا مع النبوة ملكاً عظيماً انتهى ، وهذا الذي ذكره في الإشارة جعله الامام الرازي قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وما ذكر أولاً استظهره أبو حيان وحكاه عن مجاهد ، وحكى عن ابن عباس أنها إشارة إلى ما عيروا به من أكل الطعام والمشى في الأسواق وقال : إنه بعيد ، وحكاه الامام عن عكرمة وكانى بك تختار ما اختاره صاحب الارشاد ، والظاهر أن (يجعل) مجزوم فيكون معطوفاً 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 ، والعدول عن ذلك في اللفظ لا يكون الا لنكتة *

وكان التعبير على هذا بالجائين الماضويتين لفظا في (إن شاء جعل) الخ لزيادة تبيكيت الكفار فيما اقترحوا من جنسه، ولما لم يقترحوا ما هو من جنس جعل القصور لم يسلك فيه ذلك المسلك فتدبر، وقيل: كان الظاهر بعد التعبير أولا في الجزاء بالماضي أن يعبر به هنا أيضا لكنه عدل إلى المضارع لأن جعل القصور في الجنان مستقبل بالنسبة إلى جعل الجنان، ثم أن هذا العطف يقتضي عدم دخول القصور في الخير المبدل منه قوله سبحانه (جنات) وكان ما تقدم عن الكشف بيان لحاصل المعنى بمعونة السياق، وجوز أن يكون مرفوعا أدغمت لامه في لام (لك) لكن ادغام المثلين إذا تحرك أولهما إنهما هو مذهب أبي عمرو، والذي قرأ بالتسكين من السبعة هو: وحزة. والكسائي. 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 الأيरी أن الجملة من المبتدأ والخبر قد تقع موقع جواب الشرط وقال الزمخشري: هو معطوف على (جعل) لأن الشرط إذا كان ماضيا جاز في جوابه الجزم والرفع كقول زهير في مدح هرم بن سنان.

وان أتاه خليل (١) يوم مسغبة يقول لا غائب مالي 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 يجز إلا في الشعر، وتام الكلام في تحقيق المذاهب في محله، وقال الجوفي. وأبو البقاء: الرفع على الاستئناف قيل وهو استئناف نحوي، والكلام وعند له ^{عليه السلام} يجعل تلك القصور في الآخرة ولذا عدل من الماضي إلى المضارع الدال على الاستقبال، وقيل: هو استئناف بياني كان قائلا يقول: كيف الحال في الآخرة؟ فقيل: يجعل لك فيها قصورا، وجعل بعضهم على الاستئناف هذا الجمل في الدنيا أيضا 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 أي الجنات، وإيس بشيء، وقرأ عبيد الله بن موسى. وطلحة بن سليمان (ويجعل) بالنصب على اضمار أن، ووجهه على ما نقل عن السيرافي 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 لامه اتباعا للام (لك) نظير ما قيل في قوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال

من أنه فتح راء غير اتباعا لهمة أن وهو أحد وجهين في البيت، ونظير الآية في هذه القراءات قول النابغة:

فان يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام

وناخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام

فانه يروى في ناخذ الجزم والرفع والنصب (بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ) انتقال إلى حكاية نوع آخر

(١) من الخلة بالفتح وهو الهقرا منه

من أباطيلهم متعلق بامر المعاد وما قبل كان متعلقاً بأمر التوحيد وأمر النبوة ولا يضر في ذلك العود إلى ما يتعلق بالكلام السابق، واختلاف أساليب الحكاية لا اختلاف المحكي، وما ألفت تصدير حكاية ما يتعلق بالآخرة بيل الاتقالية • وقوله تعالى ﴿وَاعْتَدْنَا مَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا ۝١١﴾ الخ لبيان ما لهم في الآخرة بسببه أي هيأنا لهم ناراً عظيمة شديدة الاشتعال شأنها كيت وكيت بسبب تكذيبهم بها على ما يشعر به وضع الموصول موضع ضمير هم أول لكل من كذب بها كأنها 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 يشار إليه 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 يتعرض للإشارة إلى سببية شيء آخر، وقيل إن من كذب بالساعة صار كالاسم لا وائتك المشركين والمكذابين برسول الله ﷺ والمكذابين بالساعة أي الجامعين للاوصاف الثلاثة لأن التكذيب بها أخص صفاتهم القبيحة وأكثر دورانا على ألسنتهم إذ من الكفار من يشرك ويكذب برسول الله عليه الصلاة والسلام ولا يكذب بالساعة، فالمراد من يكذب بالساعة أرائك الصنف من الكفرة وهو كما ترى • وقيل: إن قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) عطف على قوله تعالى (قالوا ما لهذا الرسول) الخ واضراب عنه إلى ما هو 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 اني لا أقدر أن أعيده كما كان » وظاهره أن أعجبية التكذيب بالساعة لأنه تكذيب لله عز وجل، وقال بعضهم: إن الأعجبية لأنهم أنكروا قدرة الله تعالى على الإعادة مع ما شاهدوه في الأنفس والآفاق وما ارتكز في أوهامهم من أن الإعادة أهون من الإبداء وليس ذلك لأنه تكذيب الله عز وجل فانهم لم يسمعوا 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 أتوا 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 الجرامة على التكذيب بالساعة أعجب من الجرامة على القول السابق بعد ظهور المعجزة ولا نسلم أن انضمام عدم الخوف مما يترتب عليه إذا كان الترتب في الساعة المكذب بها يفيد شيئاً وفيه تأمل، وقيل: هو اضراب عن ذلك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة التي أخبر بها جميع الأنبياء عليهم السلام فالجرامة على التكذيب بها جرامة على التكذيب بهم والجرامة على التكذيب بهم أعجب من الجرامة على القول السابق. وتعقب بأن مرادهم من القول السابق نفي نبوته عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وحاشاه ثم حاشاه من الكذب في دعواه إياها لعدم مخالفة حاله ﷺ حالهم واتصافه بما زعموا منافاته 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 كونها في حكم تكذيب الكل، وقيل: هو متصل بقوله تعالى (تبارك الذي إن شاء) الخ الواقع جواباً لهم والمنبي عن الوعد بالجنات والقصور في الآخرة مسروق لبيان أن ذلك لا يجدي نفعا على طريقة قول من قال:

(٢-٣١-ج-١٨- تفسير روح المعاني)

عوجوا لنعم فخيوا دمنة الدار ماذا تحيون من نوى وأحجار

والمعنى أنهم لا يؤمنون بالساعة فكيف يقتنعون 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 فقصرت أنظارهم على الحظوظ الدنيوية وظنوا أن الكرامة ليست إلا بالمال وجعلوا خلو يدك عنه ذريعة إلى تكذيبك ، وقوله تعالى ﴿ إِذَا رَأَيْتَهُمْ ﴾ إلى آخره صفة للسعير والتأنيث باعتبار النار ، وقيل لأنه علم لجهنم كما روى عن الحسن . وفيه أنه لو كان كذلك لامتنع دخول آل عليه ولمنع من الصرف للتأنيث والعلوية • وأجيب بأن دخول آل للصحافة وهي تدخل الاعلام لذلك كالحسن . والعباس وبأنه صرف للتناسب ورعاية الفاصلة . أو لتأويله بالمكان وتأنيثه هنا للتفنن ، وإسناد الرؤية إليها حقيقة على ما هو الظاهر وكذا نسبة التغيظ والزفير فيما بعد إذ لا امتناع في أن يخلق الله تعالى النار حية مغتظة زافرة على الكفار فلا حاجة إلى تأويل الظواهر الدالة على أن لها إدراكا كهذه الآية ، وقوله تعالى (يوم نقول لجهنم 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 لجهنم من عين ؟ قال : نعم أما سمعت الله تعالى يقول (إذا رأيتهم من مكان بعيد) فهل تراهم إلا بعينين » كان ما قلناه هو الصحيح . وإسنادها إليها لا اليهم للائذان بأن التغيظ والزفير منها لهيجان غضبها عليهم عند رؤيتها إياهم ﴿ مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ 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 . والكافي . 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 ، والكافي ﴿ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا ﴾ أي صوت 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 تغيظا ﴿ وَزَفِيرًا ۙ ﴾ 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 مما يتعلق به السماع ولذا امتشكروا تعلق السماع بالتغيظ . دون الزفير فأولوا لذلك بما سمعت ، وقال بعضهم : إن ما ذكر من قبيل قوله : ورأيت 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 ، والتنوين فيه وفي (زفيرا) للتفخيم • وقد جاء في الآثار ما يدل على شدة زفيرها أعاذنا الله تعالى منها ، ففي خبر أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم

(١) حكاها الطبرسي في مجمع البيان اه منه

بسند صحيح عن ابن عباس أنها تزفر 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 تزفر زفرة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا ترعد فرائصه حتى إن إبراهيم عليه السلام ليحشو على ركبتيه 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 صفوفا فيقول الله تعالى لجبريل عليه السلام : ائت بجهنم فيأتي بها تقاد بسبعين الف زمام حتى إذا كانت من الخلائق على قدر مائة عام زفرت زفرة طارت لها أفئدة الخلائق ثم زفرت ثانية فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثا لركبتيه ثم تزفر الثالثة فتباغ القلوب الحناجر وتذهل العقول فيفزع كل امرئ إلى عمله حتى إن إبراهيم عليه السلام يقول : بخلتى لا أسألك إلا نفسي ويقول موسى عليه السلام : بما جأتى لا أسألك إلا نفسي ويقول عيسى عليه السلام : بما أكرمتنى لا أسألك إلا نفسي لا أسألك مريم التي ولدتنى ومحمد ﷺ يقول : أمى أمى لا أسألك اليوم نفسى فيجيبه الجليل جل جلاله إن أوليائى من أمتك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فوعزتى لأقرن عينك ثم تقف الملائكة عليهم السلام بين يدى الله تعالى ينتظرون ما يؤمرون . وهذه الاخبار ظاهرة في أن النار هى التى تزفر وأن الزفير على حقيقته .

وزعم بعضهم أن زفيرها صوت لهيبها واشتعالها ، وقيل : إن كلا من الرؤية والتغيظ والزفير لزبانيتها ونسبته اليها على حذف المضاف ونقل ذلك عن الجبائى ، وقيل : إن قوله تعالى (رأتم) 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 به رأى منهم ، وقوله سبحانه : (سمعوا لها تغيظا) على تشبيه صوت غليانها بصوت المغتاظ وزفيره وفيه استمارة تصريحية أو ممكنية وجوز أن تكون تمثيلية ، وقد ذكر هذا التأويل الزمخشري مقديما 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 خبرا على خلاف المعتاد أو الحمل على المجاز التمثيلي الشائع في كلامهم لا سيما في كلام الله تعالى ورسوله عليهم السلام وإذا لاح الوجه فكن الحائز في ترك الظاهر إلى هذا أو ذاك ، وفتح هذا الباب لا يجر إلى مذهب الفلاسفة كما توهم صاحب الانتصاف ولا يخالف تعبدنا بالظواهر فان ما يدعونه أيضا ليس بظواهر انتهى ، وأنت تعلم بعد الاغماض عن المناقشة فيما ذكر أن الحمل على الحقيقة هنا أبلغ في التهويل ولعله يهون 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 وخافيه (وَإِذَا الْقَوَامُ مَكَانًا) أى فى مكان فهو منصوب على الظرفية و(منها) حال منه لأنه فى الأصل صفة ، وجوز تعلقه بالقوا .

وقوله تعالى (ضيقًا) صفة لمكانا مقيدة لزيادة شدة الكرب مع الضيق كما أن الروح مع السعة وهدو السرى 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 ليستكروهن في النار كما يستكروه الوند في الحائط، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها تضيق عليهم كما يضيق الزجاج في الرمح •

وقرأ الكلبي: الأسفلون يرفعهم اللهب والأعلون يحطهم الداخلون فيزدحمون، وقرأ ابن كثير (ضيقاً) بسكون الياء •

(مَقْرَنِينَ) 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 الأصفاد ،

وحدث عن الجبائي ، وقرأ أبو شيبة صاحب معاذ بن جبل (مقرنون) بالرفع ونسبها ابن خالويه إلى معاذ،

ووجهها على ما في البحر كونه بدلا من ضمير (القوا) بدل نكرة من معرفة (دَعَا هُنَاكَ) أى في ذلك المكان •

الهائل (تُبُورًا ١٣) أى هلاكا كما قال الضحاك . وقيادة وهو مفعول (دعوا) أى نادوا ذلك فقالوا : يا ثوراه

على معنى احضر فهذا وقتك، وجعل غير واحد النداء بمعنى التمني فيتمنون الهلاك ليسلوا ما هو أشد منه كما

قيل أشد من الموت ما يتمنى معه الموت •

وجوز أبو البقاء نصب (ثورا) على المصدرية لدعوا على معنى دعوا دعاء، وقيل : على المصدرية لفعل

محذوف ومفعول (دعوا) مقدر أى دعوا من لا يجيبهم قائلين ثورنا ثورا وكلا القولين كما ترى، ولا اختصاص

لدعاء الثور بكفرة الانس فانه يكون للشيطان أيضا. أخرج أحمد وابن أبي شيبة . 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 ثوراه ويقولون يا ثورهم حتى يقف على النار : فيقول يا ثوراه ويقولون يا ثورهم •

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 ما قيل : إن الآية نزلت في أبي جهل .

وأصحابه لما لا يخفى ، وقوله تعالى : (لَاتَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا) 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 يدعونه أولا ينالون ما يتمنون من الهلاك المنجى أو تمثيلا لهم وتصويرا لحالهم بحال

من يقال له ذلك من غير أن يكون هناك قول وخطاب كما قيل أى دعوه حال كونهم أحقاء بأن يقال

لهم ذلك ، وإما لا محل له من الاعراب على أنه معطوف على ما قبله أى إذا ألقوا منها مكانا ضيقا دعوا

ثورا) فيقال لهم : لاتدعوا 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 الملجئ لهم إلى ذلك أبدى لا خلاص لهم منه على

أبلغ وجه حيث أشار إلى أن المخلص مما هم فيه من العذاب عادة غير مخلص وما يخلص غير يمكن فكأنه

قيل : لاتدعوا اليوم هلاكا واحدا . لا يخلصكم (وادعوا ثُبُورًا) وهلاكا (كثيرا ١٤) لا غاية لكثرة

لتخلصوا به وأنى بالهلاك الكثير •

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره تعددت الأسباب والموت واحد وهذا معنى دقيق لم أعلم أن أحدا ذكره ، وقيل : وصف الثبور بالكثرة باعتبار كثرة الألفاظ المشعرة به فكأنه قيل : لا تقولوا يا ثبورا فقط وقولوا يا ثبورا يا هلاكا يا ويلاه يا هفاه إلى غير ذلك وهو كما ترى وقال شيخ الإسلام : وصفه بذلك بحسب كثرة الدعاء المتعلق به لا بحسب كثرة في نفسه فان ما يدعونه ثبور واحد في حد ذاته لكنه كلما تعلق به دعاء من تلك الأدعية الكثيرة صار كأنه ثبور مغاير لما تعلق به دعاء آخر ، وتحقيقه لا تدعوه دعاء واحدا وادعوه أدعية كثيرة فان ما أنتم فيه من العذاب لعاية شدته وطول مدته مستوجب لتكرير الدعاء في كل آن ، ثم قال : وهذا أدل على فظاعة العذاب وهوله من جعل تعدد الدعاء وتجده لتعدد العذاب بتعدد أنواعه وألوانه أو لتعددته بتعدد الجلود كما لا يخفى ، وأما ما قيل من أن المعنى إنكم وقعتم فيما ليس ثبوركم فيه واحدا إنما هو ثبور كثير اما لأن العذاب أنواع وألوان كل نوع منها ثبور لشدته وفظاعته أو لأنهم كلما نضجت جلودهم بدلوا جلودا غيرها فلا غاية لهلاكهم فلا يلائم المقام كيف وهم إنما يدعون هلاكا ينهى عذابهم وينجيهم منه فلا بد أن يكون الجواب إقناط لهم عن ذلك ببيان استحالة ودوام ما يوجب استدعاه من العذاب الشديد انتهى ، وتعقب القول بان وصف الثبور بالكثرة بحسب كثرة الدعاء بانه لا يناسب النظم وكذا كونه بحسب كثرة الألفاظ المشعرة بالثبور لأنه كان الظاهر أن يقال دعاء كثيرا ، وأما قوله : وأما ما 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 : واصرفاه عن طاعة الله تعالى كما يقال : واندماه فاجيبوا بما أجيبوا ، وتقييد النهى والأمر باليوم لمزيد التهويل والتفطيع والتنبية على أنه ليس كسائر الأيام المعهودة التي يخاص من عذابها ثبور واحد ، ويجوز أن يكون ذلك لتذكيرهم بالساعة التي أصابهم ما أصابهم بسبب التكذيب بها ففيه زيادة إيلاهم ، وقرأ عمر بن محمد (ثبورا) بفتح التاء في ثلاثها وفعل بفتح الفاء في المصادر قليل نحو القفول • ﴿ قُلْ ﴾ تقريحا لهم وتهكما بهم وتحسيرا على ما فاتهم ﴿ أَذْكَ ﴾ إشارة إلى ما ذكر من السعير باعتبار اتصافها بما فصل من الأحوال الهائلة فإنها التي كثيرا ما تقابل بالجنة ، وما فيه من معنى البعد للاشعار بكونها في الغاية القاصية من الهول 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 ركلا القواين لا يعول عليها إلا سيما الأخير أى أذلك الذي ذكر من السعير التي اعتدت لمن كذب بالساعة وشأنها كيت وكيت وشأن أهلها ذيت ذيت ﴿ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ ﴾ أى وعدها المتقون لأن وعد تعدى لمفولين وهذا المحذوف هو العائد على المرصول ، وإضافة الجنة إلى الخلد إن كانت نسبة الإضافة معلومة بالدح فان المدح يكون بما هو معلوم ، وإن لم تكن معلومة فلا فائدة خلود الجنة ، ولا يخدشه قوله تعالى : (خالدين) بعد لأنه للدلالة على خلود أهلها لا خلودها في نفسها وإن تلازما أو أن ذلك للتمييز عن جنات الدنيا ، وقيل : إن جنة الخلد علم كجنة عدن ، والمراد بالمتقين المتصفون بمطلق التقوى لا بالمرتبة الثانية أو الثالثة منها فقط ، ويدل عليه مقابلتهم بالكافرين في النظم الكريم ، وقيل : يجوز أن يراد الكاملون في التقوى ووعدها إياهم وعد دخولها ابتداء دون

سبق عذاب وهو مختص بهم وليس بذلك، والترديد والتفضيل في (خير) مع أنه لاشك في أنه لاخيرية في السعير
لنهمكم والتقرير كما أشرنا إليه هـ

وقال ابن عطية : حيث كان الكلام استفهاما جاز فيه، جرى لفظة التفضيل بين الجنة والسعير في الخير لأن
الموقف جائز له أن يوقف محاوره على ما شاء ابرى هل يجيبه بالصراب أو بالخطأ، وإنما منع سيبويه وغيره من
التفضيل إذا كان الكلام خبرا لأن فيه مخالفة الواقع، وأما إذا كان استفهاما فذلك سائغ، 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 مقابله كقول حسان : * فشركا لخيركا الفدا. * وقر لهم الشقاء احب اليك أم السعادة والعسل احلى من
الخل، وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام (السجن احب إلى) ولا اختصاص لذلك في استفهام أو خبر هـ
وإذا ذكر من أمثلة الخبر يرد على ابن عطية إلا أن يقيد الخير الذي ادعى منع سيبويه فيه بما لم يكن الحكم فيه
واضحا أ، إذا كان الحكم فيه واضحا للسامع بحيث لا يختلج في ذهنه ولا يتردد في الافضل فان التفضيل يجوز فيه،
وقد تقدم تحقيق الكلام في هذا المقام وما أشرنا إليه هنا أولى بالاعتبار مما أشار ابن عطية وأبو حيان إليه *
(كَانَتْ) تلك الجنة ﴿لَهُمْ﴾ أي في علم الله تعالى أوفى اللوح أو المراد تكون على أنه وعد من أكرم
الاکرمين عبر عنه بالماضي على طريق الاستعارة لتحقيق وقوعه فإنه 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
بقضى الوعد لا بالايجاب ﴿وَمَصِيرًا ۝ ١٥﴾ ينقلون إليه، ولم يكتب بقوله تعالى (كانت لهم جزاء) لعدم استلزامه
ذلك فقد يثيب 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 تكرر استئنافا في موضع التعليل *
وذكر الزمخشري ما يشعر بأن هذه الجملة تذييل لتذكير النعمة بما خولهم 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 أي مصيرا لا يقدر قدره وليس كمصير الكفرة المشار إليه بقوله سبحانه (وإذا القوا
منها مكانا ضيقا) ويعلم منه فائدة ذكر المصير مع ذكر الجزاء فتأمل، وقوله سبحانه ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ قيل
استئناف وقع جوابا لسؤال نشأ بمقابله 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 وصله بتبدأ والعائد محذوف و(لهم) خبره و(فيها)
متعلق بما تعلق به أي كائن لهم فيها الذي يشاؤون من فنون الملاذ والمشتهيات وأنواع النعيم الروحاني والجسماني،
ولعل كل فريق منهم يقتنع بما أبيض له من درجات النعيم ويرى ما هو فيه ألد الأشياء ولا تمتد أعناقهم
إلى ما فوق ذلك من المراتب العالية ولا يخطر بباله ما يخطر بباله ولا يتأق له فلا يشاء آحاد المؤمنين رتبة
الأنبياء عليهم السلام ولا يتعرضون للشفاعة لمن كتب عليه الخلود في النار مثلا فلا يلزم الحرمان ولا تساوى
مراتب أهل الجنان، وعلى ضد هؤلاء فيما ذكر أهل النار فقد قال سبحانه فيهم (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) هـ

(خالد بن) حال من أحد ضمائرهم على ما قبل وظاهره عدم الترجيح ، وقال بعض الافاضل: جعله حالا من الاول يقتضى كونها حالا مقدره ومن الثالث يوم تقييد المشيئة بها فخير الأمور أوسطها، ورجح بعضهم الثالث لقربه والتقييد غير مخل بل مهم ، وجوز كونها حالا من المتقين ولا يخفى حاله، ولبعض الأجلة ههنا كلام فيه بحث ذكره الحمصى فى حواشى التصريح فليراجع (كأن) أى الوعد بما ذكر أو الموعد-ود المفهوم من الكلام فيشمل الوعد بالجنة وبحصول ما يشاؤون لهم فيها وبالخلود على الأول والجنة وحصول المرادات والخلود الموعد به على الثانى، وقال بعضهم: الضمير للخلود ، وآخر لحصول ما يشاؤون لهم فيها أو له ولكون الجنة جزاء ومصيرا، والافراد باعتبار ما ذكر ويفنى عنه ما سمعت، والاكثرون على أنه لما يشاؤون وهو اسم كان وقوله تعالى (على ربك) متعلق بها أو بحذوف وقع حالا من قوله سبحانه (وعدا) وهو خبرها، ولم يجوز تعلق الجار به سواء كان باقيا على مصدرية 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 وفيه خلاف ، وجوز أن يكون (على ربك) متعلقا بحذوف هو الخبر و(وعدا) مصدرا مؤكدا، والظاهر أن يجعل هو الخبر أى كان ذلك وعدا أو موعدا (مسئولا) أى حقيقا أن يسئل ويطلب لكونه مما يتنافس فيه المتنافسون أو سببا لحصول ذلك فمسئولته كناية عن كونه أمرا عظيما، ويجوز أن يراد كون الموعد مسئولا حقيقة بمعنى يسأله الناس فى دعائهم بقولهم (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك) ، وقال سعيد بن أبى هلال: سمعت أبا حازم رضى الله تعالى عنه يقول: إذا كان 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 بأنه عليه الصلاة والسلام هو الفائز بمقام الوعد الكريم. واستشكلت الآية على مذهب الاشاعرة لأنها تدل على الوجوب على الله تعالى لما كان (على) وعندهم لا يجب عليه سبحانه شئ لاستلزام ذلك سلب الاختيار وعدم استحقاق الحمد ، وأجيب بأن الوجوب الذى تدل عليه الآية وجوب بمتضى الوعد والممتنع إيجاب الاجاء والقسر من خارج لأنه السالب للاختيار الموجب للفسدة دون إيجابه تعالى على نفسه شيئا بمتضى وعده وكرمه فانه مسبوق بالارادة والوجوب الناشئ من الارادة لا ينافى الاختيار، وهذا ظاهر إذا كان الوعد حادثا وأما إذا كان قديما فالسابقة والمسبوقية بحسب الذات وذلك لا يستلزم الحدوث، أو يقال: الحادث بالارادة تعلقه بالموعد به فافهم (ويوم يحشرهم) نصب على أنه مفعول لمضمر مقدم معطوف على قوله تعالى (قل أذلك) الخ أى قل لهم ذلك واذكر لهم بعد التقرير والتحسير يوم يحشرهم الله عز وجل، والمزاد تذكيرهم بما فيه من الحوادث الهائلة على ما سمعت فى نظائره أو على أنه ظرف لمضمر مؤخر قد حذف للتنبيه على كمال هول وفظاعة ما فيه والايذان بأن العبارة لا تحيط ببيانها أى ويوم يحشرهم يكون من الأحوال والأحوال ما لا يفي ببيانها 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 عِطْفَ عَلَى مَفْعُولٍ ﴾ (يحشرم) وليست الواو للمية وجوز ذلك أبو البقاء ، والمراد بالموصل عند الضحاك . وعكرمة . والكلي الاصنام بناء أن السياق فيها وينطقها الله تعالى الذي لا يعجزه شيء ، وقيل : تتكلم بلسان الجمال 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 يقتضيان اختصاصهما بالعقلاء عادة وإن كان الجاد ينطق يومئذ ، وجاء فيما يشبه الاستفهام الآتي النص عابهم 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 المعبدون الذين ليس منهم إضلال كالملائكة والانبياء عليهم السلام لآما يشملهم والشياطين مثل إيفان الجواب يأتي ذلك بظاهره كالا يخفى ، وأطلقت (ما) على العقلاء إما على أنها تطاق عليهم حقيقة أو مجازاً أو باعتبار الوصف كأنه قيل : أو معبوديهم ، وقال بعض الاجلة : المراد ما يعم العقلاء وغيرهم إما لأن كلمة ما موضوعة لكل كما ينبي . عنه أنك إذا رأيت شبحاً من بعيد تقول : ماهو؟ أو لأنه أريد بها الوصف فلا تختص حينئذ بغير العقلاء كما إذا أريد بها الذات أو لتغليب الأصنام على غيرها تنبيها على بدم عن استحقاق العبادة وتنزيلهم في ذلك منزلة من لا علم له ولا قدرة أو اعتباراً لغاية عبادتها وكثرتهم ﴿ فَيَقُولُ ﴾ أي الله عز وجل للمعبودين من دونه اثر حشر الكل تقريراً للعبدة وتبكيته لهم • وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر (فنقول) بنون العظمة أيضاً ، ومن قرأ من عداهم هناك بالنون وهنا بالياء كان على قراءته هنا التفاتاً من التكلم إلى الغيبة ، وفي نون العظمة هناك إشارة إلى أن الحشر أمر عظيم • ﴿ وَأَنْتُمْ أَضَلُّونَ 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 كقوله تعالى (وهو يهدي السبيل) والأصل إلى السبيل أو للسبيل • وذكر بعض الاجلة أنه لم يقل عن السبيل للبالغه فان ضله بمعنى فقدته وضل عنه بمعنى خرج عنه . والاول أبانغ لأنه يومئذ لا وجود له رأساً ، وتقديم الضميرين على الفعلين لما أن المراد بالسؤال التقريبي 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 إجابتهم بهذا القول هو محل الاهتمام فإن بها التبيكيت والالزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها ، وسبحان إلهنا للتعجب بما قيل لهم إما لأنهم جمادات لا قدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظون وإما هو كناية عن كونهم موسومين بتسبيحه 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 كالتأكيدي لذلك والتفصيل له .

وجعل الطيبي قولهم : (سبحانك) توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم : (ما كان) الخ أي ماصح وما استقام لنا ﴿ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أي أولياء على أن (من) مزيدة لتأكيدي النفي . ويحسن زيادتها بعد النفي والمنفي وإن كان (كان) لكن هذا معمول معموها فينسحب النفي عليه . والمراد نفي أن يكونوا هم مضليهم على أباغ وجه كأنهم قالوا : ماصح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم 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 للمفعول . وقال ابن خالويه : زعم سيديويه 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 للمفعول . وخرج ذلك الزمخشري على أنه من اتخذ المتعدى إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الماعل والثاني «من أولياء» ومن تبعضية لازائدة أي أن يتخذونا بعض الأولياء ، ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لا تزاد في المفعول الثاني ، وعلمه في الكشف بأنه 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 فان المحمول باق على عمومته مع خصوص الموضوع ، وقيل : مراده أن الاختلاف لا يناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك . والزمخشري لما نبى كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعض جاء الأشكال في تنكير « أولياء » فاجاب بأنه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة •

وقال السجستاني : المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فان الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرًا ومخدوما . والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لانك تقول : ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي لأن من إنمادخلت لأنها تنفي واحدا في معنى جميع ويقال : ما من أحد قائما وما من رجل محبا لما يضره ولا يقال : ما قائم من أحد وما من رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولو جاز هذا لجاز في « فما منكم من أحد عنه حاجزين »

ما منكم 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 لا مفعول دونه نحو قوله تعالى «ما 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 الاقدام على القول بانها خطأ أو ساقطة مع روايتها عن سمعت من الأجلة خطراً عظيماً 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 وكيلا أى وكيل كان من أصناف الوكلاء . ومعنى الآية على هذا المنوال ما ينبغي لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أى أولياء أى ما يقع عليه اسم الولاية . وجوز أن يكون «يتخذ» على هذه القراءة بماله مفعول واحد «ومن دونك» صلة و«من أولياء» حال و«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 لو أحد يكون هذا حالا •

وقرأ الحجاج «أن تتخذ من دونك أولياء» فبلغ عاصم فقال : مقت الخدج أو ما علم أن فيها من وقوله تعالى :

(وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَمَا بَاءَهُمْ) الخ استدراك مسوق لبيان أنهم هم الضالون بعد بيان تنزههم عن إضلالهم على أبلغ وجه كما سمعت ، وقد نعى عليهم سوء صنيعهم حيث جعلوا أسباب الهداية أسباباً للضلالة أى ما أضللتناهم ولكن متعتهم وآبأهم بأنواع النعم ليعرفوا أحقها ويشكروها فاستغرقوا في الشهوات وانهمكوا فيها (حتى نسوا الذكراً) أى غفلوا عن ذكرك والايان بك أو عن توحيدك أو عن التذكري لنعمك وآيات الوهيتك ووحدتك • وفى البحر الذكراً ما ذكر به الناس على السنة الأنبياء عليهم السلام أو الكتب المنزلة أو القرآن، ولا يخفى ما فى الأخير إذا قيل : بعموم الكفار والمخبر عنهم فى الآية وشملهم كفار هذه الأمة وغيرهم (وكانوا) أى فى علمك الأزلى المتعلق بالأشياء على ما هى عاين فى أنفسهم أو بما يصدر عنهم فيما لا يزال باختيارهم وسوء استعدادهم من الأعمال السيئة (قوماً بوراً ١٨) ما الكين على أن (بورا) مصدر ووصف به الفاعل مبالغة ولذلك يستوى فيه الواحد والجمع، وأنشدوا :

فلا تكفروا ما قد صنعنا إليكم وكافوا به فالكفر بور لصانعه

وقول ابن الزبيرى : يا رسول الملك إن لسانى راتق ما فتقت إذ أنا بور

أوجع بائر كهوذ فى عائد (١) وتفسيره بهالكين رواه ابن جرير . وغيره عن مجاهد، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن نافع بن الأزرق سأل عن ذلك فقال : هلكى بلغة عمان وهم من اليمن ، وقيل : بورا فاسدين فى لغة الأزدي وقولون : أمر بائر أى فاسد وبارت البضاعة إذا فسدت . وقال الحسن : بورا لا خير فيهم من قولهم : أرض بور أى متعطلة لانبات فيها، وقيل : بورا عمياء عن الحق، والجملة اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله على ما قال أبو السعود •

(١) وهى الحديثة التاج من الطباء والابل والخيل اه منه •

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 أضللتهم أم هم ضلوا بأنفسهم فيتبرؤن من أضلالهم ويستعبدون به أن يكونوا مضلين ويقولون: بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآبائهم تفضل جواد كريم فحملوا 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 لربهم الغنى العدل أشد تبرئة وتنزيها منه . ولقد نزوه تعالى حين أضافوا إليه سبحانه التفضل بالنعمة والتمتع بها وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوار 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 أضللتهم انتهى . وأجاب صاحب الفرائد عن قوله: فيتبرؤن من أضلالهم الخ بأنهم إنما تبرؤوا لأنهم يستحقون العذاب بأضلالهم 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 النقصان إن ثبت عليهم ولا يمكن لحوقه به تعالى لأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعن قوله: ولقد نزوه حيث أضافوا الخ بأن قرلهم ولا يمكن متعتهم الخ لا ينافي نسبة الاضلال إليه سبحانه على الحقيقة وأيضا ما يؤدي إلى الضلال إذا كان منه تعالى وكان معلوما له عز وجل أنهم يضلون به كان فيه ما في الاضلال بالحقيقة فوجب على مذهبه أنه لا يجوز عليه سبحانه مع أنهم نسبه إليه سبحانه، وعن قوله: ولو كان تعالى هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أنت أضللتهم بأن هذا غير مستقيم لأنه تعالى سألهم إلا عن أحد الأمرين وما ذكر لا يصلح جوابا له بل هو جواب لما قال: من أضلهم انتهى، وذكر في الكشف جوابا عن الأخير أنه ليس السؤال عن تعيين من أضل لأنه تعالى عالم به وإنما هو سؤال تقرير على نحو «أنت قات للناس» فلو قالوا: أنت أضللتهم لم يطابق وإنما الجواب «أجابوا به كما أجاب عيسى عليه السلام بقوله «سبحانك ما يكون لي» الخ وقد اقتدى بالامام في ذلك، وذكر أيضا قبل هذا الجواب أنه لو قيل: إن في «متعتهم وآبائهم» ما يدل على أنه تعالى الفاعل الحقيقي للاضلال وأنه لا ينسب إليه سبحانه أدبا لكان وجهها ولا ينبغي أن يكون ذلك بعد التسليم المقصود من الجواب بمتعتهم الخ بأن يكون المراد الجواب بانت أضللتهم لكن عدل عنه إلى ما في النظم الجليل أدبا لأن الجواب بذلك مما لا يقتضيه السياق كما لا يخفى . وقال ابن المنير: إن جواب المسؤولين بما ذكر يدل على معتقد الموافق لما عليه أهل الحق لأن أهل الحق يعتقدون أن الله تعالى وإن خلق الضلال إلا أن للعباد اختيارا فيه وعندهم أن كل فعل اختياري له نسبتان إن نظر إلى كونه مخلوقا فهو منسوب إلى الله تعالى وإن نظر إلى كونه مختارا للعبدهو منسوب للعبد وهؤلاء المجيبون نسبوا النسيان أي الانهماك في الشهوات الذي ينشأ عنه النسيان إلى الكفرة لأنهم اختاروه لأنفسهم فصدقت نسبتة اليهم ونسبوا السبب الذي اقتضى نسيانهم وانهماكهم في الشهوات إلى الله تعالى وهو استدراجهم ببسط النعم عليهم وصبها صبا فلا تنافي بين معتقد أهل الحق ومضمون ما قالوا في الجواب بل هما متواطئان على أمر واحد انتهى . ولا يخفى ما في بيان الترافق من النظر، وقد يقال: حيث كان المراد من الاستفهام تقرير المشرकिन وتلم

المستفهمين بذلك مما لا ينبغي ان يذكر لاسيما إذا كانوا الملائكة والانبيا عليهم السلام جىء بالجواب متضمنا ذلك على اتم وجه مشتملا على تحقق الامر فى منشأ ضلالهم كل ذلك للاعتناء بمراده تعالى من تقريرهم وتبكيتهم ولذا لم يكتفوا فى الجواب بهم ضلوا- بل افتتحوا بالتسبيح ثم نفوا عن أنفسهم الاضلال على وجه من المبالغة ليس وراهه وراهم أفادوا أنهم ضلوا بعد تحقق ما ينبغي أن يكون ذريعة لهم إلى الاهتداء من تمتيعهم بأنواع النعم وذلك من أقبح الضلال ونهوا على زيادة قبحة فوق ما ذكر 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 فظهوروا على حسب ما كانوا لأن ما فى نفس الامر لا يتغير أو على معنى كانوا فى العلم التابع للمعلوم فى نفسه كذلك فظهوروا على حسب ذلك لئلا يلزم الانقلاب المحال، وحاصله أن منشأ ضلالهم فساد استعدادهم فى نفسه من غير مدخلة للغير فى التأثير فيه وهذا شأن جميع ماهيات الاشياء فى أنفسها فان مدخلة الغير إنما هى فى نحو وجودها الخارجى لا غير، وإلى هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانها الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة فى أكثر كتبه فان كان مقبولا فلا بأس فى تخريج الآية الكريمة عليه فتدبر، وقوله تعالى (قَدْ كَذَّبْتُمْ) حكاية لاحتجاجه تعالى على العبد بطريق تلوين الخطاب وصرفه عن المعبودين عند تمام جوابهم وتوجيهه إلى العبد مبالغة فى تقريرهم وتبكيتهم على تقدير قول مرتب على الجواب أى فقال الله تعالى عند ذلك: قد كذبكم المعبودون أيها الكفرة، وقال بعض الاجلة الفاء فصيحة مثلها فى قول عباس بن الاحنف :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القبول فقد جئنا خراسانا

والتقدير هنا قلنا أو قال تعالى إن قلتم انهم آلهة فقد كذبوكم (بِمَاتَقُولُونَ) أى فى قولكم على ان الباء بمعنى فى وما مصدرية والجار والمجرور متعلق بالفعل والقول بمعنى المقول، ويجوز أن تكون ما موصولة والعائد مذهب أى فى الذى تقولونه، وجوز أن تكون الباء صلة والمجرور بدل اشتغال من الضمير المنصوب فى كذبوكم، والمراد بمقولهم أنهم آلهة أو هؤلاء أضلونا، وتعقب بأن تكذيبهم فى هذا القول لا تعلق له بما بعده من عدم استطاعتهم للصرف والنصر أصلا وإنما الذى يستتبعه تكذيبهم فى زعمهم انهم 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 الحكم على أولئك المكذبين بالكفر على وجه فيه استزادة غيظ المعبودين عليهم وجعله مفرعا عليه ماسيا إلى 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 وجىء بالكلام ليفرع عليه ما بعد وكلا القولين كما ترى والثانى أبعدهما، وقرأ أبو حيوة (يقولون) بالياء آخر الحروف وهى رواية عن ابن كثير. وقيل، والخطاب فى (كذبوكم) للعابدين وضمير الجمع فيه وفى (يقولون) للمعبودين أى فقد كذبكم أيها العبد المعبودون بزعمكم بقولهم سبحانه الخ والباء للدلالة أو الاستعانة، وفيه أيضا القولان السابقان أى فقد كذبكم أيها المعبودون العبد بقولهم إنكم آلهة أو فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفار فى التوحيد بقولهم. إن هؤلاء المحكى عنهم آلهة

﴿ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ ﴾ أى فما تملكون أيها العبداء ﴿ صَرَفًا ﴾ أى دفعا للعذاب عن أنفسكم بوجه من الوجوه كما يعرب عنه التنكير أى لا بالذات ولا بالواسطة ، وقيل : حيلة من قولهم : إنه ليصرف فى أمره أى يحوطه ، وقيل : توبة ، وقيل : فدية والأول أظهر فإن أصل الصرف رد الشيء من حالة إلى أخرى وإطلاقه على الحيلة أو التوبة أو الفدية مجاز ، والمراد فما تملكون دفعا للعذاب قبل حلوله ﴿ وَلَا نَصْرًا ﴾ أى فردا من أفراد النصر أى العون لا من جهة أنفسكم ولا من جهة غيركم بعد حلوله ، وقيل : نصرا جمع ناصر كصاحب جمع صاحب وليس بشيء ، والفاء لترتيب عدم الاستطاعة على ما قبلها من التكذيب لكن لا على معنى أنه لولا لوجدت الاستطاعة حقيقة بل فى زعمهم حيث كانوا يزعمون أنهم يدفعون عنهم العذاب وينصرونهم وفيه ضرب تهكم بهم ، والمراد من التكذيب المرتب عليه ما ذكر تكذيبهم بقولهم أنهم آلهة ، ويجوز أن يراد به تكذيبهم بقولهم : هؤلاء أضلونا وهو متضمن نفى كونهم آلهة وبذلك يتم أمر الترتيب .

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه وأكثر السبعة (يستطيعون) بالياء التحتية أى فما يستطيع آلهتكم دفعا للعذاب عنكم ، وقيل حيلة لدفعه ، وقيل فدية عنكم ولا نصرا لكم ، وقيل فى معنى الآية على تقدير كون الخطاب السابق للمؤمنين إنه سبحانه أراد أن هؤلاء الكفرة شديداً الشكيمة فى التكذيب الموجب للعذاب فما تستطيعون أتم صرفهم عنه ولا نصرا لكم فيما يصيبهم مما يستوجب من العذاب هذا على قراءة حفص (تستطيعون) بالياء الفوقية ، وأما على قراءة الجماعة (يستطيعون) بالياء فالمعنى ما يستطيعون صرفا لأنفسهم عما هم عليه ولا نصرا لها فيما استوجبوه بتكذيبهم من العذاب أو فما يستطيعون صرفكم عن الحق الذى أتم عليه ولا نصرا لأنفسهم من العذاب انتهى وهو كما ترى ﴿ وَمَنْ يَظْلَمْ ﴾ أى يكفر ﴿ مِنْكُمْ ﴾ أيها المكلمون ويعبد من دون الله تعالى لها آخر كهؤلاء الكفرة ﴿ نَذِقْهُ ﴾ فى الآخرة ﴿ عَذَابًا كَبِيرًا ﴾ لا يقدر قدره وهو عذاب النار ، وقرئ (ينذقه) على أن الضمير لله عز وجل ، وقيل : لمصدر يظلم أى ينذقه الظلم والأسناد مجازى ، وتفسير الظلم بالكفر هو المروى عن ابن عباس ، والحسن ، وابن جريج . وأيد بأن المقام يقتضيه فإن الكلام فى الكفر ووعيده من مفتتح السورة ، وجوز أن يراد به ما يعم الشرك وسائر المعاصى والوعيد بالعذاب لا ينافى العفو بالنسبة إلى غير المشرك لما حقق فى موضعه . واختار الطيبي التفسير الأول وجعل الخطاب للكفار أيضا لأن الكلام فيهم من أول وقد سبق (فقد كذبوكم) وهذه الآية لما جرى عليهم من الأحوال والنكال من لدن قوله تعالى (إذا رأتهم من مكان بعيد) ومعنى (ومن يظلم) حينئذ ومن يدم على الظلم ، وفى الكشف الوجه أن الخطاب عام والظلم الكفر (ومن يظلم) مظهر أقيم مقام المضمرة تنبيها على توغلبهم فى الكفر وتجاوزهم حد الانصاف والعدل إلى محض الاعتساف والجدل فيما رموا به رسول الله ﷺ وكان الأصل فلا يستطيعون صرفا ولا نصرا ونذيقهم عذابا كبيرا ونذيقكم على اختلاف القرائتين والحمل على من يدم على الظلم منكم ليختص الخطاب بالكفار صحيح أيضا ولكن تفوته النكتة التى ذكرناها انتهى . ولا يخفى أن كونه من إقامة المظهر مقام المضمرة خلاف الظاهر فتأمل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّامَةَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ قيل هو تسليية له ﷺ عن قولهم مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق بأن لك فى سائر الرسل عليهم السلام

أسوة حسنة فانهم كانوا كذلك، وقال الزجاج: احتجاج عليهم في قولهم ذلك كأنه قيل كذلك كان من خلا من الرسل يأكل الطعام ويمشي 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: واقائل أن يقول هذا جواب آخر كما أجيب هنالك من أوجه على ما نقل عن الامام وجعل قوله تعالى بل كذبوا، جوابا ثالثا وتعقبه بقوله تعالى «وأعتدنا لمن كذب بالساعة» لمكان المناسبة وتم 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 آكلين وماشين • وتعقب بأن فيه الفصل بين الموصوف والصفة بالا وقد رده أكثر النحاة كما في المعنى، ومن هنا جعلها بعضهم صفة لموصوف مقدر بعد الا وذلك بدل مما حذف قبل وأقيمت صفته مقامه، والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا رجالا أو رسلا انهم النخ، وفيه الفصل بين البديل والمبدل منه وهو جائز عندهم. وقدر الفراء بعد الا من وهي تحتمل أن تكون موصولة وأن تكون نكرة موصوفة، وجعل بعضهم الجملة في محل نصب بقول محذوف وجملة القول صفة أي الا رجالا أو رسلا قيل انهم النخ 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 كفاء في مثل هذه الجملة الحالية بالضمير غير فصيح، وربما يختار عدم التقدير ويمنع دعوى عدم الفصاحة أو يحمل ذلك على غير المقترن بالا لأنه في الحقيقة بدل، ووجه كسر إن وقوعها في الابتداء ووقوع اللام بعدها أيضا. وقرئ «انهم» بالفتح على زيادة اللام بعدها وتقدير جار قبلها أي لانهم يأطون النخ. 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 مبني للمفعول أي يمشيهم حوائجهم أو الناس والتضعيف للتكثير كما في قول الهذلي: • يمشى بيننا حانوت نخر • وقرأ أبو عبد الرحمن السلسي كما في البحر «يمشون» بضم الياء والشين مع التشديد مبني للفاعل وهو مبالغة يمشى المخفف فهي مطابقة للقراءة المشهورة ولا يحتاج إلى تقدير يمشيهم حوائجهم ونحوه. وأنشدوا قوله:

ومشى باغصان المياة وابتغى قلائص منها صعبة وذلول

وقوله (١) فقد تركت خزينة كل وغد يمشى بين خاتام وطاق

وفي بعض نسخ الكشف ما يدل على أنه لم يظفر بهذه القراءة، وقوله تعالى (وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ) قيل تسلية له ﷺ أيضا لكن عن قولهم «أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة» أي وجعلنا أغنياءكم أيها الناس ابتلاء لفقرائكم لنظروا هل يصبرون (وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ٣٠) أي عالما بالصواب فيما يتلى با وغيره فلا يضيقن صدرك ولا تستخفك أقاربهم، وقيل تصبير 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 التغليب على ما اختاره بعضهم، والمراد بالبعث الأول كفار الامم واختصاصهم بالرسل مصحح لأن

(١) أنشده الازهرى قال أبو عمرو والعرب تسمى معدن الذهب خزينة وأراد بالخاتام الخاتم وبالطاق الطيلسان اهـ

يعدوا بعضا منهم و بالبعض الثاني رسالهم على معنى جعلنا كل بعض معين من الامم فتنة لبعض معين من الرسل كأنه قيل وجعلنا كل أمة مخصوصة من الامم الكافرة فتنة لرسولها المعين. وإنما لم يصرح بذلك تعويلا على شهادة الحال، وحاصله جرت سنتنا بموجب حكمتنا على ابتلاء المرسلين باممهم وبمناصبتهم لهم العداوة واطلاق أسنتهم فيهم بالاقاويل الخارجة عن حد الانصاف وسلوكهم في أذاهم كل مسنك لعلم صبرهم أو هو خطاب للناس كافة على ما قيل وهو الظاهر، والبعض الأول أعم من الكفار والاغنياء والاصحاء وغيرهم ممن يصلح أن يكون فتنة والبعض الثاني أعم من الرسل والقراء والمرضى وغيرهم ممن يصلح أن يفتن. والكلام عليه مفيد لتصبره ﷺ على ما قالوه وزيادة، وقيل: المراد بالبعض الأول من لامال له من المرسلين و بالبعض الثاني أمهم ويدخل في ذلك نبينا ﷺ وأمة دخولا أو ليا فكانه قيل جعلناك فتنة لامتك لانك لو كنت صاحب كنوز وجنات لكان ميلهم اليك وطاعتهم لك للدنيا أو مزوجة بالدنيا وإنما بعثناك لامال لك ليكون طاعة من يطيعك منهم خالصة لوجه الله تعالى من غير طمع دنيوى وكذا حال سائر من لامال له من المرسلين مع أمهم والظاهر عموم الخطاب والبعضين وهو الذى تقتضيه الآثار واليه ذهب ابن عطية فقال: ذلك عام للمؤمن والكافر فالصحيح فتنة للمريض والغنى فتنة للفقير والرسول المنحصر بكرامة النبوة فتنة لاشراف الناس الكفار فى عصره وكذلك العلماء وحكام العدل، وقد تلا ابن القاسم هذه الآية حين رأى اشهب انتهى. واختار ذلك أبو حيان. ولا يضر فيه خصوص سبب النزول فقد روى عن الكلبي أنها نزلت فى أبي جهل. والوليد بن المغيرة. والعاصى بن وائل. ومن فى طبقتهم قالوا: إن أسلمنا وقد أسلم قبلنا عمار وصهيب. وبلال. وفلان. وفلان ترفعوا علينا ادلالا بالسابقة. والاستفهام إما فى حيز التعليل للجعل ومعادله محذوف كما حذف فيما لا يخصى من الامثلة والتقدير لنعلم أتصبرون أم لا أى ليظهر ما فى علمنا. وقرينة تقدير العلم تضمن الفتنة إياه. وإما أن لا يكون فى حيز التعليل وليس هناك معادل محذوف بأن يكون للترغيب والتجريض والمراد اصبروا فإنى ابتليت بعضهم ببعض. ويجوز أن لا يقدر معادل على تقدير اعتبار التعليل أيضا بأن يكون الخطاب للرسول عليهم السلام على ما سمعت. وجعل ابن عطية الخطاب فيما سبق عاما وفى «أتصبرون» خاصا بالمؤمنين الذين جعل امهال الكفار فتنة لهم فى ضمن العموم السابق وقد مر معادلا فقال: كأنه جعل امهال الكفار فتنة للمؤمنين ثم وقفهم أتصبرون أم لا. وجعل قوله تعالى «وكان ربك بصيرا» وعدا للصابرين ووعيدا للعاصين. وجعله بعضهم وعدا للرسول ﷺ بالاجر الجزيل لتصبره الجميل مع مزيد تشرىف له عليه الصلاة والسلام بالالتفات إلى اسم الرب مضافا إلى صميره ﷺ. وجوز أن يكون وعدا لأولئك المعاندين له عليه الصلاة والسلام جى به انما للتسوية والتصبر وليس بذلك. واستدل بالآية على القضاء والقدر فانها أفادت أن أفعال العباد كعداوة الكفار وابتائهم بجعل الله تعالى و ارادته والفتنة بمعنى الابتلاء وإن لم تكن من أفعال العباد إلا أنها مفضية ومستلزمة لما هو منها. وفيه من الخفاء ما فيه. وقوله تعالى ۞

تم والحمد لله الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني و بليه إن شاء الله تعالى

الجزء التاسع عشر وأوله « وقال الذين لا يرجون »

صحيفة	صحيفة
٢١	٢ (سورة المؤمنین)
٢٣	٣ أقوال العلماء في معنى الخشوع وبيان ما ورد فيه من الأحاديث
٢٤	٤ بيان الآداب التي هي من الخشوع واختلاف العلماء في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها وبيان أن محل القلب
٢٤	٤ بيان أن من صفات المؤمنين الاعراض عن اللغو
٢٥	٥ بيان أن من صفاتهم آتاء الزكاة وبيان المراد بالزكاة
٢٦	٦ بيان أن من صفاتهم حفظ فروجهم لإعالي أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
٢٨	٦ بيان أن المراد بما ملكت أيمانهم السريات وأر الآية خاصة بالرجال لأن النساء لا يجوز لهن التسرى بالاجماع
٢٩	٧ بيان أن من ابتغى الزيادة على أربع من الحرائر وما شاء من الاماء فهو متعد ويدخل في الاعتداء اللواط والزنا ومواقعة البهائم لا يجوز للرجل وطء جارية امرأته وأبيه وأمه وأخته وأبنته الخ
٣١	٧ الرد على الشيعة في تجويزهم نكاح المتعة
٣٢	٨ بحث في تحريم نكاح المتعة
٣٣	٩ أدلة تحريم نكاح المتعة
٣٤	١٠ اختلاف العلماء في استمناء الرجل بيده
٣٥	١١ من صفات المؤمنين حفظ الأمانات والعهود والمحافظة على الصلوات المكتوبة
٣٦	١١ بيان المؤمنين الذين ذكرت أوصافهم هم الذين يرثون الفردوس
٣٧	١٢ ذكر مبدأ خاق الانسان
٣٨	١٤ تأويل قوله تعالى (ثم أنشأناه خلقا آخر)
٣٩	١٦ بيان ما آل الانسان في آخر عمره وبعد الموت
٤٠	١٧ الاستدلال على البعث بخلق السموات السبع وانزال المساء من السماء لمنافع الانسان
٤٢	١٩ ذكر وجوه المبالغات في قوله تعالى (وانا على ذهابه لقادرون)
٤٣	
٤٤	
٤٥	
٤٦	

صفحة	صحيحة
٦٣	٤٦
طلب الكافر الرجعة إلى الدنيا عند معاينة العذاب	بيان أن للعباد صحائف تكتب فيها أعمالهم ويجازون بحسبها
٦٤	٤٧
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
٦٤	٤٧
انقطاع الانساب بين الكفار يوم القيامة	تاويل قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون)
٦٥	٤٩
بيان عاقبة المؤمنين والكفار	اقطاط الكفار من الجنة عند حلول العذاب بهم وبيان أن سببه كفرهم بآيات الله واستتبارهم عنها أعادنا الله من ذلك
٦٧	٥٠
توبيخ الكفار على تكذيبهم بآيات الله وادعائهم أنهم غلبت عليهم شقوتهم	انكار عدم تدبر الكفار للقرآن وانكار استبعادهم له
٦٨	٥١
زجر الكفار عن الدعاء وتعويل ذلك	توبيخهم على انكار الرسول
٦٩	٥١
تفسير قوله تعالى (قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين)	توبيخهم على نسبتهم الجنون إلى الرسول واثبات أنه جاءهم بالحق ولكنهم انكروه
٧١	٥٢
توبيخ الكفار على تغافلهم عن حكمة البعث	تاويل قوله تعالى (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن)
٧٢	٥٣
تفسير قوله تعالى (وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين)	تاويل قوله تعالى (أم تسألهم خراجاً فخرجوا)
٧٣	٥٤
(ومن باب الإشارة)	بيان أن الكفار بلغوا من التوراة ما بلغوا أنجاهم الله من العذاب للجوا في طفولتهم يعمهون
٧٤	٥٥
(سورة النور)	بيان أن الله أخذهم بالعذاب فما استكانوا له ولا تضرعوا
٧٤	٥٦
اعراب قوله تعالى (سورة أنزلناها وفضلناها)	بيان أن الله وهب للإنسان السمع والأبصار والافتدة ليدرك بها الآيات التنزيلية والتدوينية
٧٥	٥٧
انزال الأحكام في هذه السورة واضحة	انكار الكفار البعث كذاب من قبلهم من الأمم واقامة الحججة عليهم واضطرارهم إلى الاعتراف والاقرار به
٧٦	٥٩
اعراب قوله تعالى (الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)	بيان أعظم برهان على وحدانية الله وعدم اتخاذها ولداً تعالى الله عن ذلك
٧٧	٦٠
بيان ما يضرب به الزانية وكيفية الضرب	تقرر الدليل على وحدانية الله وبيان أن الآية هل هي حجة قطعية أو اقناعية
٧٨	٦٠
تعريف الزانية في اصطلاح الفقهاء	تاويل قوله تعالى (قل رب انا ترينى ما يوعدون)
٧٨	٦٢
بيان أن حكم الآية عام في المحصن وغيره لكنه نسخ في حق المحصن قطعاً والدليل على ذلك	أمر الله بالاستعاذة من همزات الشياطين
٧٨	
اجماع الصحابة وجمهور السلف والائمة	
على أن المحصن يرمم بالحجارة حتى يموت خلافاً للخوارج	
٧٩	
مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي عدم الجمع بين الجلد والرجم والرد على المخالف ودليل ذلك	
٨٠	
شروط الاحصان	
٨١	
بيان أن الاسلام ليس شرطاً في الاحصان والدليل على ذلك	
٨١	
اختلاف العلماء في التغريب هل هو من الحد أم لا	

صحيفة	صحيفة
هذا الكتاب	مذاهب الفقهاء في تغريب المرأة ٨٢
١٠٢ بيان موقع قوله تعالى (فان الله غفور	الكلام على حد العبد والامة ٨٢
رحيم) بما قبله	اختلاف العلماء في جواز اقامة المولى الحد
١٠٤ بيان حكم القاذفين لآزواجهم	على عبده ٨٢
١٠٥ بيان شهادات اللعان	الدليل على عدم جواز الشفاعة في اسقاط الحد
١٠٦ بيان شروط اللعان	٨٣ بيان أنه لا يليق بالمؤمن أن ينكح إلا العفيفة
١٠٧ اختلاف الأئمة في اللعان هل هو شهادات	الطاهرة ٨٤
مؤكدة بالايمن أو هو ايمن مؤكدة	٨٥ بيان أن ما ذكره المصنف في تأويل الآية
وأدلة كل	لا ينافي ما ورد في سبب نزولها
١٠٧ يشترط في اللعان كون القاذف في دار	٨٦ أقوال العلماء في تأويل الآية وبيان المختار منها
الاسلام وكون القذف بصريح الزنا	٨٧ بيان أن تحريم نكاح الكافر للمسلمة كان سنة ست
١٠٨ اختلاف العلماء فيمن امتنع عن اللعان	٨٩ بيان حكم القذف
١٠٩ بيان أن لعان الزوج يقدم على لعان الزوجة	٨٩ بيان ما يتحقق به الاحصان وما يسقط به
١١٠ بيان صفة اللعان	وذكر أقوال العلماء واختلافاتهم في ذلك
١١٠ بيان أن الحرمة لا تثبت الا بعد اللعان خلافا	٩١ شرط القذف أن يكون بصريح الزنا
للشافعي حيث ثبت عنده بمجرد لعان الزوج	وبيان الألفاظ التي يثبت بها القذف
١١١ تأويل قوله تعالى (ان الذين جاؤا بالافك)	٩٢ بيان أنه لا حد بالتعريض وبيان الفاظه
١١٢ حديث الافك	٩٢ بيان أن الشهود لا تشترط فيهم العدالة وإنما
١١٤ اعتذار حسان بن ثابت عما نسب اليه من	يشترط اجتماعهم في مجلس الحاكم فلو شهدوا
القول بالافك وما قاله في مدح السيدة	متفرقين لم تقبل وحدوا حد القذف
عائشة رضي الله تعالى عنها	٩٣ اختلاف العلماء في القذف هل هو من حقوق
١١٥ بيان أن الذي تولى الافك هو عبد الله بن	الله أو من حقوق العبد وبيان ثمرة هذا الخلاف
أبي بن سلول لعنه الله	٩٤ بيان القذف لا يتوقف على حضور المقذوف
١١٦ بيان من حد في الافك وما قيل في ذلك	٩٤ بيان من له المطالبة بحد القذف للبيت
١١٧ تأويل قوله تعالى (لولا إذ سمعتموه ظن	٩٥ اختلاف العلماء هل للولد المطالبة أبيه بقذف
المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا)	أمه أم لا ودليل ذلك
١١٩ تأويل قوله تعالى (اذ تلقونه بالسنتكم) الخ	٩٧ بيان أن القذف من الكبائر
١٢١ اختلاف العلماء هل العلم بكون زوجة	٩٨ مذهب الحنفية أنه لا تقبل شهادة المحدود
الرسول لا يجوز أن تكون فاجرة من	في قذف وان تاب إلا إذا كان كافرا قذف
الشروط العقلية للنسبة أو من الشروط	ثم أسلم وتوجيه ذلك وبيان أن الاستثناء في الآية
الشرعية	عندهم من الجملة الأخيرة
١٢٢ وعبد من أحب شيوع الفاحشة في المؤمنين	٩٩ مذهب الشافعي قبول شهادة المحدود إذا تاب
١٢٣ نهى المؤمنين عن اتباع خطوات الشيطان	وبيان الاستثناء عنده وبيان أقوال
١٢٥ تفسير قوله تعالى (ولا ياتل أولوا الفضل	النحاة في ذلك وما جرى بينهم من المناقشات
منكم والسعة) الخ	وتحقيق المقام في ذلك وهو من نفاس

صفحة	صفحة
١٤٥	١٢٥
بيان انه يجوز لمن ابداء زينتهن للاطفال الذين لم يعرفوا العورة	الدليل على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يوجب العمل
١٤٦	١٢٧
نهي النساء عن الضرب بالأرجل ليسمع اصوات الخلاخل	لمن قاذف المحصنات في الدنيا والآخرة
١٤٧	١٢٧
بيان أن التوبة سبب للفلاح	بيان أن من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول هذه الآيات فهو كافر قطعاً
١٤٧	١٢٨
الامر بالنكاح الايامي والصالحين من العبيد والاماء	بيان أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر ويحرم لعن أبي طالب على القول بموته كافر الخ
١٤٨	١٣٠
اختلاف العلماء هل الامر في الآية للوجوب أو للندب	تفسير قوله تعالى (يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق) الخ
١٤٨	١٣١
بيان ما ورد في وعد المتزوج بالغنى	شهادته الله تعالى لأهل البيت النبوي بالبراءة من الافك رضى الله تعالى عنهم
١٥٠	١٣٢
إرشاد العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم حتى يغنيهم الله من فضله	بيان ما ورد في فضل عائشة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها والرد على الروافض في زعمهم موتها على الكفر وعلى الشيعة في زعمهم خروجها من أمهات المؤمنين بعد وقعة الجمل
١٥٠	١٣٣
بيان أن النكاح تعتر به الاحكام الخمسة وتفصيل ذلك	النهي عن دخول بيوت الاجانب قبل الاستئذان
١٥٢	١٣٤
الامر بكتابة من يستحق الكتابة من المملوكين وبيان معنى الكتابة شرعاً وما يترتب عليها	بيان أن الصحيح تقديم التسليم على الاستئذان والدليل على ذلك
١٥٤	١٣٥
اختلاف العلماء في الامر في قوله تعالى (فكاتبوهم) هل هو للوجوب أو للندب	مشروعية الاستئذان للاعشى
١٥٤	١٣٧
بيان المراد بالخير في قوله (إن علمتم فيهم خيراً)	بيان حكم البيوت الخالية من أهلها
١٥٥	١٣٨
أمر الموالى بايتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم	أمر المؤمنين بغض النظر عما يحرم النظر اليه
١٥٦	١٣٩
النهي عن اكراه الاماء على البغاء	الأمر بحفظ الفرج عما لا يحل من الزنا واللاواطه
١٥٨	١٤٠
بيان ارتفاع الأثم عن المكروه ورجوعه الى المكروه	أمر المؤمنات بغض النظر عما لا يحل لمن النظر اليه
١٦٠	١٤٠
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
١٦١	١٤١
اختلاف الفلاسفة في حقيقة النور ورد بعض المناخرين منهم عليهم	بيان عورة الحره والآله
١٦٣	١٤٢
تفسير النور عند الفلاسفة باطلاق آخره وبيان المراد به في الآية الكريمة	بيان موارد الرخصة في ابداء الزينة
١٦٥	١٤٣
تاويل قوله تعالى (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح)	مذاهب العلماء في نظر العبد الى سيده
١٦٦	١٤٤
تفسير قوله تعالى (الزجاجة كأنها كوكب دري)	مذاهب العلماء في دخول المجبوب والمخنث على النساء
١٦٩	
تاويل قوله تعالى (نور على نور) وبيان أقوال البلغاء في هذا المقام	
١٧٣	
بيان أحوال من حصلت لهم الهداية بذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والبدنية	
١٧٧	
بيان أن هؤلاء المهتدين لا تلهمهم تجارة ولا	

صحيفة

- عابهم 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 والمريض
 في اكلهم مع الاصحاء في بيوت آبائهم الخ
 ٢٢٢ تاويل قوله تعالى (فاذا دخلتم بيوتا فسلوا
 على أنفسكم)
 ٢٢٤ النهي عن قياس دعاء الرسول على دعاء بعض الناس
 ٢٢٦ وعيد من يتسال بدون استئذان الرسول
 ٢٢٦ الاستدلال بقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون
 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 و اظهار بطلانها
 ٢٣٤ ادعاء المشركين أن القرآن افك افتراه
 الرسول وأعانه عليه اليهود والرد عليهم
 ٢٣٥ ادعاؤهم أن القرآن اساطير الأولين
 ٢٣٦ الرد على هذه الفرية
 ٢٣٧ انكار بعضهم نبوته ﷺ بحجة أنه
 يأكل الطعام ويمشي في الاسواق
 ٢٣٨ طابهم أن ينزل عليه ملك أو يلقي اليه كنز
 ٢٣٨ ادعاؤهم أنه مسحور والرد على هذه الاباطيل كلها
 ٢٣٩ تفسير قوله تعالى : (تبارك الذي ان شاء
 جعل لك خيرا من ذلك جنات) الخ
 ٢٤٨ خطاب الله تعالى المعبودين من دونه بقوله
 أنتم اضللتهم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا
 السبيل تقريبا للعبدة وتوبيخا لهم
 ٢٤٩ جواب المعبودين من دون الله ما كان ينبغي
 لنا ان نتخذ من دونك اولياء
 ٢٥٣ تفسير الصرف والنصر الواقعين في قوله
 تعالى (فاتستطيعون صرفا ولا نصرا) وبه يتم الجزء

صحيفة

- بمع عن ذكر الله الخ
 ١٧٩ بيان أن ما آل أعمال البر التي يعمها الكفار
 كصلة الرحم وسقاية الحاج وعمارة المسجد
 و اغانة الملهوف كسراب ببيعة الخ
 ١٨١ تاويل قوله تعالى (أو كظلمات في بحر لجي) الخ
 ١٨٢ الكلام على « ناد » وهو مبحث نفيس
 ١٨٣ الكلام على الرؤية 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 تسبيح الطيور وغير هاهل
 هو حقيقي أو مجازي
 ١٨٨ تاويل قوله تعالى (كل قد علم صلاته وتسبيحه)
 ١٨٩ تاويل قوله تعالى (ألم تر أن الله يزوجي سبحا)
 ١٩١ أقول الحكما في كيفية حصول المطر
 ١٩٢ تفسير قوله تعالى (يقرب الله الليل والنهار)
 ١٩٢ تفسير قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء)
 ١٩٤ بيان بعض أحوال الكفار
 ١٩٥ بيان أن من أحوالهم الاعراض اذا دعوا
 إلى الله ورسوله
 ١٩٦ بيان أسباب هذا الاعراض
 ١٩٧ بيان أن المؤمنين هم الذين اذا دعوا إلى الله
 ورسوله ايجم بينهم قالوا سمعنا واطعنا
 ١٩٨ تقرير ما تقدم من حسن حال المؤمنين والكلام
 على « يتقه »
 ١٩٩ حكاية بعض أكاذيب الكفرة المناقين مؤكدا
 بالايان والرد عليهم
 ٢٠٠ الأمر 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 رضی الله تعالى عنهم وبيان أقوال الشيعة
 والرد عليهم في هذا المقام
 ٢٠٨ بيان ما آل الكفرة في الدنيا والآخرة
 ٢١٠ أمر المؤمنين بان يأمروا الذين ملكت ايمانهم
 والذين لم يبلغوا الحلم بالاستئذان عند الدخول

